



UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Posgrado

Método y Criterio de la Verdad en Spinoza y la *PhG* de Hegel

Informe final de trabajo de tesis para optar al grado de Magíster en
Filosofía

ESTEBAN PATRICIO SEPÚLVEDA CARO

Profesor guía: Dr. Luis Emilio Placencia García

Santiago, Chile 2022

Agradecimientos

No estamos solos en el mundo. La agencia humana es un implacable recordatorio de ello. Nuestros propósitos pueden ser frustrados por la acción de otros que, al igual que nosotros, solo intentan realizar sus propios fines. Pero los otros también pueden significar un auxilio, una oportunidad, e incluso la condición *sine qua non* de la realización de nuestros propósitos. Si bien la acción es siempre *mía* y refleja lo que *yo soy*, ello no excluye que la expresión de mi individualidad en la acción esté plagada de índices de las marcas que la individualidad de otros han dejado en mí. Es importante reconocer esto: no he llegado a ser lo que soy solo por mí mismo; quiéralo o no, para bien o para mal, los otros siempre han de influir en lo que soy. Varias emociones surgen de esto: rencor, odio, envidia, compasión, venganza, culpa, etc. La emoción que es importante destacar en este contexto es la gratitud.

Uno agradece porque lo que otros han hecho nos ha ayudado a lograr hacer lo que queremos cumplir. Pero el agradecer no consiste en solo ser una sensación de gratificación personal, el agradecer busca ser comunicado a quienes se les agradece. Es por ello que existe esta sección en una ardua acción como lo es la elaboración de una tesis. En ella, múltiples individuos han incidido en el resultado final. Al agradecerles, busco que entiendan el peso y significancia de esta influencia en mí. Y, al mismo tiempo, al agradecer busco que ellos tengan una satisfacción por aquel esfuerzo que, háyanlo querido o no, depositaron en mí. No veo otra forma mejor de agradecer que el presentarles la obra con la esperanza de que ellos puedan reconocer su esfuerzo en ella, tal como yo reconozco mi individualidad en tal obra.

Al respecto, antes de agradecerles quisiera que entiendan cuál es el peso y significado que esta obra tiene para mí. Si bien no quedé satisfecho –lo cual pareciera ser siempre la condena del investigador en filosofía– con la cantidad de lectura realizada (me habría gustado haber alcanzado a leer mucho más no tanto de las obras de Hegel como de los comentarios a ellas), puedo decir con agrado y tranquilidad que sí pude quedar satisfecho con el esfuerzo intelectual empleado en la elaboración de esta tesis. Pues el resultado final satisface el estándar que he ido elaborando en mi interacción con la investigación filosófica a lo largo de toda mi formación. En este sentido, puedo decir sin arrepentimientos: *esto* es lo que *soy*.

Pero lo que *soy* ha sido el resultado de lo que ustedes han hecho en mí: no solo lo que me han enseñado, ni el carácter a cuya formación han contribuido, sino también el apoyo emocional recibido. Por todo ello les agradezco en general a todos quienes contribuyeron, de algún modo u otro, en el resultado final de este trabajo. Y en particular, me gustaría agradecer a las siguientes personas.

A los profesores Luis Placencia, Francisco Abalo, Juan Ormeño y Paloma Baño, quienes me formaron como investigador, tanto en virtud de sus clases y seminarios como también por los grupos de estudio e instancias de investigación colaborativa de las me hicieron formar parte. A los profesores Claudia Gutiérrez, María José López, Sergio Rojas y Virginia Espinosa, quienes incentivaron mi interés en la filosofía y me ayudaron a pulir mis habilidades.

A mis amigos y colegas del rubro miembros de *Enérgesis*: Javier Fuentes, Felipe Toledo, Agustín Sáez, con mención especial a Diana Núñez, Belén Cornejo y Matías von dem Bussche, con quien surgió mi interés en la filosofía de Hegel.

A mi madre, mis hermanos Andrés y Vicente y a mi familia en general por el apoyo brindado en este proceso. Por este motivo, agradezco igualmente a mis amigos Narottam, Engel, Tofo, Valentina y Pamela; y también a mis amigos de Heidelberg: Emilia, Florencia, Magdalena, Gabriel y Mariusz. Por último, dedico un especial agradecimiento a mi pareja, Marjorie Tapia, cuyo apoyo, paciencia, consejo y cariño me brindaron la motivación suficiente para llevar a cabo este proceso en una forma en la que pudiera quedar satisfecho.

Finalmente, agradezco a la fundación Volcán Calbuco y a ANID (CONICYT-PFCHA/Magíster Nacional/2020 – 22201056) por el financiamiento brindado para mis estudios de magíster.

Índice

Resumen	v
Abreviaciones	vi
1 Introducción	1
1.1 Sobre el Tema de esta Investigación.....	1
1.2 Sobre el Objetivo de esta Investigación.....	8
1.3 Sobre el Método de esta Investigación: ¿Qué es una Conexión Sistemática?	13
1.4 Qué es un Criterio Interno de la Verdad y Cuándo lo empleamos.	20
2 Planteamiento del Problema	27
2.1 Requisitos de una Explicación Satisfactoria	27
2.2 Interpretaciones del Método de Ejecución.....	42
3 Método y Criterio de la Verdad en Spinoza	55
3.1 La Analogía entre el Método y la Fabricación de Herramientas	57
3.2 Sobre la Relación entre la Definición y el Criterio de la Verdad en Spinoza.....	62
3.2.1 Interpretaciones sobre la Definición de la Verdad en Spinoza.....	63
3.2.2 Los dos Sentidos de “Verdad” y la Definición real genética de la Verdad	74
3.3 El Criterio de la Verdad: la Idea Adecuada	81
3.3.1 Sobre la idea <i>ideae</i>	82
3.3.2 ¿En Qué consiste el Carácter Adecuado de una Idea?	92
3.4 Método en el <i>TIE</i> como Conocimiento Reflexivo	94
3.5 Sobre la Relación entre el Método en el <i>TIE</i> y el Método en la <i>Ética</i>	106

3.6 Deficiencia: la Objeción de Circularidad de H. Joachim.....	111
4 Método y Criterio de la Verdad en la <i>PhG</i> de Hegel.....	116
4.1 Diagnóstico de un Problema: el Temor a la Verdad.....	116
4.2 La “Darstellung des erscheinenden Wissens” como Solución a ese Problema	121
5 Rendimientos Explicativos de la Conexión Sistemática	128
5.1 Recuento de la Conexión Sistemática y Expectativas de Explicación	128
5.1.1 Recuento de la Conexión Sistemática	128
5.1.2 Sobre la bestimmte Negation	132
5.1.3 Sobre la Necesidad de la Serie y de la Meta	135
5.2 Explicación del Pasaje Oscuro.....	143
Conclusión.....	150
Anexos.....	vii
I. Sobre el Método de Hegel	vii
II. Sobre la Relación entre la Definición y el Criterio de la Verdad en Hegel	xii
III. Límites de la Conexión Sistemática.....	xviii
Bibliografía.....	xxiv

Resumen

Esta investigación tiene como objetivo primario explicar el pasaje de la Introducción a la *PhG* en el cual Hegel sostiene que, en el marco de la comparación del saber de la conciencia con su objeto, si resulta que el saber no corresponde al objeto, entonces el saber cambia para hacerse adecuado al objeto, y *con ello* cambia también el objeto (*PhG* 85). En la medida en que este pasaje está inserto en la caracterización del método de la *PhG*, el objetivo secundario de esta investigación es explicar los rasgos del *método de ejecución* vinculados a la afirmación de Hegel de que, al cambiar el saber, cambia también el objeto.

Para explicar tales puntos, recurriré a una *conexión sistemática* entre Spinoza y Hegel en torno al método y al criterio de la verdad. Tal conexión toma las obras de los filósofos tan solo como intentos de explicación de un determinado aspecto de la realidad. Habiendo mostrado que los intentos de Spinoza y Hegel sean los mismos en su problemática y similares en su solución, habiendo una continuidad en la diferencia de estas soluciones, tal conexión queda establecida. Con ello, asumiré como *implícita y/o implicada* la tesis spinozista de que *veritas norma sui et falsi est* en el planteamiento de Hegel en la Introducción a la *PhG*.

Con este último insumo, defenderé que el objeto cambia al modificar el saber porque la determinación de la verdad del saber recurre a un criterio interno de la verdad. En virtud de tal recurso, el saber del objeto queda condicionado al horizonte de sentido y anticipación propias de todo uso de un criterio interno de la verdad. Así, el objeto cambia en la medida en que la anticipación de lo que él sea (que sigue la articulación de nuestra capacidad cognitiva) cambia al cambiar el saber.

Abreviaciones

Obras de Hegel:

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (DS)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Enz)

*Phänomenologie des Geistes (PhG)*¹

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (VGPh I/II/III)

Wissenschaft der Logik (WL I/II)

Obras de Heidegger:

Sein und Zeit (SZ)

Obras de Fichte:

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (BWL)

Obras de Kant:

Kritik der reinen Vernunft (KrV)

Obras de Spinoza:

*Cogitata Metaphysica (CM)*²

Epistolae (Ep)

*Ethica ordine geometrico demonstrata (Ética)*³

*Korte Verhandlung (KV)*⁴

*Tractatus de Intellectus Emmendatione (TIE)*⁵

¹ Citaré la *PhG* refiriendo al párrafo en cuestión, enumerados desde el Prólogo hasta el Saber Absoluto.

² Citaré los *CM* con un número romano para referir a la parte y un número arábigo para referir al capítulo.

³ Citaré la *Ética* de la siguiente manera: “E” para referir a la *Ética*; “1-5” para referir a las partes; “p”, “ax”, “def”, “lem”, “praef”, “app” para referir a la proposición, axioma, definición, lema, prefacio o apéndice, respectivamente, seguido del número correspondiente; “dem”, “c”, “s” para referir a la demostración, al corolario o al escolio, respectivamente, seguido del número en caso que corresponda. Adicionalmente, usaré la abreviatura “def.aff.” para referir a las definiciones de los afectos presentes al final de la tercera parte.

⁴ Citaré el *KV* con “I” o “II” para referir a la parte y un número arábigo para referir al capítulo.

⁵ Citaré el *TIE* refiriendo al párrafo en cuestión, enumerados desde el inicio hasta el final del tratado.

1 Introducción

1.1 Sobre el Tema de esta Investigación

Esta es una investigación acerca del método en filosofía. Con esto, no quiero decir que el objetivo de la investigación sea el lograr determinar *el* método en filosofía. La noción misma de que haya *un* solo método a emplear para cuestiones filosóficas es bastante discutible, cuyo rechazo podemos rastrearlo al menos hasta Aristóteles, tal como lo muestra el estudio de Berti 2008. Tampoco pretendo defender *un* método en particular. Más bien, de lo que se trata en esta investigación es de desarrollar nuestra comprensión de una *herramienta* que permita a su vez desarrollar métodos filosóficos en virtud de la aproximación con que se aplique a su temática. Aunque tampoco se pretende que ésta sea la única herramienta que sirva para ello, ni que ella sea por sí sola suficiente para tal propósito.

Cabe recalcar que ésta es una diferencia de énfasis, no de tema. No se trata de que, en filosofía, una cosa sea investigar *el* o *un* método, y otra cosa sea investigar cómo desarrollar métodos en general, tal como la estética es una cosa y la filosofía de la acción es otra cosa. Esta investigación reposa sobre una abstracción. En rigor, una comprensión acabada de la herramienta aquí tematizada resulta en la concepción de *un* método en particular. Se trata de un continuo que va desde una cierta caracterización general hasta su concretización en un método en particular. Así, una evaluación plena de esta herramienta debe realizarse también en atención al método que resulta de su aplicación.

Con esta advertencia, lo que quiero evitar es que se piense que el desarrollo de esta herramienta sea un paso *previo* al desarrollo de un método en particular. Al contrario, en el transcurso de esta investigación, no haremos otra cosa que prefigurar cuáles son las posibilidades de los métodos que pueden emplearse en filosofía. La abstracción de este continuo es lo que nos permite no concluir con un método en particular. Igualmente, con esta advertencia evito –con un espíritu spinozista– que surja la inquietud de si acaso no se requerirá otra herramienta para desarrollar la comprensión de esta herramienta.

Antes de seguir caracterizando en qué consiste esta investigación, me interesa delimitar qué estoy entendiendo por método, cuál es la herramienta cuya comprensión quiero desarrollar

y finalmente indicar ciertas restricciones sobre cómo ha de concebirse el método para la filosofía. Por método entiendo la teoría o simple entendimiento acerca de un determinado procedimiento, tal que este procedimiento asegure –en un alto grado, si no el máximo– que, de seguirlo, se obtendrá el resultado esperado.⁶ En el caso de la filosofía, lo que se espera obtener a partir de un método es conocimiento. Pero no conocimientos que se hallen inconexos entre sí, sino que, precisamente por tener el mismo método como hilo conductor, conformen un sistema de comprensión acerca de su objeto.

Otro aspecto importante de destacar sobre el método aparece cuando se pregunta por qué requerimos de uno. Se requiere de un método ahí donde, en una determinada empresa, sea posible el acierto y el error, y nos importe acertar y evitar el error. De ahí que el método nos asegure el acierto evitando el error. Pero, dado que siempre es posible acertar por mero azar, el método también debe permitirnos comprender por qué acertamos cuando lo hacemos, y por qué erramos cuando lo hacemos. Y esto último implica, a su vez, comprender en qué consisten tanto el acierto como el error. Así, el método no solo trata de dar cuenta de cómo y cuándo se acierta, sino también de en qué consisten nuestros errores y cómo podemos evitar caer en ellos nuevamente; es decir, a todo método le es inherente una teoría del error.

Este punto se puede presionar más allá aún. Pues, dado que se requiere de un método allí donde es posible el acierto y el error, entonces el conocimiento que obtenemos a partir del método es uno tal que, respecto de aquello que se pretende conocer, existe la posibilidad de errar en conocerlo. Por tanto, pertenece a una teoría de error también la capacidad de indicar bajo qué condiciones el conocimiento que uno ostenta podría ser falso; tal capacidad es constitutiva del tipo de conocimiento al que aspira el método.⁷ En cuanto el método aspira a comprender por qué se comete un error y cómo superarlo, debe proveer también de criterios que permitan corregir su sistema de comprensión, detectando el error y enmendándolo.

La herramienta cuya comprensión quiero desarrollar en esta investigación es la siguiente: el criterio interno de la verdad. En la sección 1.4 explicaré con mayor profundidad qué estoy entendiendo por esta herramienta. De momento, téngase en cuenta lo siguiente: en cuanto

⁶ Quiero enfatizar la distinción entre estos dos momentos: el momento “intelectivo” o de planificación y el momento “práctico” o de ejecución. Propiamente, solo a lo primero llamo “método”, pues el método es algo comunicable discursivamente. No obstante, derivativamente también llamo “método” a lo segundo (principalmente como abreviación de “procedimiento indicado por el método”).

⁷ Al desarrollar este punto trato de recoger las reflexiones de Wittgenstein 1969 sobre el conocimiento.

criterio, esta herramienta aspira a indicarnos cuándo estamos en posesión de la verdad y cuándo no. Aunque esto último no tiene por qué ser indicado con absoluta seguridad, sino que puede ser sensible a grados.⁸ Además, este criterio es interno en cuanto se distingue de uno externo: las múltiples formas en que puede darse una constatación “fáctica”.

Finalmente, en lo que respecta a las restricciones sobre cómo ha de concebirse el método para la filosofía, he de observar, en primer lugar, que la filosofía, a diferencia de otras disciplinas que aspiran obtener un conocimiento acerca del mundo, tiene la peculiaridad de que la pregunta de qué es ella es parte de su campo de estudio. En otras palabras, qué sea la filosofía es algo que se responde *filosóficamente* (a diferencia de la pregunta de qué es la matemática o qué es la biología; ellas no se pueden responder haciendo matemáticas ni haciendo biología). Esta peculiaridad suya debe hacernos reflexionar sobre la relación que la filosofía guarda consigo misma. Pues, dada esta peculiaridad, la filosofía, al igual que da cuenta de su objeto, tiene que dar cuenta también de la manera en que da cuenta de su objeto.⁹

De este modo, podemos distinguir estas dos tareas que la filosofía debe llevar a cabo: conocer su objeto y dar cuenta de la manera en que conoce su objeto. Ahora bien, uno podría pensar que entre estas tareas hay una relación de dependencia: dado que el método nos permite eliminar –en lo posible– el factor del azar en nuestra adquisición de conocimiento, y dado que valoramos que la adquisición de nuestros conocimientos no haya sido fruto del azar, la segunda tarea tiene una primacía sobre la primera; esto es, que de no explicar satisfactoriamente la filosofía cómo ella conoce su objeto, su conocimiento del objeto también será insatisfactorio. Y, dada esta primacía, uno podría pensar que la tarea de dar cuenta de la manera en que la filosofía conoce su objeto puede ser llevada a cabo de manera independiente.

Sin embargo, esto no es el caso. Porque si así lo fuera, y dada esta primacía, habría que investigar primero sobre cómo debe proceder la filosofía antes de que ella investigue cualquier

⁸ No estoy afirmando que la verdad tiene grados. Lo que afirmo, más bien, es que lo que tiene grados es la seguridad con la que podemos sostener que estamos en posesión de la verdad.

⁹ Sobre esta última tarea, hay otra característica relevante: la cuestión de qué sea la filosofía es inseparable de la cuestión de qué *debe* ser la filosofía. Esto quiere decir: cualquier explicación de qué sea la filosofía que apele solamente a la manera en que ésta ha ocurrido en la historia será insatisfactoria. Esto se sigue simplemente de que ella es una disciplina que *aspira* a un conocimiento acabado y riguroso de su objeto. Cómo ha de satisfacerse esa aspiración es una consideración normativa, cuyo estándar puede variar con el progreso del conocimiento y la cultura en otras áreas. De ahí que el estándar que la misma filosofía se plantea sea definitorio de qué es ella. Tanto este punto como el anterior los recojo del §1 de Collingwood 1933.

cosa, con lo cual caemos en un sin sentido. Pues, siempre podemos distinguir entre estos dos aspectos: el saber que la filosofía tiene de su objeto y la manera en que obtiene ese saber. Pero si la tarea de determinar cómo ha de proceder la filosofía es una investigación independiente, entonces también aquí podemos distinguir entre el saber de su objeto (el proceder de la filosofía) y la manera en que obtiene ese saber (el proceder de la filosofía para determinar cómo ella ha de proceder). Ahora bien, como –de acuerdo con los supuestos asumidos– esto último tiene primacía sobre lo primero, y como es una investigación independiente de lo primero, entonces habría que investigar en primer lugar el proceder de la filosofía para determinar cómo ella ha de proceder antes de investigar cómo ha de proceder la filosofía. Pero nuevamente podemos distinguir el saber de su objeto y la manera en que obtiene ese saber. Así, caemos en un regreso infinito en el cual la posibilidad de que la filosofía de cuenta de sí misma se torna imposible.

Este resultado se obtiene solo si asumimos que la tarea de determinar cómo ha de proceder la filosofía para conocer su objeto, por tener primacía, puede ser investigada de manera independiente –y, por ello, con anterioridad– a la tarea de conocer su objeto. En consecuencia, ambas tareas no pueden ser investigadas de manera independiente. Con esto, afirmo que un rasgo característico de la filosofía es que ella es una disciplina *autoconsciente*, según la terminología hegeliana. Su objeto es siempre doble: ella tiene inmediatamente por objeto aquello que define el tema del que trata su saber (ontología, ética, estética, etc.); pero ella se tiene a sí misma por objeto solo mediatamente, a través de su objeto inmediato.¹⁰

Una consecuencia de esto es que no puede haber un método disponible antes de la investigación filosófica y que moldee todo el sistema de comprensión desde el comienzo. No hay un comienzo absoluto ni tampoco puede haber un método definitivo (disponible al inicio de la investigación) en filosofía. La filosofía solo puede dar cuenta de cómo ella debe proceder, *en el procedimiento mismo* en que ella está envuelta cuando investiga su objeto.

Esto repercute también en otra aspiración que ha seducido a la filosofía: un comienzo absolutamente libre de todo supuesto y prejuicio. Dado el carácter autoconsciente de la filosofía, ella no puede comenzar con nada, pues requiere de estar investigando un objeto para reflexionar sobre el método. No es posible diseñar un método abandonando todo prejuicio. De este modo,

¹⁰ Esto implica que la reflexión filosófica sobre el método de la filosofía *no* es, tal como lo sugieren Overgaard, Gilbert & Burwood 1-13, una subdisciplina de la filosofía *entre* otras o *a la par* con otras como la metafísica, la epistemología, etc.

no puede haber un comienzo en el cual se haya abandonado todo prejuicio. Pero lo que sí se puede hacer es diseñar una manera de neutralizar o someter a prueba los propios prejuicios en el transcurso de la investigación.

Si los prejuicios no son abandonables al inicio, sino que por el contrario son indispensables para que haya investigación metódica, entonces toda investigación siempre ha de surgir a partir de algún supuesto. Este supuesto, por cierto, puede –y debe– ser sometido a prueba en el transcurso de la investigación, con lo cual puede corregirse o aceptarse. En cualquier caso, esta estructura revela una circularidad inherente a toda investigación filosófica. Pero esta circularidad no es un vicio que haya que reprocharle, sino una cualidad positiva de la manera en que ha de investigarse en filosofía. Aunque no por ello cualquier forma de adentrarse en este círculo será igual de efectiva; “das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen” (SZ 153).

Toda investigación en filosofía debe comenzar por algo que considera –aunque sea de manera provisional– como dado. Y a partir de eso dado se indaga sobre su objeto, profundizando su saber de él y corrigiendo los supuestos con los que inició. Este juego de presuponer y corregir (o aceptar) tiene la estructura de la anticipación o expectativa de sentido sobre su objeto. Se anticipa una concepción del objeto que será corregida o aceptada en la profundización de nuestro conocimiento acerca de él. Pero lo que se anticipa en esta concepción del objeto no es tal ni tal característica, sino una concepción global de qué es tal objeto; en particular, cuál es su naturaleza y cómo debe ser investigado. Se trata de un juego entre el todo y la parte, en la cual el todo es anticipado y determina cómo iremos descubriendo las partes, pudiendo este segundo proceso corregir nuestra concepción del todo, y así.¹¹

Finalmente, quisiera referirme a la relación del método con el escepticismo radical. Un tópico recurrente en los intérpretes de los filósofos modernos es que, cuando estos autores hablan de método, se asume que estos métodos deben estar diseñados para –al menos– superar los desafíos del escepticismo radical.¹² Sin embargo, ello no es necesariamente así.¹³ Esto puede

¹¹ En esta tesis del círculo en la investigación recojo las reflexiones que Heidegger en SZ y Gadamer 1959 hacen sobre el “círculo del comprender”.

¹² Tal como lo mostraré en las secciones 2.1, 2.2 y 3.4, esta tendencia ha motivado lecturas erradas de los autores en cuestión. De ahí que considere necesario defender la posibilidad de distanciarse de tal tendencia.

¹³ Esto no implica, por cierto, que tal respuesta no pueda encontrarse en otro lugar, ni que los desafíos escépticos carezcan de valor, ni que no haya que explicar cómo y por qué surgen. Lo que defiende aquí es simplemente que la

apreciarse con una simple y breve defensa contra el escepticismo radical que, sin pretender dejar conforme al escéptico, basta para cultivar la confianza en que adquirir conocimiento de forma rigurosa es posible e incentivar a investigar cómo es posible.

La defensa comienza con la siguiente constatación cartesiana: “la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d’avec le faux, qui est proprement ce qu’on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes” (AT VI 2). De esta constatación se siguen dos consecuencias importantes. En primer lugar, solo es posible que seamos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso si tenemos alguna noción o alguna norma –corregible y/o desarrollable, desde luego– de en qué consiste lo verdadero y cómo detectarlo, a partir de la cual podemos identificar por contraste lo falso. Pero esta norma no solo nos permite reconocer y comprender la falsedad, sino también cualquier variante cognitiva que simplemente no la satisfaga. Por tanto, no solo la falsedad, sino también el error y la simple insuficiencia son reconocibles y comprensibles a partir de este estándar de la verdad, o bien –dado que lo que está aquí en juego es el conocimiento metódicamente adquirido– de la verdad en cuanto que lo juzgado como verdadero constituye conocimiento.¹⁴

En segundo lugar, es posible también el camino inverso. Ya que toda comprensión de lo falso como falso, o del error como error, o de la simple insuficiencia como insuficiencia lo es solo en la medida en que se supone –aunque sea tácitamente– un estándar de la verdad, podemos descubrir, corregir, y/o desarrollar ese estándar en la medida en que seamos capaces de comprender en qué medida esto falso es falso, o este error es un error, o esto es simplemente insuficiente. Con este estándar, por tanto, tenemos un modelo de conocimiento al que podemos aspirar. Este modelo de conocimiento, en la medida en que se obtiene comprendiendo en qué medida este error es un error, ha de ser capaz de indicarnos cómo evitar ese error; o bien, este modelo de conocimiento debe ser capaz de mostrar resguardos frente a ese error. Así, la mera capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso implica de suyo nuestra capacidad de concebir un modelo de conocimiento que tenga resguardos frente a las insuficiencias que podamos detectar.

tarea de responder al escepticismo radical puede ser *secundaria* con respecto al planteamiento mismo de la investigación metódica, sin con ello caer en una actitud dogmática.

¹⁴ Se trata, por tanto, no solo de dar con la verdad, sino de comprender por qué damos con la verdad y por qué no lo hacemos cuando erramos. De ahí el vínculo entre el estándar de verdad y el modelo de conocimiento.

Hay aquí una defensa contra el escepticismo radical. Pues, los desafíos escépticos, en particular su afán de mostrar la *isostenia*, no hacen otra cosa que mostrar que lo que nosotros consideramos que es nuestro conocimiento, en realidad es insuficiente para ser catalogado como tal.¹⁵ Pero reconocer esta insuficiencia solo es posible desde un estándar que, de algún modo, tenga un índice de cómo tendría que ser un conocimiento que supere tal insuficiencia. Así, el intento escéptico por desestimar el éxito de nuestra capacidad cognitiva no hace sino reforzar nuestra confianza en ella.¹⁶

Nótese que esta defensa no consiste en refutar el escepticismo demostrando *que es posible* el conocimiento. Lo que hace, más bien, es simplemente reforzar la confianza en que *hay* una manera en que es posible el conocimiento, siendo tarea de la reflexión filosófica sobre el método averiguar cómo ella es accesible para nosotros. Después de todo, el escéptico radical (el pirrónico) no afirma ni niega nada, sino que su ejercicio está orientado no a concluir alguna proposición, sino a infundir en los otros una determinada actitud frente a la empresa de adquirir conocimiento: una desconfianza en el éxito de tal empresa.

Y que son los mismos desafíos escépticos los que refuerzan nuestra confianza en que *hay* una manera en que es posible el conocimiento, se aprecia en virtud del siguiente principio de Korsgaard 49: “it applies one of the best rules of philosophical methodology: that a clear statement of the problem is also a statement of the solution”. Así, a partir de una clara comprensión del problema –la insuficiencia de una determinada pretensión cognitiva–, tenemos ya una clara comprensión de su solución –la manera en que una pretensión cognitiva sería suficiente, aunque sin precisar cómo tal manera es accesible para nosotros.

Y que tal solución *ha de ser accesible* para nosotros, de ello también tenemos confianza, pues sería igualmente problemático que la solución que nosotros hallemos nos sea inaccesible. Es absurdo que podamos concebir claramente cómo puede conocer una entidad que no sea la humana. Esto solo es posible por contraste con nosotros, por vía puramente negativa. Hay una irremediable referencia a nuestra propia capacidad cognitiva de parte del modelo de

¹⁵ La interpretación de estos desafíos escépticos, en particular el así llamado “dilema del criterio”, la tomo del trabajo de Trisokkas 11-42. En particular, me interesa resaltar la siguiente afirmación suya: “the Pyrrhonist, then, aims rather at a psychological condition or practical behaviour than at a concluding proposition: the feeling of not wanting to go on or the actuality of not going on with scientific inquiry” (Trisokkas 21).

¹⁶ Sobre esta idea de la *confianza*, me inspiro en las reflexiones de Williams 22-29 sobre el escepticismo moral.

conocimiento. Que, después de un análisis exhaustivo, se concluya que no somos capaces de tal modelo, es solo otra manera de detectar la insuficiencia de tal modelo de conocimiento.

Así, es nuestra propia capacidad cognitiva la que se recompone de todo ataque que ella misma se haga: ella es inmune a una autodestrucción. Tanto el modelo de conocimiento como los problemas que éste pueda tener, todo ello es fruto de nuestra capacidad cognitiva. Lo cual implica que la tarea de determinar el método de la filosofía no es otra cosa que la tarea de autoconocimiento que emprende nuestra propia capacidad cognitiva.

Lo que me interesa mostrar con esta defensa es que no es necesario que un método filosófico esté diseñado de tal manera que refute al escepticismo indicándole en primer lugar que el conocimiento es posible, antes de responder la pregunta de cómo es posible. Dada la confianza en la propia capacidad cognitiva, puede simplemente responder la segunda pregunta, dando por sentada la primera sin que ello sea reflejo de una actitud dogmática.

A lo largo de esta sección no he hecho más que desarrollar el pensamiento de los dos filósofos que son el objeto de este estudio: Spinoza y Hegel. Sin embargo, lo hice sin aludir a ninguna de sus fuentes. Al hacerlo me interesaba mostrar que, a pesar de que esta investigación se centra fundamentalmente en el comentario e interpretación de dos autores (Spinoza y Hegel), ella tiene un interés sistemático más que solo exegético, interés que puede apreciarse al ver cómo el pensamiento de estos autores puede defenderse sin apelar a la autoridad de sus fuentes. Igualmente, con las referencias a otros autores me interesaba solamente indicar en qué medida el tema de esta investigación se relaciona con tales tópicos. En ningún caso mi intención fue sostener que el pensamiento de Spinoza o Hegel es idéntico al de los autores citados.

1.2 Sobre el Objetivo de esta Investigación

El objetivo de esta investigación es poder explicar un pasaje oscuro de la *PhG*. En la *PhG*, Hegel examina varias formas en que se articula el saber, las cuales son denominadas “figuras de la conciencia”. La pretensión de estas figuras de la conciencia es de ser capaz de determinar en qué consiste el saber filosófico cuando éste se ha elevado hasta ser ciencia. Así, cada figura de la conciencia es un candidato de en qué consiste la forma científica del saber filosófico. En este sentido, cada figura representa un *concepto* de lo que es el saber filosófico

científico. De este modo, en el examen de estas figuras de la conciencia lo que se evalúa es si acaso la forma en que se articula el saber –según cada figura de la conciencia–, corresponde efectivamente a lo que es el saber filosófico científico. La *PhG* es el reconocimiento continuo de la no correspondencia entre ambos.

Sin embargo, qué sea realmente el saber filosófico científico es algo a lo cual no podemos acceder de buenas a primeras. Es para nosotros aún una incógnita. Por ello, no es posible, sin más, comparar una figura de la conciencia con este saber filosófico científico para ver si la una se corresponde con la otra. Para testear una figura de la conciencia, se requiere un cierto rodeo. Todo saber puede analizarse en dos elementos: el *para sí* y el *en sí* (*PhG* 82). El saber consiste –al menos– en la relación que tiene la conciencia con algo que ella distingue de sí misma. Hecha esta distinción, el lado *para sí* consiste en lo que la conciencia proyecta sobre en qué consiste su objeto (cuál es su naturaleza). El lado *en sí* consiste en el objeto mismo, con independencia de lo que la conciencia proyecta sobre él.

El saber filosófico será científico cuando logre determinar la naturaleza de las cosas tal como ellas serían en sí mismas, sin ninguna distorsión de nuestra parte. Siguiendo el análisis anterior, el saber filosófico será científico allí donde el saber que él propone acerca del mundo sea adecuado a como el mundo es en sí. Si es posible corroborar esta última comparación, entonces tenemos un resultado positivo al testeo de una figura de la conciencia. Así, lo que cada figura de la conciencia declare como su *en sí* (esto es, lo que ella declara que es su objeto y cómo es este objeto que ella declara) es la pauta con la que es posible examinar esa figura de la conciencia y ver si acaso la forma en que ella representa que se articula el saber corresponde a como ella declara que es su objeto (*PhG* 84); esto es, de si el objeto es apto para ser conocido de esa manera o de si la forma en que el saber se articula es capaz de obtener el saber que ella misma se propone acerca de su objeto. Hay, entonces, dos comparaciones en juego: la del saber del objeto con su objeto, y en ello la del mismo saber con el saber filosófico científico.

En este contexto aparece el pasaje oscuro que me interesa explicar. El orden en el cual se examinan las figuras de la conciencia no es uno arbitrario, sino uno necesario (*PhG* 80). Hegel menciona en este respecto una conexión íntima entre la razón del fracaso de una figura de la conciencia y la determinación de cuál es la nueva figura de la conciencia a examinar:

Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen, aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an (*PhG* 85).

Lo que es claro en este pasaje es que una vez que se detecta la no correspondencia entre el saber –el lado *para sí*– y su objeto –el lado *en sí*–, lo que se debe hacer es modificar el saber para hacerlo adecuado al objeto. Así, el saber pasa a ser otro, y con ello, entra en escena una nueva figura de la conciencia para examinar si acaso su saber corresponde al objeto.

Lo que no queda claro en este pasaje es que el *objeto* también es modificado en esta experiencia de inadecuación. Es más, el objeto cambia *porque* el saber cambia. ¿Por qué tendría que cambiar también el objeto? Llega a ser incluso inentendible a primera vista por qué esto es así, sobre todo si se considera que el saber se modificó para ser adecuado *al primer objeto*, no al segundo. Ciertamente, el cambio en el objeto es lo que deja abierta nuevamente la posibilidad de la inadecuación entre el segundo saber y el segundo objeto, y así continuar la investigación en que consiste la *PhG*. Pero no queda claro en virtud de qué es necesario que, al modificar el saber, también sea modificado el objeto.

Este pasaje ha sido interpretado de múltiples maneras por la literatura secundaria. En la sección 2.2 me dedicaré a mostrar por qué ninguna de ellas ha sido suficiente como explicación de por qué, al modificar el saber para hacerlo adecuado al primer objeto, surge por ello necesariamente un segundo objeto al cual debe adecuarse el saber modificado. Por otro lado, este pasaje cumple tan solo un rol dentro del mecanismo metódico que Hegel plantea en la Introducción a la *PhG*. En consecuencia, una explicación adecuada de este pasaje oscuro es dependiente de una interpretación de los otros aspectos de este mecanismo metódico. En esa medida, el objetivo secundario de esta investigación es ofrecer una explicación satisfactoria del método que Hegel emplea en la *PhG*.

Además, cabe advertir que con esta especificación del objeto de la presente investigación no se pierde el interés sistemático que fue mencionado en la sección anterior. Pues determinar cuál es la posición de Hegel respecto a los tópicos mencionados será un paso necesario para poder explicar satisfactoriamente este pasaje oscuro. Y que la posición de Hegel sea de por sí

sistemáticamente interesante se aprecia si se considera que –en virtud del su rol propedéutico señalado en la sección 2.1– la *PhG* es un intento de investigar metódicamente con la menor cantidad de presupuestos posibles y con una clara conciencia –y, en lo posible, justificación– de los supuestos asumidos.¹⁷ Comprender cómo sería posible una empresa así es instructivo desde cualquier punto de vista, más allá de la mera exégesis.

Ahora bien, el objetivo de esta investigación no es simplemente explicar el pasaje oscuro ya mencionado. Más bien, sostengo que es posible explicar ese pasaje recurriendo a una cierta conexión que habría entre Hegel y Spinoza en torno al método y al criterio de la verdad. En este sentido, la hipótesis de la investigación es la siguiente: que, en virtud de la conexión sistemática entre Spinoza y Hegel en torno al método y al criterio de la verdad, es posible explicar satisfactoriamente el pasaje oscuro ya mencionado de la *PhG*.

Antes de cerrar esta sección, me interesa mencionar aún dos puntos. El primero tiene que ver con el alcance de lo que esta investigación pretende explicar. El pasaje oscuro en cuestión caracteriza lo que Hegel denomina *experiencia*. La *PhG*, en consecuencia, es caracterizada como “*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*” (*PhG* 88). Esto quiere decir que cada figura de la conciencia tiene la *experiencia* de la inadecuación entre su saber y su objeto, con lo cual tiene lugar el proceso recién destacado de la modificación del saber y con ello también del objeto, surgiendo así una nueva figura de la conciencia. Esto significa, a su vez, que una explicación del pasaje oscuro en cuestión está vinculada estrechamente con una explicación de *cada una* de las experiencias que tienen las figuras de la conciencia.

Lo que a esta investigación le interesa explicar es por qué el *tránsito* de una figura de la conciencia a otra debe darse de la manera en que se describe en la Introducción. En cuanto tal, es una explicación de por qué los *tránsitos en general* ocurren de la manera en que ocurren. Explicar, además, *específicamente* cada uno de los *tránsitos*, es una tarea que desborda la presente investigación. No solo porque cada *tránsito* tiene sus propias peculiaridades, sino también porque ello requeriría hacer prácticamente un comentario de toda la *PhG*. En la explicación *general* de los *tránsitos* los *tránsitos* específicos jugarán, no obstante, un rol doble.

¹⁷ Esto equivale a decir que la investigación de Hegel se plantea desde una base argumental –en lo posible- *neutra*. En virtud de esta consideración y la ofrecida en la nota 18 rechazo interpretaciones como la de Ludwig 1992, las cuales interpretan el planteamiento del método en la Introducción a la luz de qué significa para Hegel “saber absoluto”, cuestión que, en virtud del orden mismo del texto, se responde más bien al final del libro.

Por un lado, me serviré de algunos de ellos para elaborar la explicación del pasaje oscuro. Por otro lado, esto mostraría a su vez en qué medida esta explicación ha de servir como *modelo* para la explicación de cada uno de los tránsitos.

El segundo punto tiene que ver con la siguiente pregunta: ¿por qué recurrir a Spinoza? Para responderla, permítaseme primero mencionar lo siguiente. Considero que en el texto mismo de la *PhG* —específicamente, en la Introducción— no se encuentran explícitamente los elementos suficientes para poder explicar el pasaje oscuro. El texto de Hegel *por sí solo* es demasiado oscuro como para poder indicar una manera satisfactoria de entender el pasaje en cuestión. De ahí que sea necesario recurrir a otras fuentes como auxilios para nuestro entendimiento. Una posibilidad es consultar la *PhG* como un todo (no solo la Introducción) o incluso otras obras, ya sean anteriores o posteriores a la *PhG*. Si bien no creo que esta alternativa sea incorrecta, en lo posible evitaré tomar esa ruta.¹⁸ Al contrario, recurriré a otro autor (Spinoza) como auxilio a nuestro entendimiento. El propósito de este auxilio no es en ningún caso introducir elementos ajenos a la *PhG* para poder explicar el pasaje en cuestión. Más bien, su propósito es revelar lo que se halla *implícito e implicado* en el pensamiento de Hegel que es expuesto en la Introducción.

Pese a ello, no hay una respuesta robusta sobre por qué Spinoza. Los motivos son, más bien, pragmáticos. Spinoza es uno de los autores a los cuales me he dedicado lo suficiente como para ganar una comprensión medianamente acabada de en qué consiste su noción del método y del criterio de la verdad. Y es en virtud de su similitud en estos tópicos con el pensamiento de Hegel lo que lo convierte en un candidato para servir como auxilio a nuestro entendimiento. Pero podría haber otros que incluso sean mejores. Lo cual, en rigor, no es un problema para mi

¹⁸ Considero que la *PhG* puede leerse desde —al menos— dos perspectivas. Una de ellas afronta el libro tal cual éste se presenta en el orden de los capítulos (comenzando con la Introducción). La segunda afronta el libro nuevamente desde el comienzo, pero ya habiendo obtenido el conocimiento que la *PhG* como un todo ofrece. Esta doble perspectiva permite entender de doble manera los pasos argumentales que Hegel da a lo largo de la obra, siendo ambas maneras correctas pese a atender a razones distintas. Un buen ejemplo de contraste entre estos dos puntos de vista es la diferencia entre la perspectiva adoptada en esta investigación y la perspectiva adoptada por von dem Bussche 2022. Ambas investigaciones ofrecen una interpretación del paso argumental del cuarto párrafo de la Introducción. No obstante, la segunda recurre a la noción de “vida” para caracterizar el tipo de unidad característica del saber filosófico científico, mientras que la primera reusa de recurrir a tal noción. Esto se debe simplemente a lo siguiente: que la forma de unidad del saber filosófico científico sea tal es un resultado que se obtiene a lo largo de la investigación en que consiste la *PhG*; por tanto, esa información no está disponible para un lector no iniciado. En virtud de ello, desde la perspectiva del no iniciado no puede ser ésa la razón por la cual hay que aceptar el paso argumental del cuarto párrafo de la Introducción. Sin embargo, ello no quiere decir que esa razón sea incorrecta. Todo hegeliano experimentado debe admitir que, de hecho, el saber filosófico científico tiene una estructura orgánico-vital.

elección. Pues el recurso a Spinoza no lo hago por el autor mismo, por quién haya sido Spinoza ni qué influencia pudo tener en Hegel. Lo que me interesa de Spinoza no es su persona, sino su pensamiento. Pero tampoco me interesa su pensamiento como algo dado, sino como una herramienta para pensar más allá.

En filosofía siempre estará el deseo de comenzar todo desde cero. El problema con tal perspectiva es que subestima la dificultad del pensamiento. Es realmente una tarea titánica lograr construir un sistema filosófico que tenga buen potencial explicativo y se halle asegurado por métodos robustos. Los prejuicios, la falta de creatividad e incluso la simple fatiga nos colocan siempre ante el abismo de caer en el peor estado de todos: estar en lo incorrecto sin poder darnos cuenta de que erramos. Un gran auxilio para estos males es la historia de la filosofía.¹⁹ De este modo, los filósofos de antaño nos sirven como instancias de pensamientos, como herramientas que nos permiten pensar con mayor facilidad sobre un tema, para así obtener una comprensión más robusta de él.

Ese es el estatus que tiene Spinoza como auxilio para nuestro entendimiento. Se trata simplemente de un medio para pensar y comprender más a fondo lo mismo que Hegel está pensando en la Introducción a la *PhG*. Bien puede haber varios otros autores que califiquen para el mismo fin. Pero eso no será problemático para mi elección siempre y cuando sea posible, mediante este recurso a Spinoza, explicar satisfactoriamente el pasaje oscuro en cuestión. La misma respuesta vale también para la pregunta de por qué Hegel. El interés sistemático es potenciado por el interés exegético.

1.3 Sobre el Método de esta Investigación: ¿Qué es una Conexión Sistemática?

Tal como lo establecí en la sección anterior, la hipótesis defendida en esta investigación es la siguiente: que, en virtud de la conexión sistemática entre Hegel y Spinoza en torno al método y al criterio de la verdad, es posible explicar el pasaje oscuro de la *PhG*. Un punto crucial de esta investigación es, entonces, lograr establecer que hay tal conexión sistemática entre ambos autores. Por tanto, para describir el método de esta investigación, es necesario establecer cómo

¹⁹ Sobre el potencial de la historia de la filosofía para el distanciamiento de los propios prejuicios, véase Placencia 2020.

es obtenida tal conexión, cuál es su naturaleza y por último en qué medida ella puede servir para explicar un pasaje determinado de la *PhG*.

Para aclarar la naturaleza de esta conexión y cómo es obtenida distinguiré entre lo que denomino “conexión sistemática” y “conexión histórica” entre dos autores. Al llamar a la segunda conexión “histórica” quiero enfatizar tres cosas. En primer lugar, que lo conectado y la conexión misma revisten el carácter de ser “hechos” que *ocurrieron efectivamente en el pasado*. En segundo lugar, que, en virtud de lo anterior, tal conexión se interesa en determinar qué pensamientos tuvo un autor en su mente al momento de escribir su obra. Finalmente, que es inherente a este tipo de conexión entre autores el que siga una determinada dirección, a saber, la dirección del tiempo. De tener rendimientos explicativos, éstos también son unidireccionales, siguiendo el orden del tiempo.

El ejemplo paradigmático de una conexión histórica es la determinación de la influencia de un autor sobre otro. Así, por ejemplo, podría plantearse la misma hipótesis de esta investigación bajo la forma de una influencia del pensamiento de Spinoza sobre el método y el criterio de la verdad en el pensamiento de Hegel al momento de redactar la *PhG*, en particular el pasaje oscuro en cuestión. De haber sido planteada así, la investigación se regiría por los requerimientos que tiene este tipo de conexión para garantizar su objetividad. Se requeriría examinar cuál es la opinión que Hegel tenía de Spinoza sobre estos temas, determinar si acaso leyó con atención los pasajes de Spinoza en los que éste desarrolla estos temas, y por último identificar alguna “criptoreferencia” que nos permita sostener que, al momento de redactar la *PhG*, Hegel tenía en mente a Spinoza.

Ninguno de estos requerimientos puede satisfacerse si se tiene en cuenta el material –lo “dado”– que disponemos. Tal como Maxwell 2012 lo muestra con un listado de las referencias a Spinoza en las obras de Hegel, en ningún lugar se encuentra una referencia a las reflexiones de Spinoza sobre el método²⁰ y el criterio de la verdad. En ningún lugar Hegel se refiere al *TIE* y

²⁰ Al respecto, hay múltiples críticas al método “geométrico” que Spinoza adopta en la *Ética*. Sin embargo, éste no es el método que Spinoza desarrolla en el *TIE*, en el cual recae mi interés. Por lo demás, los comentaristas de la relación entre Hegel y Spinoza han hecho notar que, en lo que concierne al método, pareciera ser simplemente que Hegel no entendió a Spinoza. Ejemplos son: Macherey 22, Maxwell 2012 107-11, Errol Harris 225 y Yovel 48. Nadler 39 distingue, por otro lado, entre el método de exposición de su pensamiento (el “orden geométrico”) y el método de descubrimiento. Otros autores han enfatizado que la *Ética* no es un tratado estrictamente geométrico o que hay una forma de argumentación subyacente al orden geométrico (ej: Curley 1988, Aaron Garrett 2003 y Renz 32-6).

esto da pie, según Maxwell 2012 111, para afirmar que Hegel probablemente nunca leyó ese tratado.²¹ De este modo, la situación es la peor imaginable para una investigación sobre la influencia de Spinoza en Hegel sobre estos tópicos, pues Hegel probablemente no leyó el *TIE* de Spinoza ni tampoco se refiere a sus reflexiones sobre el criterio de la verdad, repudia abiertamente su método geométrico empleado en la *Ética* y también hay buenas razones para pensar que Hegel sencillamente no entendió a Spinoza en lo que respecta al método.

El escenario es diferente en el caso de una conexión sistemática. Para comprender en qué consiste esta conexión, téngase en cuenta el siguiente principio hermenéutico kantiano:

Ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn so gar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte (A314/B370).

¿Cómo puede ser posible entender a un autor mejor de lo que él se entendió a sí mismo? Una opción es entender esta tarea como aquella en la cual buscamos descifrar los pensamientos “inconscientes” de un autor, cual detective indagando sobre las intenciones ocultas de un agente, ocultas incluso para el agente mismo. Sin embargo, el conocimiento que se gana aquí es el conocimiento de una persona en particular. Otra opción es, por ejemplo, examinando la consistencia de todas sus afirmaciones, comprender que hay algunas que simplemente van contra el espíritu general de su pensamiento; o extraer algunas consecuencias que el autor mismo no extrajo. El conocimiento que se gana aquí ya no es el de una persona particular, sino el conocimiento sobre aquello que el pensamiento en cuestión intenta explicar.

La diferencia entre estas dos opciones repercute en las dos maneras en que puede ser concebida una obra filosófica. Por un lado, ella puede considerarse como el conjunto de

²¹ Esto mismo ha provocado que la relación entre la noción de método desarrollado por Spinoza en el *TIE* y la noción de método en Hegel haya quedado prácticamente inexplorada. Lo más que podemos encontrar son afirmaciones como la de Yovel 38 de que Hegel no se percató de que Spinoza en el *TIE* fue su mayor precursor en el rechazo de un método *a priori* para la filosofía. Por otra parte, la relación que la filosofía hegeliana tendría con la doctrina spinozista de que “veritas norma sui et falsi est” (E 2p43s) –crucial para los propósitos de esta investigación– solo ha sido tematizada por Ferrarin 2019 79 y 167. Él la emplea para resaltar el hecho de que, para Hegel, la verdad se constituye en su referencia a lo falso: ella debe mostrar en sí misma la nulidad de lo falso; esto es, lo falso es un momento integral de la verdad. En cambio, mi propósito es destacar la función que tendría esa tesis en la concepción del método que Hegel desarrolla en la *PhG*.

pensamientos que habitaron la mente de un individuo en cierto momento de la historia humana. Por otro lado, ella puede considerarse *meramente* como el intento de explicación de un aspecto de la realidad. Es este segundo sentido el que nos permite “entender mejor a un autor que él a sí mismo” de un modo fructífero para la filosofía como disciplina que aspira a un conocimiento riguroso de ciertos aspectos de la realidad.

En cuanto intentos de explicación de un aspecto de la realidad, bien puede ser que dos obras coincidan en el problema al que se enfrentan y en la solución que plantean.²² A tal tipo de conexión entre el pensamiento de dos autores la llamo “sistemática”. Me interesa destacar tres características de este tipo de conexión. En primer lugar, a una conexión sistemática le es indiferente qué es lo que de hecho tuvo en su mente un autor al momento de escribir su pensamiento.²³ Lo que le interesa es, más bien, el pensamiento mismo. Lo conectado aquí son meramente intentos de explicación de la realidad, los cuales pueden ser *los mismos* con independencia de quién los piensa.

De esto se sigue, en segundo lugar, que lo conectado y la conexión misma no tienen el carácter de ser un hecho que haya ocurrido en algún momento de la historia humana.²⁴ Pues es indiferente *cuándo* hayan tenido lugar tales intentos de explicación de la realidad. Lo importante es meramente que se pueda apreciar en qué medida tales intentos de explicación de la realidad son los mismos. Esto nos lleva, en tercer lugar, a destacar el aspecto *atemporal* de esta conexión. A esta conexión le es indiferente la dirección del tiempo.

Como se ve, la conexión sistemática es inmune a las dificultades antes mencionadas de las que era presa la conexión histórica. Lo decisivo es concebir sus filosofías como intentos de explicación de ciertos aspectos de la realidad: en este caso, el método y la naturaleza del conocimiento filosófico científico. Hasta ahora he tratado la conexión sistemática como si se

²² Marion 32, en su defensa a la objeción que se plantea en la última página de su introducción, se acerca en su tratamiento de la relación entre Aristóteles y Descartes en el contexto de las *Regulae* a lo que aquí estoy llamando “conexión sistemática”.

²³ De este modo, me es indiferente si Hegel tuvo o no a Spinoza en su mente al momento de redactar la *PhG*. Y en el caso en que no lo haya tenido en mente, entonces puede decirse que, de ser exitosa esta investigación, habré comprendido a Hegel mejor de lo que él se comprendió a sí mismo. Igualmente, hay aquí también una limitación de lo que a esta investigación le interesa explicar. Si llegara a ser el caso que Hegel tenía en mente *otra cosa* que lo que, según esta investigación, está *implícito e implicado* en su Introducción a la *PhG*, entonces tendremos que concluir que Hegel no se entendió a sí mismo y pensó en contra de su propia intención.

²⁴ Una conexión sistemática sí tiene el carácter de “hecho” en el sentido de que designa algo *que es*; pero no en el sentido de que designa algo que *ocurrió en algún momento*.

tratara de una *identidad* entre las soluciones propuestas por estos intentos de explicación. Pero ello no es necesariamente así. Es más, para el caso de la presente investigación, se tratará tan solo de una cierta *similitud*.

Sin embargo, los parámetros para establecer una conexión sistemática se mantienen: el problema al cual ambos autores se enfrentan debe ser *el mismo*; y la solución que ambos autores ofrezcan para tal problema debe ser –al menos– *similar*. De este modo, la primera tarea de esta investigación es determinar hasta qué punto el problema metódico al cual se enfrenta Hegel en la *PhG* es *el mismo* al que se enfrenta Spinoza en sus escritos. Ahora bien, dado que la filosofía de Spinoza no es idéntica a la filosofía de Hegel, es necesario que haya una diferencia en el resultado final al que ambos filósofos llegan como respuesta al mismo problema metódico. De ahí que sus soluciones sean *similares*, mas no idénticas.

Pero la similitud también exige un parámetro. Para que la conexión sistemática pueda tener rendimientos explicativos, se requiere de una *continuidad* en la similitud de sus soluciones. El rendimiento explicativo de esta conexión tiene la siguiente estructura: ambos autores tratan de explicar lo mismo. Además, sus explicaciones, como todos coherentes, guardan un vínculo con otros pensamientos. En virtud de este vínculo es posible la explicación: gracias a la conexión sistemática, podemos asumir lo dicho por un autor en el pensamiento del otro autor, aun cuando este último no lo mencione explícitamente. Se trataría de aquellos elementos *implícitos* e *implicados* en su intento de explicación de la realidad, elementos cuyo descubrimiento es facilitado por al recurso a otro autor.

En este contexto el peligro a evitar es el siguiente: que la diferencia en las soluciones obedezca a elementos idiosincráticos de cada autor, los cuales, dado que no son compartidos por ambos autores, marcarían un punto de inflexión en la conexión sistemática. Tales elementos idiosincráticos no nos permitirían suponer lo dicho por un autor en el otro autor aun cuando este último no lo mencione explícitamente. En el caso de la presente investigación, la continuidad queda asegurada por la siguiente estructura: se mostrará que la solución que ofrece Spinoza fracasa por un problema que es –en algún grado– reconocido y superado por Hegel.

Este esquema de fracaso y superación permite caracterizar a ambas soluciones como diferentes (pese a su similitud), sin que ello responda a elementos idiosincráticos de cada autor, sino que más bien responde a un aspecto de aquello que ambos intentan explicar (en este caso:

el método y la naturaleza del conocimiento filosófico científico). Esto determina una segunda tarea para esta investigación. Encontrar una falencia en la solución que propone Spinoza, la cual es –en cierto grado– reconocida y superada por Hegel.

Finalmente, la conexión sistemática exige también un parámetro para su objetividad. Para ser capaz de explicar un determinado pasaje de la *PhG*, la conexión sistemática debe ser objetiva. Esto quiere decir que tal conexión sistemática requiere de una lectura *honest*a o *fiel* a los autores mismos, oponiéndose con ello a una lectura *constructiva* de los mismos. Con ello, se evita el peligro de que tal conexión sea antojadiza. Una lectura fiel al autor mismo se orienta por los requerimientos clásicos de una interpretación: lectura detallada y atenta de las fuentes, no introducir nada que no se pueda acreditar mediante evidencia textual o apelando a razones sistemáticas que el autor no menciona pero que él pudo suponer en el lector, discusión con interpretaciones alternativas y ponderación de la evidencia, etc.

Este parámetro de objetividad determina una tercera tarea. Para establecer la conexión sistemática entre ambos autores, es necesario *en un primer momento* una exposición independiente de cada autor. Solo así se dará correctamente el primer paso para establecer la conexión sistemática. En un segundo momento, habiendo establecido los puntos de contacto entre ambos autores, sobre los cuales se asienta la conexión sistemática, estamos autorizados a exponer conjuntamente el pensamiento de ambos autores. Justamente en este segundo momento consiste el rendimiento explicativo de tal conexión.

Antes de cerrar esta sección, me interesa aclarar dos puntos. En primer lugar, no hay un criterio claro para determinar hasta dónde exponer el pensamiento de un autor. Lo único que puede decirse al respecto, es que hay que exponer el pensamiento de un autor hasta donde sea pertinente para establecer esta conexión sistemática. Pero lo “pertinente” puede ir desde lo estrictamente necesario hasta aquellos detalles que, si bien no son necesarios, sí ayudan a hacerse con una mejor comprensión de los temas en cuestión.

En segundo lugar, los rendimientos explicativos que puede tener una conexión sistemática no tienen una dirección determinada. La dirección de explicación no es inherente a la conexión misma, sino a la finitud de nuestro intelecto y a las facilidades que éste tiene. Que nos sea más fácil entender a Hegel a partir de Spinoza, no es algo que establezca la conexión sistemática, sino que ella simplemente lo *permite*. Es un *rendimiento* de la conexión el que ella

sea explicativa. Pero la dirección no viene determinada por la conexión, sino por las circunstancias particulares de nuestro entendimiento. Recuérdese aquí que la conexión es *atemporal*. Esto también posibilita que la dirección de explicación sea también la inversa.

Una consecuencia importante de este hecho es que bien puede haber, a fin de cuentas, un círculo en la explicación, sin que ello sea problemático. Podemos servirnos de Spinoza para entender mejor a Hegel, pero esta mejor comprensión de Hegel puede servirnos para tener una aún mejor comprensión de Spinoza, y así. El círculo aquí consiste en que no hay un inicio claro de este proceso. Bien pudo comenzar por Hegel para entender a Spinoza; o incluso pudo comenzar con el percatarse de la similitud que ambos filósofos tienen respecto a los métodos que emplean. Nuevamente, “das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen” (SZ 153). Mientras que el primer momento de esta comprensión se obtenga a partir de una exposición independiente de ambos autores, no hay temor en aceptar que la dirección explicativa de la conexión sistemática sea bidireccional.²⁵

Tal como ha sido desarrollado hasta aquí, el método de esta investigación –establecer una conexión sistemática entre ambos autores– consiste en una indicación heurística acerca de cómo *procede* la investigación. En contraste con esto, los *resultados* de tal investigación podrían ser defendidos sin alusión al procedimiento con el que se los obtuvo (de ahí que, en rigor, la elección de Spinoza –y de Hegel– obedezca solo a motivos pragmáticos). Este escrito, como trabajo de tesis, presenta los resultados de una investigación *ya realizada*. Pese a ello, una de las metas que me propuse en esta investigación es lograr que el escrito mismo sea un reflejo de lo que él mismo trata. De ahí que la caracterización del método, de lo que se trata en esta investigación y del interés que ello tiene tenga un lugar tan prominente a lo largo de toda la investigación.²⁶

²⁵ En rigor, es posible entrar correctamente al círculo en cualquier momento de la investigación. Pues, dado que a la conexión sistemática le interesan las obras filosóficas solo como intentos de explicación de la realidad, independiente de quién realizó tales intentos, siempre será posible –al menos hasta donde la evidencia textual o las razones sistemáticas lo permitan– reconstruir el pensamiento de un autor de manera independiente, aun cuando se haya llegado a tal reconstrucción con ayuda del pensamiento de otro autor.

²⁶ Tal como ha sido explicada aquí, la conexión sistemática tiene cercanías con –pero en última instancia difiere de– los géneros de *historiografía de la filosofía* propuestos por Rorty 1984. Se acerca a la reconstrucción histórica en que pretende retratar (en primera instancia al menos), el pensamiento de cada autor de manera aislada, por sí solo y de manera fiel a él; pero se aleja de ella en que no está condicionada por un momento del pasado ni por un lenguaje técnico situado históricamente. Se acerca a la reconstrucción racional en que pretende poner a los filósofos en diálogo con filósofos de otra época, y que ello sea incluso valioso para la nuestra; pero se aleja en que no pretende corregir ni purificar el pensamiento de Spinoza o Hegel (al igual que rechaza una reconstrucción anacrónica de los mismos) y en que solo puede haber *una* conexión sistemática correcta (Rorty 54). Se acerca a la *Geistesgeschichte* en que ella busca “traducir” el lenguaje de los autores a un lenguaje común; pero se aleja en que asume de antemano

1.4 Qué es un Criterio Interno de la Verdad y Cuándo lo empleamos.

Lo que me interesa en esta investigación es desarrollar nuestra comprensión sobre una determinada herramienta que permite a su vez desarrollar métodos filosóficos en virtud de cómo ella es aplicada a los distintos ámbitos de investigación en filosofía. Esta herramienta es lo que llamo “criterio interno de la verdad”. En esta sección me dedicaré a explicar qué entiendo por un criterio interno de la verdad y cuándo empleamos tal criterio.²⁷

En primer lugar, hay que notar la distinción entre definición y criterio. Una definición nos indica *qué es* algo; o bien, delimita el *ámbito de entidades* a las cuales aplica un determinado predicado. Existen varios tipos de definiciones. Por un lado, están las definiciones reductivas, las cuales descomponen un concepto y lo definen en términos de condiciones separadamente necesarias y conjuntamente suficientes. Así, se ha pretendido, por ejemplo, definir “conocimiento” en términos de “creencia verdadera justificada”. De este modo, a cualquier ítem del mundo que sea conocimiento le corresponden esas tres características; de no poder tener tales características (ej: un mueble), entonces no es parte del ámbito de lo que puede ser conocimiento. Por otro lado, están las definiciones por género próximo y diferencia específica, las cuales ofrecen una comprensión de *en qué consiste* lo definido a partir de un concepto que lo englobe (un predicado que le corresponde al concepto definido y también a otros), y otro concepto que lo individualice (un predicado que permita distinguir al concepto definido de los otros conceptos con los cuales comparte predicados).

En ambos casos, se trata de determinar *qué es* algo. Mediante las definiciones, ganamos una comprensión acerca de la naturaleza de lo definido. En cambio, un criterio nos indica *cuándo* un determinado ítem del mundo cae bajo una determinada definición. Nosotros podemos entender claramente en qué consiste una pregunta, afirmación o exclamación en nuestra lengua materna y, sin embargo, hallarnos varias veces en dificultades para determinar si una determinada expresión lingüística es una pregunta, afirmación o exclamación. Otro ejemplo es

que los filósofos y temas en cuestión caen bajo el sentido honorífico de “filosofía”. Finalmente, la conexión sistemática no consiste ni en una doxografía ni en una historia intelectual.

²⁷ Pese a que lo tematizado en esta investigación es el criterio interno de la verdad en Spinoza y en Hegel, en realidad ninguno de ellos utiliza esta expresión. Recorro a tal expresión porque considero que el concepto que ella denota nos permite entender de mejor manera qué es lo que ambos autores están proponiendo. Con ello, sin embargo, no estoy distorsionando el pensamiento de estos autores, lo cual podrá apreciarse mediante un contraste entre lo aquí dicho y las interpretaciones de los autores en cuestión en los capítulos 3 y 4.

el siguiente: una enfermedad es diagnosticada mediante síntomas, pero los síntomas no definen en qué consiste la enfermedad, sino que son solo un medio para identificar cuándo estamos en presencia de tal enfermedad. Estar enfermo de COVID-19 no consiste en tener fiebre, perder el sentido del gusto, tener dolor corporal, dificultad para respirar, etc. Más bien, consiste en que un determinado virus (SARS-CoV-2) afecta nuestro sistema inmune de un determinado modo.

A diferencia de la definición, mediante un criterio no ganamos mayor comprensión acerca de la naturaleza de algo. Tan solo nos volvemos capaces de identificar casos de una regla. Con todo, hay una relación de dependencia entre el criterio y la definición: si no sabemos nada acerca de en qué consiste ser *X*, entonces seremos incapaces de determinar cuándo estamos en presencia de un *X*.²⁸ Pero lo inverso no es necesario: que solo podamos comprender qué es *X* si podemos identificar un ejemplar. Si bien tampoco es necesario que el criterio se obtenga solo a partir de la definición, si ganamos una mejor comprensión de la definición, seremos capaces de hacernos con un mejor criterio para identificar sus casos.

En segundo lugar, este criterio es uno acerca de la verdad. Esto significa que él nos permite indicar cuándo estamos en posesión de la verdad y cuándo no. No es necesario que el criterio indique esto con absoluta seguridad, de igual modo que los síntomas no indican con absoluta certeza cuál es la enfermedad en cuestión (en el contexto del COVID-19, un PCR sería un criterio que provee más seguridad que la mera sintomatología sobre si alguien padece o no la enfermedad). El grado de seguridad provisto por el criterio varía dependiendo del ámbito en cuestión y de su justificación. Por ejemplo, la lógica nos provee de un criterio cierto aunque meramente negativo de la verdad: nos indica qué razonamientos no constituyen un conocimiento. Pero no dicen nada respecto de cuándo sí estamos en presencia de la verdad.

En tercer lugar, el criterio de la verdad es *interno*. Para comprender este punto, téngase en cuenta dos cosas: por un lado, “interno” está en una relación de oposición a “externo”, la cual se ve reflejada en la oposición entre el “pensamiento” y lo “dado”; por otro lado, “interno/externo” refiere a algo respecto de lo cual algo es interno o externo: el pensamiento. Puesto así, un criterio de la verdad es externo cuando su capacidad para indicarnos cuándo estamos en presencia de la verdad (o falsedad) consiste en su remisión a “lo dado” y a una constatación de esto “dado” que nos topamos en nuestra interacción con el mundo. En cambio,

²⁸ Con esto afirmo que la definición es anterior al criterio tanto lógicamente como en el orden del conocimiento.

un criterio de la verdad es interno cuando su capacidad para indicarnos cuándo estamos en presencia de la verdad (o falsedad) consiste en su remisión a algo que va *más allá* de lo “dado”. Esto más allá es captado por nuestro pensamiento. Así, el criterio es *interno* al pensamiento.

Ahora bien, el esquema es un poco más complejo, dado que en rigor hay un continuo en la oposición entre interno y externo. Esto quiere decir que –al menos– en la mayoría de los criterios de la verdad hay tanto un aspecto interno como externo; es decir, hay remisión tanto a lo “dado” como a algo más allá de lo “dado” para la identificación de un caso de la verdad (o falsedad).²⁹ De este modo, llamo “externo” a un criterio de la verdad cuando su eficacia en la identificación de un caso de la verdad (o falsedad) depende mayoritariamente en su remisión a lo “dado” y a una constatación de esto “dado” que nos topamos en nuestra interacción con el mundo. En cambio, lo llamo “interno” cuando su eficacia en la identificación de un caso de la verdad (o falsedad) depende mayoritariamente en su remisión a algo que va *más allá* de lo “dado”. Permítaseme explicar esto con ejemplos.

Ante el juicio “ahora está lloviendo”, uno puede intentar corroborar si ello es verdad saliendo de su casa y observando si acaso está lloviendo o no. En este caso, lo que nos indica si acaso es verdad o no que “ahora está lloviendo” es un estado del mundo que podemos observar. De este modo, es aquí lo “dado”, tal cual como nos encontramos con ello en el mundo, lo que sirve como criterio de la verdad. Tal criterio es, por tanto, externo. En la conducción de un experimento científico, el criterio de la verdad (o falsedad) también es –a pesar del rol activo de nuestro pensamiento en la formulación del experimento y en la teoría que lo hace digno de llevar a cabo– en última instancia externo, pues consiste en algún resultado observable, al cual también podrían llegar otros si replicaran el experimento.

Uno puede considerar que la Historia, en cierto modo, también se basa en criterios externos de la verdad: toma sus “datos” de lo que los registros del pasado nos cuentan. No obstante, hay que hacer una importante precisión. Recogeré aquí la descripción que Bloch 2001 desarrolla sobre el oficio del historiador. El punto principal es que el material de la historia no

²⁹ Queda abierta la cuestión de si los extremos de este continuo son alcanzables o no; es decir, de si puede haber un criterio *puramente* interno o externo. Que esto último sea posible depende de si puede darse una observación *pura* de interpretaciones, cosmovisiones, etc. nuestras. Un ejemplo de lo primero podría ser la lógica.

consiste tanto en los registros que el pasado *ha querido* legarnos; sino más bien en lo que estos mismos registros *nos informan* sin haberlo querido.

Se trata de interrogar lo “dado” por el pasado a nosotros para extraer de él la información que nos interesa, siendo esta información extraída de forma más segura (esto es, objetiva), cuando nos ha sido legada involuntariamente. Por ejemplo, Bloch se dedicó a leer las biografías que en el medioevo se hacían de los santos. Ciertamente, él reconoce que al menos tres cuartas partes de lo narrado es falso. Lo interesante de este tipo de documentos no es lo que nos dicen acerca de los santos, sino lo que nos dicen acerca de los modos de pensar y vivir de la época (Bloch 86). De este modo, “en nuestra inevitable subordinación al pasado, siempre condenados a conocerlo exclusivamente por sus huellas, nos hemos por lo tanto liberado de algo: hemos conseguido saber de él mucho más de lo que había tenido a bien darnos a conocer” (Bloch 86).

Según Bloch, toda investigación histórica se lleva a cabo mediante huellas:

¿Qué entendemos, en efecto, por documento sino una “huella”, es decir la marca de un fenómeno que nuestros sentidos pueden percibir, pero imposible de captar en sí mismo? Poco importa que el objeto original resulte por naturaleza inaccesible a la sensación” (Bloch 79-80).

El objeto de la investigación histórica es reconstruido mediante tales huellas. Para esta reconstrucción, sin embargo, es necesario por un lado extraer la correcta información acerca de estas huellas. Aquí es donde retornamos a la idea inicial: lo crucial es saber interrogar las huellas, para que así éstas nos muestren no lo que ellas querían decirnos, sino lo que ellas nos dicen sin haberlo querido. Pero, por otro lado, también se requiere de un horizonte de sentido³⁰, en virtud del cual adquiera significado el curso de la interrogación. Por ejemplo,

No basta con constatar el engaño. Hace falta descubrir sus motivos, aunque solo fuera para mejor desenmascararlo. Si subsiste alguna duda en cuanto a sus orígenes, siempre quedará en el engaño algo que resiste al análisis y, por ende, solo se le probará a medias. Ante todo, una mentira, como tal, es a su manera un testimonio (Bloch 107).

Pero con este horizonte de sentido no se hace otra cosa que anticipar cuál es la estructura del objeto a reconstruir, y el examen consiste en nada más que en esclarecer si acaso mediante este

³⁰ Por “horizonte de sentido” entiendo el marco de remisiones que nos permiten comprender aquello que resalta. En el caso del engaño, su horizonte de sentido es, por ejemplo, que no hay engaños no intencionales, y que hay ciertas cosas por las que es razonable esforzarse en engañar y otras no, que hay algo valioso que se quiere adquirir mediante el engaño, etc.

horizonte de sentido el objeto reconstruido llega a ser inteligible para nosotros en virtud de la información que sus huellas pueden ofrecernos.

En el proceso recién descrito está operando un criterio interno de la verdad. Pues, por un lado, lo que nos permite indicar la adecuación o inadecuación de un conocimiento histórico no es, sin más, lo “dado” por el pasado. Esto “dado” tiene el estatus de *huella*. Es en realidad lo que nuestro intelecto reconstruye como su objeto, mediante estas huellas, lo que nos permite indicar la adecuación o inadecuación de un conocimiento histórico. Con este recurso a un criterio interno de la verdad, las investigaciones históricas son capaces de conocer mucho más de lo que lo permite la mera recolección de lo que nos es “dado” por el pasado. En este sentido, las palabras de Bloch 86 retratan perfectamente cuál es el fin del uso de un criterio interno de la verdad: “pensándolo bien, es un gran desquite de la inteligencia sobre lo dado” (Bloch 86).

Otro ejemplo del uso de un criterio interno de la verdad es esta misma investigación. En este respecto, la oposición entre criterio interno y externo queda retratada por la distinción entre conexión sistemática y conexión histórica entre dos autores. En el caso de la segunda conexión, lo que nos indica la verdad o falsedad de ella son en última instancia las fuentes mismas; es decir, la evidencia textual que podemos recoger de lo que los autores nos legaron. Sin embargo, tal como lo mencioné antes, para el caso de la presente investigación carecemos de toda evidencia textual concerniente a la influencia que Spinoza podría haber tenido en Hegel al momento de escribir la *PhG*, relativa a los tópicos del método y el criterio de la verdad. Pese a ello, hay en la formulación de en qué consiste una conexión sistemática y cómo ella puede ser establecida metódicamente un “desquite” de nuestra inteligencia sobre esa falta de lo “dado”. Lo “dado”, en este caso, consiste meramente en el pensamiento de Hegel que se refleja en la Introducción a la *PhG*. Pero este pensamiento ha de ser *reconstruido* en lo que éste tiene de *implícito* e *implicado*, con el auxilio del horizonte de sentido que nos provee la filosofía de Spinoza.

Con la explicación hecha hasta aquí, la noción de “criterio interno de la verdad” se tornó lo suficientemente amplia para abarcar varios casos en distintas disciplinas que buscan un conocimiento riguroso. No obstante, pese a que esta explicación es aún general, ella me sirve para enfatizar tres características del “criterio interno de la verdad” a las que volveré más adelante: que en su empleo estamos ante una *reconstrucción del objeto* de conocimiento que responde a un *horizonte de sentido* que es *proyectado* por nuestra inteligencia. En lo que sigue

de esta sección, trataré de precisar más lo que en particular en esta investigación se entenderá por “criterio interno de la verdad”.

En primer lugar, el criterio interno de la verdad, cuya comprensión en cuanto herramienta para elaborar métodos será desarrollada en esta investigación, ha de ser un criterio *positivo* de la verdad. Si bien se pretende que tal criterio sea capaz de indicarnos cuándo estamos en presencia de lo falso, se pretende también que sea capaz de indicarnos cuándo estamos en presencia de la verdad. Que pueda servir para cumplir ambos roles tiene que ver con que somos capaces de distinguir lo verdadero de lo falso solo es posible en virtud de una cierta comprensión previa de en qué consiste la verdad y el contraste que lo falso tiene con ella; es decir, tenemos de antemano una cierta comprensión –aunque sea muy vaga– acerca de qué debería satisfacer un determinado conocimiento nuestro para ser verdadero.

En este punto declaro la segunda peculiaridad. En esta investigación, se trata de un criterio interno de la verdad que se obtiene mediante la construcción, reconstrucción, elucidación y/o descubrimiento de esta comprensión previa de en qué consiste la verdad. Se trata de la ejecución de dos tareas: por un lado, la de determinar cuál es el criterio de la verdad; pero por otro lado esta tarea está subordinada a la tarea de determinar en qué consiste la verdad, tal que ella pueda tener tal criterio. Pero a esto se suma también una tercera tarea: la de determinar qué tipo de definición es la adecuada para captar qué sea la verdad.

Pero la relación entre la definición y el criterio de la verdad también tiene una característica peculiar. Se pretende que sea posible, *solo* a partir de la definición de la verdad, extraer el criterio interno positivo adecuado a ella. Hasta qué punto algo así sea posible, es parte de lo que se examinará en esta investigación. Recuérdense aquí que pueden darse *grados* en la seguridad con la que un tal criterio puede indicarnos cuándo estamos en presencia de la verdad. El grado al cual es aceptable alcanzar para tal criterio puede describirse de la siguiente manera: *X* es verdadero conforme a nuestro mejor saber; o bien que *X* sea falso se enfrenta a nuestro mejor saber.³¹ Esto mismo puede describirse también del siguiente modo: en la expresión “criterio interno *de* la verdad” tiene lugar tanto un genitivo subjetivo como objetivo. Por un lado, se trata de un criterio que nos indica qué cosas son verdaderas. Por otro lado, se trata de un

³¹ Con la expresión “nuestro mejor saber” incluyo lo siguiente: nuestra comprensión acerca del mundo, lo “dado” con lo que nos encontramos en nuestra interacción con el mundo y nuestra comprensión acerca de la naturaleza y alcance de nuestra capacidad cognitiva.

criterio que emana solo a partir de una determinada concepción de qué es la verdad. En este sentido, es un criterio que la verdad se pone para ella misma.

En cuarto lugar, en esta investigación el criterio de la verdad tiene un vínculo estrecho con el desarrollo de métodos filosóficos. Tal vínculo consiste en lo siguiente. Al determinar en qué consiste la verdad y cuál es el criterio adecuado a ella se elabora una *norma* de la verdad. Pero en esto mismo se determina también cuál es el procedimiento que se debe seguir para satisfacer esa norma. Ahora bien, esa norma –por lo dicho en la sección 1.1– no puede ser elaborada con anterioridad a la investigación misma. Al contrario, esa norma ha de ser elaborada con atención a *ejemplos*, ya sea para defenderlos, desecharlos y/o corregirlos. De ahí que el método que se desarrolle varíe dependiendo del ámbito de objetos y del modo en que tal criterio se aplique a ellos.

De esta cuarta peculiaridad se sigue que, en rigor, estamos ante una relación triple: no se trata solo del *criterio* de la verdad. Tampoco se trata solo de la capacidad que tendría nuestra comprensión de *en qué consiste la verdad* de proveernos de un criterio interno positivo para ella. Se trata, a fin de cuentas, determinar hasta qué punto, *en* la pretensión de nuestra inteligencia de *conocer un determinado objeto*, la *comprensión de en qué consiste la verdad* subyacente a esta pretensión de nuestra inteligencia es capaz de proveernos por sí sola de un *criterio* interno positivo de la verdad.

Con esto regreso a los rasgos destacados en la caracterización general del criterio interno de la verdad. En virtud del empleo de un criterio interno de la verdad –en el sentido estrecho recién caracterizado– es posible una *anticipación* del horizonte de sentido que nos permite reconstruir el objeto que se pretende conocer. Este horizonte de sentido, para el caso específico del tema y objeto de esta investigación, es la *estructura ontológica* de su objeto.³²

³² Aquí reposa la razón por la cual caractericé los métodos que esta herramienta permite desarrollar como “filosóficos”. Pues, por un lado, la ontología es un área de investigación en filosofía. Pero, por otro lado, solo la filosofía es capaz de una investigación tan autoconsciente. Investigando su objeto, investiga al mismo tiempo la ontología de su objeto (si es que no es lo mismo que la tarea anterior), y en ello también investiga la norma de la verdad subyacente y en particular el criterio apropiado para ella. Todo lo cual no es otra cosa que decir que se investiga cómo debería investigarse en la medida en que se investiga su objeto. Esto no excluye, por cierto, que esta herramienta también sirva para desarrollar otros métodos que no sean estrictamente filosóficos.

2 Planteamiento del Problema

El problema que esta investigación busca resolver ya fue establecido en la introducción. Se trata del pasaje oscuro de la *PhG*. No obstante, ahí presenté el problema en una versión simplificada. En este capítulo, presentaré el problema con toda la complejidad que tiene. Para ello, me enfocaré en primer lugar en destacar cuáles son los requisitos de una explicación satisfactoria del problema. Estos requisitos consisten en lo que según Hegel tanto el método de la *PhG* –la exposición del saber que aparece o, más precisamente, el *método de ejecución* [Methode der Ausführung]– como la *PhG* como obra deben conseguir. Se trata de identificar cuáles son los objetivos de este método y cómo ha de cumplir tales objetivos. Habiendo establecidos estos requisitos, pasaré en segundo lugar a una discusión crítica de las interpretaciones existentes sobre el método de ejecución.

2.1 Requisitos de una Explicación Satisfactoria

A lo largo de la Introducción a la *PhG*, Hegel menciona varias condiciones que su pretendido método debe satisfacer. También hay otras características de este método que son mencionadas en secciones posteriores e incluso otras obras. Pero antes de indicar cuáles son, explicaré brevemente en qué consiste el método que Hegel denomina “Darstellung des erscheinenden Wissens” (*PhG* 76). En primer lugar, hay que distinguir dos aspectos de esta *exposición*. Por un lado, tenemos lo que Hegel denomina “die Methode der Ausführung” (*PhG* 81), el cual es tematizado en los párrafos 81-87. Aquí se concentra propiamente el método de la *PhG*. Por otro lado, tenemos lo que resulta de la ejecución de tal método, a saber, la exposición de la serie de figuras de la conciencia (tematizada en los párrafos 77-80). Es en la descripción de las características de esta serie donde obtenemos los requisitos de una interpretación satisfactoria del *método de ejecución*.

Esta exposición del saber que aparece es caracterizada por Hegel en primera instancia como un *camino* que recorre la conciencia natural o el alma por una serie de estaciones que la van depurando hasta devenir ciencia.

Sie [diese Darstellung] kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist (PhG 77).

En este pasaje Hegel también caracteriza tal exposición como una instancia de *autoconocimiento* que el alma obtiene paulatinamente sobre lo que ella es. Igualmente, este autoconocimiento se obtiene mediante la serie que emana *de su propia naturaleza*. Dado que se trata de la exposición del *saber* que aparece, lo que esta alma o esta conciencia natural conoce de sí es su propia capacidad para conocer *científicamente* su objeto. Hay, por tanto, un vínculo estrecho entre la determinación de en qué consiste la ciencia o el saber absoluto y el autoconocimiento de nuestra propia capacidad cognitiva, y entre la naturaleza de nuestra capacidad cognitiva y la posibilidad de tal autoconocimiento.

De este modo, tenemos que la exposición del saber que aparece consiste en una serie de figuras de la conciencia, cada una de las cuales significa una instancia para el autoconocimiento de nuestra capacidad cognitiva, lo cual, a la larga, nos informará sobre en qué consiste la ciencia. Esta serie de figuras de la conciencia tiene también sus peculiaridades. Por de pronto, la serie no es infinita, sino que tiene una meta fija, y esta meta es *necesaria*; es decir, de llevarse a cabo el método de ejecución, necesariamente se llegará a tal meta. “das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso notwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt” (PhG 80). Este mismo pasaje indica que no solo la meta, sino también el proceso mismo es *necesario*; es decir, el orden en el cual se da el tránsito de una figura de la conciencia a otra no es arbitrario, sino necesario.³³

Pero a pesar de que el proceso sea necesario, el *comienzo* mismo no es necesario. Al comienzo de Percepción, Hegel declara que la figura de la conciencia percepción es necesaria, a diferencia de la certeza sensible. “Jenes Prinzip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein *erscheinendes* Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein *notwendiges*” (PhG 111, énfasis mío). El comienzo de la exposición del saber que aparece es, por tanto, algo *que aparece* o *que se manifiesta*.

³³ Otros pasajes que refieren a la necesidad del proceso son el comienzo de PhG 79 y 81.

Ahora bien, hay otra característica relativa a la serie de figuras de la conciencia. Ésta es declarada por Hegel en la *WL*:

In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch *alle Formen* des Verhältnisses des bewußtseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate (*WL I 42*, énfasis mío).

De este modo, la serie de figuras de la conciencia es *exhaustiva*; es decir, no hay ninguna forma de relación de la conciencia con el objeto que no pueda reducirse a una –o una combinación– de estas figuras de la conciencia. Y esta exhaustividad es fruto de la necesidad del proceso: “die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewußtsein wird sich durch die Notwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben” (*PhG 79*).

Cada figura de la conciencia representa una concepción acerca de en qué consiste el saber filosófico científico. En ese sentido, pese a ser una *aparición* del saber, una forma en que éste se manifiesta, cada figura de la conciencia se tiene por el saber *real* (*PhG 78*). La inadecuación de tal perspectiva –que resulte que ella es mero *concepto* del saber y no el saber efectivamente real– es para ella un resultado negativo. Así, el camino que recorre la conciencia natural es visto desde esta perspectiva como el “Weg der Verzweiflung” (*PhG 78*), pues la conciencia no hace más que experimentar su propio fracaso. Hegel también denomina este *camino de la desesperación* como “sich vollbringender Skeptizismus”, en la medida en que “er [der Weg der Verzweiflung] ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist” (*PhG 78*).

Pero en realidad el recorrido que la conciencia natural hace de esta serie no tiene solo un significado negativo para ella, sino también positivo. Es para ella “die ausführliche Geschichte der *Ausbildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft” (*PhG 78*). Ni siquiera el *escepticismo que se completa a sí mismo* tiene un resultado meramente negativo:

Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewußtseins richtende Skeptizismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüfen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meinungen zustande bringt (*PhG 78*).

Sin embargo, esto positivo no es reconocido por el escepticismo que se completa a sí mismo. En este contexto Hegel introduce la noción de “bestimmte Negation” (*PhG 79*):

Sie [die Gestalt des unvollendeten Bewußtsein, die eine einseitige Ansicht ihres Wegs hat] ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht, und davon abstrahiert, daß dies *Nichts*, bestimmt, das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultiert*. Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkömmt, in der Tat das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt* (...) Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt (*PhG* 79).

El avance por la serie de figuras de la conciencia tiene lugar por la *negación determinada* de cada una de ellas, tal que en atención a qué y cómo es negado lo que en cada figura es negado, surge de ello *necesariamente* la consideración que representa la siguiente figura de la conciencia. Con esto, el método de ejecución, para producir la exposición de la serie completa de las figuras de la conciencia, no requiere de nada más que la *negación determinada* de cada una de ellas.

Esto es posible gracias a que “das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst” (*PhG* 80). Esto conecta con el siguiente requisito: el examen de cada figura de la conciencia –cuyo resultado ha de ser la negación determinada de su saber– ha de ser uno *inmanente*. Esto quiere decir, que no se recurrirá a ningún criterio, pauta o patrón de medida [Maßstab] ajeno a lo que la propia conciencia conciba para sí.

das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines für ein anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich*; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das *an sich* oder das Wahre erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen (*PhG* 84).

Dado que el examen es inmanente –es decir, recurre solo a los elementos que la misma conciencia pone en juego, nada ajeno a la forma de saber que ella representa–, y dado que la conciencia es inmediatamente su propio concepto, es posible que, al resultar este examen en la negación de su saber, tal saber no sea una pura nada, sino una negación determinada, y con ello la conciencia ha ido más allá del concepto que tenía de ella misma (de su propio saber).

En este contexto hay que mencionar también el pasaje oscuro que a esta investigación le interesa explicar. Con el fracaso de la adecuación entre el saber y el objeto, el saber se modifica y deviene otro. Pero no solo el saber, sino que también el *objeto* de tal saber deviene otro. Y no solo deviene otro, sino que esto es así *porque* el saber fue modificado.

Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäß zu machen, aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an (*PhG* 85).

Este esquema tiene la consecuencia de que todo lo que anteriormente aplicaba para la serie vista desde el lado del saber, aplica también para la serie vista desde el lado del objeto. Esto es, el objeto del saber absoluto es una meta necesaria, y la serie completa y en particular el tránsito de un objeto a otro son también necesarios. Adicionalmente, hay que explicar el tránsito de este nuevo objeto, como *consecuencia* de la modificación del saber.

Esto último adquiere mayor complejidad si se tiene en cuenta el siguiente pasaje: “nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam, hinter seinem Rücken vorgeht” (*PhG*, 87). Hegel declara aquí que hay una suerte de *ignorancia* por parte de la nueva figura de la conciencia de que el saber examinado en cada ocasión es en realidad el resultado de un proceso anterior. Particularmente con respecto al objeto: la nueva figura de la conciencia ignora en qué medida su objeto es el resultado de la negación determinada del saber anterior (y, con ello, de la modificación que sufrió el objeto anterior). De ser así, no es posible apelar a lo que la conciencia *declara* [erklärt] como su *en sí* para explicar el tránsito al nuevo objeto. Pues este tránsito no es explícito para ella.

La exposición del saber que aparece distingue, de hecho, entre varias perspectivas. En primer lugar, está la perspectiva de la conciencia *que recorre el camino*. En segundo lugar, la perspectiva de la conciencia *que es examinada en cada caso*. En tercer lugar, tenemos la perspectiva de lo que Hegel llama “nosotros”, que representa la posición del filósofo que *ya se encuentra en posesión de la perspectiva del saber absoluto*. Finalmente, tenemos nuevamente la

perspectiva de un “nosotros” –*la comunión entre el autor y el lector*–, que *acompaña* a la conciencia en su camino de la desesperación.

Entre las figuras de la conciencia que componen la serie se da también una relación de *superación* [Aufhebung] de la figura precedente por parte de la figura sucesora. Así, cada figura posterior, a pesar de surgir por la *negación determinada* de la anterior, la conserva: incorpora el saber propuesto por la figura anterior y le da un lugar –como momento– en su propia articulación. Esto ocurre con *cada* figura de la conciencia, en la medida en que se progresa en la serie de ellas.

Pero aparte de esta *superación*, también se da una relación propiamente de *contención* entre el espíritu y las figuras de la conciencia, tal que las últimas no serían más que *abstracciones* del espíritu.³⁴ Hegel también presenta esta relación en términos de “momentos universales” y “momentos singulares”. Los momentos universales son “das *Bewußtsein*, das *Selbstbewußtsein*, die *Vernunft* und der *Geist*; –der Geist nämlich als unmittelbarer Geist, der noch nicht das Bewußtsein des Geistes ist” (*PhG* 680). En cambio, los momentos singulares son las figuras de la conciencia propias de cada uno de estos capítulos (por ejemplo, en Conciencia, tenemos la certeza sensible, la percepción y el entendimiento). Los momentos singulares constituyen el *devenir* de los momentos universales, se hallan *contenidos* en ellos.

En el contexto del examen de las figuras correspondientes a la Religión, el progreso en la serie se modifica. Si hasta entonces se había presentado el progreso como una única serie lineal (Conciencia – Autoconciencia – Razón – Espíritu), ahora el progreso tiene lugar bajo la noción de “haz” o “ramillete” [Bund].

Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefaßt, sich zugleich symmetrisch vereinen, so daß die gleichen Unterschiede, in welche jede besondere innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen (*PhG* 682).

Esta noción del ramillete torna más compleja aún la cuestión de la necesidad del proceso. Pues con ella, Hegel nos está diciendo que es posible ver el progreso en la serie de figuras de la conciencia de dos maneras: o bien en una serie lineal única, o bien en un ramillete en el cual se

³⁴ Dos pasajes en los que Hegel presenta esta relación son *PhG* 348 y 440.

despliegan los momentos universales simétricamente. La complejidad radica en que, bajo este último esquema, el despliegue de cada momento universal no sigue el mismo orden que siguió cuando el despliegue se llevó a cabo bajo el primer modelo.³⁵ Esto deja abierta la cuestión en qué sentido el proceso de serie lineal única ya desplegada era uno necesario.

El problema de la necesidad del progreso lineal se agrava si se tiene en cuenta también esta otra peculiaridad. El proceso hasta antes del ramillete tampoco fue estrictamente lineal. Hegel caracteriza este hecho de dos maneras, como *olvido* [Vergessen] y como *retroceso* [Rückgang] en la serie.

Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewißheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung (*PhG* 233)

...die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte... (*PhG* 682)

En la explicación de cómo es que el *método de ejecución* logra producir tal serie, hay que darle un espacio a este tipo de fenómenos: el olvido o retroceso y el ramillete.³⁶

También hay que tener en cuenta lo que Hegel declara acerca de cada figura de la conciencia, a saber, que a cada una de ellas le corresponde una categoría lógica, o que con ella es puesta de manifiesto una categoría lógica: “umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt” (*PhG* 806). Esta misma idea es reiterada en *WL I* 17:

Das Bewußtsein ist der Geist als konkretes, und zwar in der Äußerlichkeit befangenes Wissen; aber die Fortbewegung dieses Gegenstandes beruht allein, wie die Entwicklung alles natürlichen und geistigen Lebens, auf der Natur der *reinen Wesenheiten*, die den Inhalt der Logik ausmachen.

³⁵ Dos factores apoyan esto. En primer lugar, en la Religión Natural, Hegel presenta el desarrollo de la autoconciencia como iniciando en la conciencia señorial, luego pasando a la lucha a muerte y, finalmente, desembocando en el trabajo. En segundo lugar, ya en la Religión Natural pasamos de la certeza sensible a la percepción y por último al entendimiento, lo cual no implica, sin embargo, que los momentos singulares de la Conciencia no se presenten también en el despliegue de las otras figuras de la religión.

³⁶ Para la relación de la metáfora del nudo [Knoten] con el retroceso y el ramillete, véase de la Maza 2006.

La relación entre la *PhG* y la *WL* es, de hecho, difícil de determinar.³⁷ Por un lado, Hegel nos menciona que el contenido de la *WL* tiene como supuesto [Voraussetzung] o exigencia [Forderung] y prueba [Beweis] de su verdad el que la conciencia se haya elevado hasta un cierto *punto de vista* [Standpunkt]. Este punto de vista –el puro conocerse a sí mismo en el ser otro– es el resultado del camino que recorre la *PhG*. En ese sentido, el contenido de la *WL* tiene como supuesto y prueba de su verdad el resultado de la *PhG*; esto es, el resultado de la *PhG* cuenta como la *justificación* [Rechtfertigung] o *deducción* del concepto de ciencia.

Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther *als solches*, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im Allgemeinen*. Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde. (*PhG* 26).

[Die] *Phänomenologie des Geistes* (...) geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. (*WL* I 42).

Es ist in der Einleitung bemerkt, daß die *Phänomenologie des Geistes* die Wissenschaft des Bewußtseins, die Darstellung davon ist, daß das Bewußtsein den *Begriff der Wissenschaft*, d. i. das reine Wissen, zum Resultate hat. Die Logik hat insofern die Wissenschaft des erscheinenden Geistes zu ihrer Voraussetzung, welche die Notwendigkeit und damit den Beweis der Wahrheit des Standpunkts, der das reine Wissen ist, wie dessen Vermittlung überhaupt enthält und aufzeigt. (*WL* I 67).

Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die *Phänomenologie des Geistes* nichts anderes als die Deduktion desselben ist. (*WL* I 43).³⁸

³⁷ Theunissen 30-1 presenta tres variantes de esta relación: justificación interna, didáctica y justificación externa. Si bien estoy de acuerdo con la defensa que Theunissen hace de esta última variante, ello no significa que las discusiones al interior de la *PhG* no puedan proveernos de conocimientos; esto es, partes del sistema.

³⁸ Basándose en este pasaje, Pippin 1989 considera que cuando Hegel habla de “Deduktion” se está refiriendo a la “transzendente Deduktion” que Kant define en A 85/B 117. En este sentido, dado que la *PhG* tiene por conclusión la superación de la oposición del sujeto y el objeto, y, por tanto, concluye la identidad entre ambos, se tiene la conclusión de que nuestros conceptos acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento refieren *a priori* a objetos porque los objetos no son otra cosa que estos conceptos. Tal como se aprecia en la definición del

Por otro lado, Hegel también declara que el contenido de la *PhG*—el devenir de la ciencia—no constituye ninguna *fundamentación* [Begründung] de la ciencia. En un tono similar, Hegel también enfatiza que la ciencia de la lógica requiere no tener ninguna presuposición [Voraussetzung] acerca de lo que ella es—inclusive el concepto de ciencia—ni acerca de cuál es su método, pues ambas cosas deben ser resultado del tratado mismo. Igualmente, Hegel hace notar que la justificación del concepto de ciencia—tal como lo sugiere el “abgesehen davon” del pasaje citado de *WL I 42*—también aparece en el mismo tratado. Todo esto lleva a Hegel a declarar que lo dicho en la Introducción a la *WL* no tiene el propósito de fundamentar [begründen] ni justificar [rechtfertigen] el concepto de la lógica, su contenido o su método, sino solo de acercarlos [näherbringen] a la representación.

Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt*, oder des *Wissens*, ist es, was diese *Phänomenologie* des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt (...) Dieses Werden (...) erscheint als etwas anderes, denn als die Anleitung des unwissenschaftlichen Bewußtseins zur *Wissenschaft*; auch etwas anderes, als die Begründung der *Wissenschaft*. (*PhG 27*).

Es fühlt sich bei keiner *Wissenschaft* stärker das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen *Wissenschaft*. (*WL I 35*).

Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden. Nicht nur aber die Angabe der wissenschaftlichen Methode, sondern auch der *Begriff* selbst der *Wissenschaft* überhaupt gehört zu ihrem Inhalte, und zwar macht er ihr letztes Resultat aus; was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen. (*WL I 35*).³⁹

Was daher in dieser Einleitung vorausgeschickt wird, hat nicht den Zweck, den Begriff der Logik etwa zu begründen oder den Inhalt und die Methode derselben zum voraus wissenschaftlich zu

concepto de ciencia que Hegel da en *WL I 43*, el concepto es al mismo tiempo la cosa en sí. De ahí que no tenga lugar la pregunta de si acaso esos conceptos tienen o no referencia objetiva. Como complemento a su interpretación, nótese lo siguiente. Si aceptamos en este contexto lo que Sedgwick 70-87 nos dice, a saber, que Hegel sostendría que, en vez de una separación tajante, habría una identidad originaria entre concepto e intuición, entonces la duda acerca de la referencia *a priori* del concepto de ciencia quedaría fuera de lugar (de un modo similar al que el anclaje de los conceptos puros de espacio y tiempo a las formas puras de la intuición hace que la deducción trascendental de ellos requiera menor esfuerzo, según A 87-9/B 121-3).

³⁹ Este pasaje es aparentemente inconsistente con los citados anteriormente, en los que se acentuaba la idea de que la *WL* suponía el resultado de la *PhG*. Ambos pasajes pueden ser conciliados si se atiende a que en éste lo que se rechaza son las “reflexiones” predadas acerca de en qué consiste la lógica. Pero esto no quiere decir que se rechace el concepto “presupuesto” de ciencia, pues en la medida en que la *PhG* lo obtuvo científicamente, su obtención sería equivalente a la prometida dentro de la lógica misma.

rechtfertigen, sondern durch einige Erläuterungen und Reflexionen in rasonierendem und historischem Sinne den Gesichtspunkt, aus welchem diese Wissenschaft zu betrachten ist, der Vorstellung näherzubringen. (WL I 35-6).

Además, Hegel enfatiza el rol *propedéutico*⁴⁰ o *introdutorio* que tendría la *PhG* para *cualquiera*. Tal como lo declara Hegel en el ya citado pasaje de *PhG* 27, este rol introductorio no consiste en proveer un *instructivo* [Anleitung] para acceder a la ciencia. En cambio, Hegel caracteriza este rol con la idea de una exigencia [Forderung] por parte de la conciencia de que la ciencia le provea con un *camino* [Weg] hacia ella igual para todos o con una *escalera* [Leiter] que la llevaría al punto de vista que ella presupone. Este rol introductorio se complementa con la tarea de eliminar los prejuicios que impiden el acceso a la filosofía.

Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit*, und hat den Schein, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelnen zu sein; –ein esoterisches Besitztum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erscheinung macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum Aller zu sein. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtsein, das zur Wissenschaft hinzutritt. (*PhG* 13).

Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fodern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche. (*PhG* 26).

Aber diese Vorurteile, in die Vernunft übertragen, als ob in ihr dasselbe Verhältnis stattfinde, als ob dieses Verhältnis an und für sich Wahrheit habe, so sind sie Irrtümer, deren durch alle Teile des geistigen und natürlichen Universums durchgeführte Widerlegung die Philosophie ist oder die vielmehr, weil sie den Eingang in die Philosophie versperren, vor derselben abzulegen sind. (WL I 37-8).

En virtud de estos pasajes, podría pensarse que a la *PhG* le corresponde igualmente una suerte de rol *terapéutico*⁴¹ en el siguiente sentido: más allá de *dar razones* o *justificar* el concepto de

⁴⁰ “Propedéutico” no es –necesariamente– sinónimo de “pedagógico” o “didáctico” (Theunissen 31n).

⁴¹ En la construcción de este punto me baso en las observaciones de Williams 40-7 sobre la diferencia entre el interés real y el interés aparente o percibido. En particular, me baso en su noción de *incapacidad general*:

The most significant questions about real interests arise when what is wrong with the agent goes beyond lack of information or mere rationality (whatever the boundaries of that may be) and affects the desires and

ciencia, la *PhG* debería ser capaz de hacer a la conciencia *apta* para *captar* las razones o la justificación de la ciencia. Y esto lo haría eliminando justamente los prejuicios respecto a la relación del sujeto con el objeto que la harían incapaz de captar la justificación de la ciencia (o bien, le impedirían elevarse hasta el punto de vista de la ciencia).⁴²

Por último, Hegel menciona que la *PhG* misma es *científica* o bien un *ejemplo* de la aplicación del método empleado en la *WL*:

Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*. (*PhG* 88).

Die Exposition dessen aber, was allein die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft sein kann, fällt in die Abhandlung der Logik selbst; denn die Methode ist das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts. Ich habe in der *Phänomenologie des Geistes* ein Beispiel von dieser Methode an einem konkreten Gegenstande, an dem *Bewußtsein*, aufgestellt. (*WL* I 49).

En síntesis, podemos concluir de estos pasajes que la *PhG* sí cumple algún rol justificativo respecto del concepto de ciencia, aunque aún no tengamos claro en qué consistiría esta justificación. Además, esta justificación también se hallaría en algún sentido dentro de la *WL* misma, probablemente por la misma razón por la que la *PhG* también es *ciencia*. Igualmente, podemos concluir que esta justificación tiene que ver con la elevación de la conciencia a un cierto punto de vista. Por último, podemos concluir que este rol justificativo de la *PhG* va de la mano –o incluso podría decirse que se identifica con– el rol introductorio y eliminador de prejuicios de ésta para la conciencia.

Finalmente, podría pensarse que otro requisito que el método de la *PhG* debe satisfacer es el de lograr dar una respuesta satisfactoria a los desafíos del escepticismo radical. No obstante, considero que eso no es el caso. Con esto, sin embargo, no estoy afirmando que Hegel no tenga ninguna preocupación respecto a la posible vulnerabilidad de su filosofía a ataques escépticos. Tampoco afirmo que Hegel no tenga ningún interés en formular una epistemología sólida para

motivations from which he deliberates; or, again, when what is wrong with the agent is that he will not believe something that he rationally should believe. (Williams 41).

Este punto también es consistente con el énfasis de autores como Orsini 2021 en que la *PhG* busca introducir a la conciencia natural al *punto de vista* de la ciencia, mas no necesariamente *fundar* o *ser un presupuesto* de ella.

⁴² En este sentido, la *PhG* tendría un propósito similar a la exposición que hace Descartes de su filosofía según el modo analítico de demostración en las *Meditaciones* (AT IX 122-3).

su filosofía. Aun menos afirmo que el escepticismo no juegue ningún rol en la elaboración del método de la *PhG*.⁴³ Tan solo afirmo que el método de la *PhG* planteado por Hegel en la Introducción no tiene como propósito –primario, al menos– el responder algún desafío escéptico.

Para defender mi punto de vista, examinaré críticamente la interpretación de Forster 1989, quien ve en la *PhG* un paso necesario para hacer a la filosofía de Hegel inmune a los problemas escépticos de la equipolencia y la instanciación de conceptos.⁴⁴ Él argumenta que, contrario a lo que comúnmente se pensaba, Hegel sí estaba preocupado por asegurar su sistema frente a desafíos epistémicos. Esto lo muestra al señalar el interés de Hegel en mostrar que la auténtica filosofía en realidad es inmune a los ataques del escepticismo antiguo. Esto se ve claramente en su escrito *Relación del Escepticismo con la Filosofía*, en el cual argumenta que la auténtica filosofía, al incorporar dentro de sí la contradicción, ella misma no tiene contrario y, por tanto, es inmune a los ataques escépticos. Sin embargo, Forster considera que esta estrategia de Hegel es complementada con otra vía argumentativa: el camino de la desesperación.

Forster 107-8 explica de la siguiente manera esta doble estrategia contra el desafío escéptico:

[1] Application of the equipollence problem to a claim presupposes that the claim has a negation. But despite the naturalness of this presupposition, Hegel holds it to be false of the single claim which articulates his own philosophical system. And for this reason he supposes the equipollence problem to be inapplicable to that claim.

2] The second front on which Hegel seeks to defend his system against the skeptical problems focuses directly on alleged special characteristics of viewpoints *other than* the viewpoint of his own system. It would seem that an equipollence problem or anything like it could arise for the claim of Hegel's own system only if there were coherent alternative viewpoints (...) Hegel goes further than this in his effort to show that neither the equipollence problem nor anything like it could arise for his own claim, by undertaking to demonstrate that *there are no coherent alternative viewpoints whatever*.

⁴³ Después de todo, Hegel se refiere al método de la *PhG* como “sich vollbringende Skeptizismus” (*PhG* 78).

⁴⁴ A pesar de que Forster argumenta distintamente frente a ambos problemas, me centraré exclusivamente en el problema de la equipolencia. Tal problema es descrito por Forster 104 del siguiente modo: “The problem of presupposition with which Hegel is really concerned is the special case of the ancient skeptical equipollence problem of advancing a claim without further grounds *and having it confronted with an opposite claim advanced in the same way and therefore with equal right*”. Considero, no obstante, que las mismas dificultades que señalaré respecto de este problema aplican también al problema de la instanciación de conceptos.

Si esta fuera la pretensión de Hegel al elaborar el método de la *PhG*, entonces quedan varios aspectos de este método sin explicar. En efecto, uno podría comenzar preguntando lo siguiente: si el punto es meramente mostrar que todas las pretensiones de saber que no son el sistema de Hegel son incoherentes, entonces ¿por qué el proceso mismo es necesario? Bien podría ir la crítica de cada pretensión de saber en cualquier orden y se obtendría el mismo resultado. Esto se podría responder apelando a lo siguiente: que el proceso también sea necesario se debe a que solo así se asegura la *exhaustividad* en la eliminación de todas las alternativas. Sin embargo, los problemas que tiene esta interpretación son más graves.

Uno podría observar que incluso el modo en que opera la *PhG* ya es signo de que esta interpretación no es acertada. Pues, tal como lo plantea el mismo Forster, Hegel buscaría mostrar que la falta de coherencia de las figuras de la conciencia se debe a una falencia *interna* a ellas: “they show themselves to be self-defeating” (Forster 105)⁴⁵. Pero no se ve por qué habría que llegar tan lejos para mostrar que tales alternativas no son candidatos coherentes de en qué consiste la ciencia. En efecto, ¿no bastaría acaso para eliminar gran cantidad de alternativas el mostrar que la afirmación en que ellas se sostienen sí tiene una negación? Pues en tal caso serían vulnerables al problema de la equipolencia.

Nótese que no toda alternativa sucumbe a este procedimiento; pues Hegel mismo menciona que su sistema filosófico no es el único que puede ser catalogado como *auténtica filosofía*. Para ver esto, considérese el ejemplo que Hegel da de una proposición racional:

Dieser Skeptizismus, der in seiner reinen *expliziten* Gestalt im *Parmenides* auftritt, ist aber in jedem echten philosophischen Systeme *implicit* zu finden, denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgendeinem Satze, der Vernunftkenntnis ausdrückt, das Reflektierte desselben, die Begriffe die in ihm enthalten sind, isoliert und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird, so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine *Ethik* mit der Erklärung... (Werke II 229).

Así, la exigencia de auto-contradicción o auto-derrota solo tiene sentido si consideramos como alternativas al resto de auténticos sistemas filosóficos. Pues solo allí no es posible eliminar tal

⁴⁵ Forster 110-2 también sugiere que todo sistema filosófico que se funde en un principio que es externo al sistema mismo es auto-contradictorio.

alternativa al mostrar que ella es vulnerable al problema de la equipolencia. Pero claramente este no es el modo en que opera la *PhG*.⁴⁶

Ahora bien, ¿por qué ir más allá de la vulnerabilidad al problema de la equipolencia y mostrar que toda otra alternativa no es coherente por ser auto-contradictoria? En este paso se revela la inconsistencia de la interpretación de Forster. Pues él quiere que parte de la justificación del sistema de Hegel sea mostrar que su sistema no tiene alternativas coherentes dado que éstas serían auto-contradictorias, pero esta exigencia va más allá de la pretensión de hacer su sistema inmune al problema de la equipolencia. Pues tal pretensión supone *tomar en serio* tal desafío escéptico. Y tomarse en serio ese desafío implica que fallar en responderlo muestra *ya la nulidad* de esa perspectiva. Pero lo que, según Forster, Hegel estaría haciendo en la *PhG* supone que para él no sería necesario responder exitosamente al desafío escéptico para poder plantear un sistema filosófico como la ciencia. Pero esto no es otra cosa que *no tomarse en serio* tal desafío escéptico.

De esto se sigue que, para hacer su sistema inmune al problema de la equipolencia, no es necesario mostrar que todas las alternativas son auto-contradictorias. Pero esto es precisamente lo que Hegel exige en la *PhG*: ella muestra que todas las alternativas son auto-contradictorias (sus falencias son *inmanentes*). Por tanto, el método de la *PhG* no puede haber sido elaborado con el propósito de hacer al sistema de Hegel inmune al problema de la equipolencia.

De ahí que la interpretación de Forster no sea capaz de hacer sentido de todas las peculiaridades ya mencionadas del método de la *PhG*. El último recurso que le permite dar cuenta de estos aspectos es la inclusión de una tercera exigencia: la exigencia de hacer que la filosofía se libre de la *apariencia* de ser vulnerable al problema de la equipolencia. Y solo podría librarse de tal apariencia mostrando *a cada* punto de vista no científico que esto es así; a la vez que se muestra la *inferioridad* de cada uno de estos puntos de vista no científicos respecto de la ciencia (tal que no hay problema de equipolencia); y hacerlo de tal modo que el resultado sea convincente para cada uno de estos puntos de vista no científicos.

Una exigencia tal sería una solución prometedora. No obstante, Forster mismo reconoce que esta empresa de librar a la ciencia de la apariencia de ser vulnerable al problema de la

⁴⁶ Sparby 113-29 también se plantea esta pregunta. A pesar de que ponemos distintos énfasis en el rol de la equipolencia, nuestras posturas sobre la relación de la *PhG* (en particular la negación determinada) con el escepticismo radical coinciden en todo lo demás.

equipolencia es una empresa que cae fuera de la *defensa* propiamente tal frente a los ataques escépticos:

For all its importance, though, Hegel did not regard the task of answering skepticism on behalf of his own philosophical system as *exhaustive* of the task of making this system epistemologically secure. The texts of the Jena period in particular reveal that he accepted and strove to meet an additional standard of epistemological respectability as well. This standard included the very exacting demand that the viewpoint of his own system be provided with a way of eliminating even the *appearance* of a vulnerability to the skeptical problems of equipollence and concept-instantiation. (Forster 112-3).

Sin embargo, ni siquiera esta última estrategia está exenta de dificultades. Pues, la *apariencia* [Schein] de la cual la ciencia tiene que librarse es la de ser “Erscheinung des Wissens” (*PhG* 76). En cuanto tal, se trata de que la ciencia se libre de ser mera *apariencia* y se muestre como la ciencia *efectivamente real*; lo cual, más que indicar que la ciencia tiene la *apariencia* de ser vulnerable al problema de la equipolencia, indica la necesidad de hacerse con un criterio que nos permita evaluar cuál de todas estas pretensiones de saber es *efectivamente* la ciencia (independientemente de si son o no vulnerables al problema de la equipolencia, pues ya vimos que Hegel contempla varios sistemas filosóficos como inmunes a ese problema).

Si se tratara meramente de mostrar que el sistema de Hegel es el único coherente, no se entiende por qué no se recurre a la vulnerabilidad al problema de la equipolencia para eliminar alternativas. De este modo, exigir del método de la *PhG* que éste de una respuesta a los desafíos del escepticismo radical no se corresponde con la manera en que la *PhG* de hecho procede. Ahora bien, esto no quiere decir que el escepticismo no cumpla ningún rol en la *PhG*. Mi punto es solo que el propósito del método de la *PhG* no puede ser el responder los desafíos escépticos.

La posición que revela Hegel en la Introducción a la *PhG* frente a este tipo de desafíos escépticos es similar a la que yo mismo ofrecí en la introducción a esta tesis. Tal posición puede rastrearse en el siguiente pasaje: „das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das Hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst“ (*PhG* 80). En efecto, los desafíos escépticos no hacen nada más que indicar las limitaciones del saber que representa cada figura de la conciencia. Pero justamente porque lo que muestra es su limitación, ya está más allá de ella y se concibe, por tanto, una nueva figura

de la conciencia. De ahí que sea imposible que la conciencia colapse ante un desafío escéptico: el escéptico radical va siempre más allá de sí mismo.

Todas las peculiaridades que Hegel destaca sobre esta exposición del saber que aparece hacen de ella un aparato expositivo de bastante complejidad. Esta misma complejidad es transportada al método de ejecución, en la medida en que éste debe ser capaz de producir una exposición del saber que aparece que cumpla con todas aquellas peculiaridades. Teniendo a la vista, por tanto, cuál y cómo es la meta que tal método tiene que alcanzar, estaremos en mejor posición para juzgar cómo ha de ser entendido ese método, tal que sea capaz de alcanzar tal meta. En este sentido, las peculiaridades recién destacadas son los requisitos de una interpretación satisfactoria del método de ejecución.

Ahora bien, el pasaje oscuro en cuestión corresponde tan solo a un aspecto del método de ejecución. Dado que el foco de esta investigación recae en ese pasaje, no es de mi interés ofrecer una explicación integral y detallada de todos estos aspectos del método de ejecución. Ellos serán tematizados tan solo en la medida en que una explicación satisfactoria del pasaje oscuro es dependiente de una interpretación de estos otros aspectos. Aun así, no todos ellos serán tematizados con la misma intensidad.

2.2 Interpretaciones del Método de Ejecución.⁴⁷

Habiendo establecido cuáles son los requisitos de una explicación satisfactoria del *método de ejecución*, pasaré ahora a examinar críticamente las interpretaciones sobre el método de ejecución que se encuentran en la literatura, con especial énfasis en si ellas son capaces de explicar el pasaje oscuro en cuestión. Poco debe sorprendernos que ante un pasaje tan difícil haya múltiples interpretaciones.⁴⁸ Es casi como si cada estudioso de la obra de Hegel tuviera una interpretación distinta. De ahí que el procedimiento consistirá principalmente en una discusión uno a uno con tales intérpretes.

⁴⁷ El contenido de esta sección y algunas partes de las secciones anteriores fueron previamente investigadas en Sepúlveda 2020. No obstante, el contenido aquí expuesto presenta varias alteraciones respecto de ese artículo.

⁴⁸ Tampoco debe sorprender que varios comentaristas no digan absolutamente nada o nada relevante sobre este punto. Ejemplos de ello son: Beiser 2005, Labarrière 1985 y Valls Plana 1994. Pinkard 1994, si bien da una interpretación de en qué medida el tránsito al nuevo saber es necesario, omite por completo en qué medida sería necesario también el tránsito a un nuevo objeto; lo mismo ocurre con Flay 1984 y Stern 2002.

En la sección anterior critiqué el intento de Forster 1989 de ver el método de la *PhG* como un intento de responder a los desafíos del escepticismo radical. Considero que esa crítica aplica en general a todo intento de esa índole. Ahora bien, dado que la interpretación que Westphal 1998 desarrolla presenta de manera detallada cómo el método de la *PhG* respondería al dilema del criterio, vale la pena considerar su propuesta con mayor atención. Westphal 1998 82 describe el dilema del criterio del siguiente modo:

The problem posed is one of settling disputes –disputes about appropriate criteria for assessing knowledge claims. This kind of second-order dispute about what knowledge is could quickly develop from disputes about the way the world is. (I will call claims about the world “first-order” knowledge claims.) Insofar as establishing first-order knowledge claims involves demonstrating that those claims are warranted, second-order claims about what knowledge is and how to distinguish it from error would be invoked. Of course, these second-order claims, too, require warrants (...) At this point, when what is called for are coordinated warrants for three types of claims (...), the problem may look insoluble.

Según Westphal, la solución de este dilema consiste en distinguir entre ocho elementos que están en juego en el examen que hace la conciencia de su propia pretensión de saber. 1) La concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *according to* consciousness): este elemento corresponde al en sí que la conciencia declara y que conforma el criterio mediante el cual la conciencia se examina a sí misma. 2) el mundo tomado como una instanciación de la concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *for* consciousness): este elemento es descrito por Westphal 1998 88 de la siguiente manera: “an object is for consciousness when consciousness applies its conception of objects to an object itself”, donde la concepción de objeto aplicada corresponde a 1). 3) Aquellos elementos del mundo que están relacionados con, pero no incluidos en (son implícitos a), la concepción que la conciencia tiene del mundo (the world *to* consciousness): estos elementos corresponden a aquello que la conciencia descubre del objeto una vez hecha la experiencia. 4) El mundo tal cual es, con todas sus propiedades, ya sea conocidas o desconocidas (the world *itself*). Esta misma estructura se replica con respecto al conocimiento, enumeradas con letras en vez de números (1 corresponde a A, 2 corresponde a B, etc.).

Siguiendo el esquema de Westphal, entonces, el examen que la conciencia hace de sí consiste en ver si su concepción del mundo y del conocimiento (1 y A) corresponden con el

mundo y el conocimiento tal cual son para la conciencia (2 y B). La objetividad de este examen está garantizada porque 2 y B son el resultado de la aplicación de 1 y A en el mundo y el conocimiento tal cual son (4 y D). Si el resultado es que 1 y A no corresponden a 2 y B, entonces se tornan transparentes para la conciencia nuevos elementos que ha de tener en consideración en la concepción que ella tiene del mundo y del conocimiento (3 y C). Así,

By thorough and scrupulous application of epistemic and ontological principles, features of objects in their domains unaccounted for by those principles can be brought to light. Such discoveries may only require reconsidering the importance of previously recognized, though discounted, features of the objects or they may involve recognizing previously unknown features of knowledge or of the world (...) By making previously unaccounted or unrecognized features of the world or of knowledge manifest in this way, defeated expectations supply information that can be used to revise conceptions of the world and of knowledge. (Westphal 1998 92).

De este modo, la conciencia puede seguir examinando si su concepción del mundo y del conocimiento corresponden a como el mundo y el conocimiento son para ella. Tengo tres observaciones críticas a esta interpretación de Westphal.

En primer lugar, parte del esquema de Westphal se basa en la distinción entre que algo sea “for consciousness” [für das Bewußtsein] y que algo sea “to consciousness” [ihm]. Westphal se basa en la diferencia entre acusativo y dativo en el alemán para establecerla. La importancia de esta distinción es la siguiente: “what is *for* consciousness is something consciousness is explicitly aware of; what is *to* consciousness is something consciousness is aware of, but not explicitly so” (Westphal 1998 89). Sin embargo, sostener tal distinción tiene una dificultad textual. El pasaje al que remonta la distinción es el siguiente:

Allein gerade darin, daß es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, daß *ihm* etwas das an sich, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Sein des Gegenstandes *für das Bewußtsein* ist. (PhG 85, énfasis mío).

Este pasaje debe ser leído en conjunto con otro del mismo párrafo, pero un poco más arriba:

Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was *ihm* das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung. (PhG 85, énfasis mío).

Lo que muestra este último pasaje es que, sea cual sea la distinción entre *ihm* y *für das Bewußtsein*, lo que es *ihm* también es *für das Bewußtsein*. Según esto, explicar esta distinción mediante el par implícito [*ihm*] y explícito [*für das Bewußtsein*] tiene una seria dificultad, pues lo implícito tendría que ser ello mismo también explícito. Es más, para que la conciencia misma sea su comparación, ésta debe tener explícitos ambos lados de la comparación. En mi opinión, la distinción entre *ihm* y *für Bewußtsein* debe ser leída en relación con lo que Hegel mismo establece como lo que es *en sí* y lo que es *para otro*:

Es ist in ihm eines *für* ein anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich*; das Moment der Wahrheit. (*PhG* 84).

Ahora bien, como ambas cosas son *para* la conciencia, ello fuerza a Hegel a distinguir, dentro de lo que es *para* [*für*] la conciencia, aquello que es el saber (nuevamente, *para* [*für*] la conciencia) de aquello que es así también fuera del saber de ello (lo que es *ante* la conciencia [*ihm*]).⁴⁹ Así, la interpretación de Westphal no da cuenta adecuadamente de que lo que se requiere para que el examen sea inmanente: que ambos elementos se obtengan a partir de la forma de saber que representa tal figura de la conciencia.

En segundo lugar, lo que se modifica en la experiencia es nuestro saber, en la medida en que éste se adecúa al objeto, y es a partir de esta modificación como surge el nuevo objeto. Sin embargo, Westphal no da cuenta de esta relación de dependencia, sino que tan solo asume que la concepción del nuevo objeto se da a partir del reconocimiento de ciertos elementos, y no de la modificación del saber (la concepción del conocimiento) de ese objeto. O bien, puesto de otro modo, los elementos que la conciencia reconsidera tanto del mundo como del conocimiento no tienen ningún principio que oriente este proceso, de tal modo que la dependencia que tiene el surgimiento del nuevo objeto con el saber modificado queda sin explicar. Así, esta interpretación es incapaz de explicar el pasaje oscuro en cuestión.

En tercer lugar, la formación del nuevo objeto no es algo que sea patente para la conciencia: “nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gelichsam

⁴⁹ En este punto, la explicación de Graeser 143 me parece un poco más esclarecedora: “...der Behauptung, daß das Bewußtsein dasjenige gewissermaßen thematisieren kann, was es »innerhalb seiner selbst« aber »außer« der Wissensbeziehung als An-sich »erklärt« oder prä- und unthematish vorausgesetzt hat”.

hinter seinem Rücken vorgeht” (*PhG* 87).⁵⁰ En consecuencia, no ocurre, tal como lo plantea Westphal, que la conciencia se da cuenta de ciertos elementos del mundo que no consideró antes y que, con esta nueva concepción del mundo vuelve a examinar su nueva concepción del objeto. De este modo, Westphal yerra al explicar el modo en que Hegel presenta las relaciones entre el objeto y el saber en el tránsito de una figura a otra.

Hay, además, otro aspecto criticable de la interpretación de Westphal que aparece en otro de sus escritos. Se trata de lo que yo denomino “interpretación eliminativa” acerca de cómo el *método de ejecución* produce la serie de figuras de la conciencia. Esta interpretación explica cómo el tránsito de figuras de la conciencia justifica el punto de vista del saber absoluto meramente apelando a una refutación de todas las otras pretensiones de saber.⁵¹ Así lo afirma Westphal 2003 46:

Central to Hegel’s account of ‘determinate negation’ is his thesis that a theory of knowledge (like any other philosophical theory) can only be justified through a thorough, strictly internal critique of alternative theories of knowledge.

Esta interpretación es en cierto aspecto correcta, a saber, porque efectivamente Hegel muestra la nulidad de todas las formas de relación entre la conciencia y su objeto que representan cada figura de la conciencia. No obstante, es insuficiente como explicación de cómo funciona el *método de ejecución* tal que sea capaz de producir tal serie de figuras de la conciencia. Pues esta interpretación alcanzaría tan solo a dar cuenta de la necesidad de la meta, pero de ningún modo de la necesidad del proceso, a saber, del por qué una cierta figura de la conciencia ha de suceder necesariamente a otra. Además, si no da cuenta de la necesidad del proceso, entonces tampoco puede dar cuenta de otro aspecto de la relación de superación y conservación que existe entre las figuras de la conciencia.

H.S. Harris 1997 ve en la *experiencia* un proceso de aprendizaje de la conciencia, tal que “experience changes the fact known from a *simple* fact into a *known fact*. The truth is no longer

⁵⁰ Por esto rechazo también la explicación que Dove 57 da al respecto. También Fulda 31 afirma que la aparición de este nuevo objeto es algo patente para la conciencia examinada; sin embargo, él no da mayores razones para sostener su lectura.

⁵¹ Trisokkas 78 también explica en estos términos cómo la *PhG* justificaría el punto de vista del saber absoluto: “Hegel’s strategy against the Pyrrhonist is to show (a) that the positing of this general criterion does not succumb to the argument from the criterion of truth and (b) that all forms of consciousness fail to satisfy that criterion”.

that *p* is *so*, but that *p* is *known to be so*” (H.S. Harris 1997 187). En consecuencia, “my knowledge of the fact, *changes* the object of ‘knowledge,’ since it is necessarily the case that the *whole* of what I know is not simply the fact that it is daytime, but the fact that I know that it is daytime” (H.S. Harris 1997 186). Este mismo proceso se aplicaría al estándar de la verdad o lo *en sí* (a la pauta). Lo que se busca es saber en qué consiste conocer. Cada experiencia mostraría un hecho acerca del conocer que sería, de esta manera, incorporado al saber de la conciencia. Y así hasta llegar al saber absoluto.

El problema de la propuesta de H.S. Harris es que su explicación del surgimiento del nuevo objeto no aclara lo suficiente. Pues falta todavía explicar el gran paso que va de considerar que el objeto cambia de ser un mero hecho a ser un hecho conocido, a la modificación propiamente tal del objeto. Por ejemplo, falta explicar cómo, a partir de la constatación de que el carácter mediado del espacio y el tiempo (o de cualquier referencia a singulares) pasa de ser un mero hecho a ser un hecho conocido, llegamos a la conclusión de que son los singulares mismos los que tienen *en ellos mismos* (no en la referencia a éstos) este mismo carácter mediado, tal que sean cosas con muchas propiedades. En esta transición hay un salto que la explicación de H.S. Harris no contempla.

Jaeschke 47 propone la siguiente explicación:

La conciencia a la que le desaparece su verdad no puede quedarse sin verdad: esto constituye su necesidad estructural. De ella, además, no puede sustraerse por sí misma una conciencia que rinda homenaje a un escepticismo dogmático y forzado, puesto que una conciencia sin verdad sería una conciencia sin objeto y por ello más bien no sería conciencia alguna.

Sin embargo, la necesidad de que la conciencia tenga algo verdadero (i.e., que tenga un objeto para ella concebido como lo en sí) no alcanza a explicar por qué una cierta concepción de objeto sucede necesariamente a otra, pues lo único que es necesario, según la interpretación de Jaeschke, es que haya un objeto (sin determinar necesariamente cuál sea éste).

Graesser 148 recoge los intentos de explicación de este pasaje mediante la comparación con la tesis de que la observación es siempre dependiente de una teoría (Popper) o con el cambio de paradigmas (Kuhn). En este sentido, al cambiar el saber —esto es, la teoría o el paradigma—, cambia con ello el objeto, pues él aparecía como objeto de un saber solo bajo la luz de una cierta teoría o paradigma. El problema con este intento es que tal comparación no explica lo suficiente.

Pues el saber cambia para hacerse adecuado al *primer* objeto (aunque con ello el objeto también cambia). Bajo este esquema de explicación no queda claro cómo el cambio de teoría o de paradigma podría explicar el *primer* objeto, si el hecho de que tal objeto sea objeto de nuestro saber dependía de aquella teoría o paradigma que fue modificado. Al no poder explicar esto, tampoco puede explicar la relación de *superación* que se da entre las figuras de la conciencia.⁵² Esto muestra que Hegel tiene en mente algo más específico que la relación entre las teorías científicas a lo largo de la historia.

Brandom 2019 distingue entre lo que en cada caso es el *en sí* a los ojos de la conciencia y lo que es su objeto. Mientras que “to be an in-itself is to be what consciousness practically takes or treats *as real*” (Brandom 91) –que por cierto es implícito para la conciencia–, el objeto es la *representación* que uno tiene de ese objeto tal como es realmente. De esta manera, por ejemplo, si el juicio de que el palo está doblado es detectado en su error una vez que yo saco el palo del agua,

The “new, true object” is the bent-stick representation revealed *as* erroneous, as a *misrepresentation* of what is now *to* the subject the way things really are: a straight stick. This representing is “true,” not in the sense of representing how things really are, but in the sense that what it is now to consciousness is what *it* really is: a mere appearance, a misrepresenting (Brandom 91-92).

Esto le permite explicar a Brandom en qué sentido al modificar el saber, se modifica también el objeto, pues

What alters is the status of the bent-stick representing, what it is to consciousness. It had enjoyed the status of being to consciousness what the stick is in itself. But now its status has changed to being *to* consciousness only what the stick was *for* consciousness: an appearance (Brandom 92).

Considero que hay un gran malentendido en el modo en que Brandom analiza este asunto. Pues Brandom 103 considera que el análisis del saber que se examina en una cierta figura de la conciencia ha de ser atingente también cuando el análisis es referido al saber de *un objeto particular* (el palo doblado, por ejemplo). Así, cuando mi saber se muestra errado, Brandom 89 dice: “when I realize that the stick I took to be bent is really straight, my view of the stick changes, but the stick itself does not”. Ciertamente, adoptar esta perspectiva lo lleva a él a

⁵² Siep 77 también hace ver este punto. Su explicación, sin embargo, no me parece muy esclarecedora.

distinguir entre lo que es *en sí* a ojos de la conciencia y lo que es el segundo objeto. Pero si abandonamos esa pretensión de Brandom y consideramos el asunto como es realmente, a saber, que lo que es objeto en el análisis de Hegel no refiere nunca a un objeto particular, sino que refiere a la forma de la objetividad, es decir, refiere a aquello –que, ciertamente, posee ciertas características; por ejemplo, ser inmediato sensible particular– que vale como objeto para la conciencia, tal distinción resulta innecesaria y sin justificación.⁵³

Si uno entiende que esto (la forma de la objetividad) es lo *en sí*, entonces no hay problema con que el *en sí* cambie. Pues no es que, al cambiar el *en sí*, cambie la realidad, es decir, cambie el palo de estar *realmente* doblado a estar *realmente* derecho, sino que cambia lo que consideraremos en cada caso como lo real. Por otro lado, la distinción de Brandom tampoco se sostiene en el texto. En efecto, no es difícil encontrar pasajes donde Hegel afirma que el objeto no se distingue del *en sí*. Por ejemplo, Hegel afirma: “lo esencial es retener para toda la investigación que estos *dos* momentos, el *concepto* y el *objeto*, ser *para otro* y ser *en sí mismo*, caen *ambos* dentro del saber que estamos examinando” (*PhG* 84, énfasis mío)⁵⁴.

Por último, aún aceptando la interpretación de Brandom, ésta no ofrece ninguna explicación acerca de en qué medida el surgimiento del nuevo *en sí* es uno necesario. La postura que él defiende es que la necesidad del proceso radica en la mirada retrospectiva de quien ya ha llegado al saber absoluto.

From the actual process of past experience the recollector selects a trajectory that is exhibited as expressively progressive –that is, as having the form of a gradual, cumulative revelation of how things really are (according to the recollector) (...) That in this way the *past* is constantly turned into a *history* (...) is how Hegel understands reason as retrospectively “giving contingency the form of necessity” (Brandom 102).

⁵³ Que esto sea así se aprecia ya en la primera figura de la conciencia. El “objeto” de tal figura es el *esto*, el *aquí* y el *ahora*. Pero esto no es un objeto particular. Más bien, ello determina cuáles son las características que reviste todo objeto particular. De ahí que, para examinar el saber de esta figura, Hegel tome *ejemplos* que remiten a objetos particulares (*PhG* 95). Este punto también es defendido por Houlgate 21: “What Hegel understands by the ‘object’ of consciousness is not a particular empirical object, but a particular *form* of object. The alteration he describes is the alteration of that form in the experience of it”.

⁵⁴ Además, ya mostré en mi crítica a Westphal que la distinción que él comparte con Brandom entre ser *to consciousness* [ihm] y ser *for consciousness* [für das Bewußtsein] como lo implícito y lo explícito tiene una seria dificultad textual.

Esta interpretación hace caso omiso del hecho de que Hegel señala que el proceso es necesario, no solo en el final, sino *durante* el proceso mismo. En efecto, Hegel afirma que es el mecanismo de tránsito de una figura a otra –y, por tanto, de un objeto a otro– el que es responsable de la necesidad del proceso: “dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet” (*PhG* 87).

Houlgate 2013 propone invertir la relación de dependencia entre el saber y el nuevo objeto; es decir, para él el nuevo objeto no surge a partir de la modificación del saber, sino que el saber es modificado precisamente debido a que el objeto *ya* ha cambiado⁵⁵. Houlgate se establece su interpretación a partir de una ambigüedad en la referencia de la “alteración” que sufre el objeto de la conciencia:

That word, I suggest, refers *not* to the alteration that “it would seem” consciousness should make to bring its knowledge *back* in line with its object, but to the alteration through which the knowledge *first* came to *diverge* from the initial conception of the object (...) This suggest that the object alters, not when I *revert* to seeing it as I originally did, but *in the very process of being known in the first place* (Houlgate 19).

En consecuencia, el argumento de Hegel en torno a la necesidad del cambio del saber y del objeto ha de entenderse de la siguiente manera:

(1) I take the object to be X⁵⁶; (2) I come to know it to be Y; (3) my knowledge thus does not match the object; (4) it would *seem*, therefore, that I should alter my knowledge to make it conform to the object, that I should revert to knowing it to be X; (5) I cannot revert to that initial conception of the object, however, because in the alteration of my knowledge that has *already taken place* the object itself has been altered in my eyes: the object has proven not just to be X, but to be Y; (6) this alteration of the object is *irreversible*, because the knowledge we have come to have of that object is not erroneous, but genuine knowledge of the object (Houlgate 19).

La interpretación de Houlgate tiene serias dificultades textuales. Pues, en efecto, es claro en el texto de Hegel que el objeto cambia *porque* el saber cambia (*PhG* 85). No obstante, las dificultades de su interpretación no son solo textuales. En efecto, por un lado, si uno le preguntara

⁵⁵ También Hyppolite 25 sostiene esta interpretación: “tal es precisamente el *resultado* de la experiencia: la *negación* del objeto precedente y la *aparición* de un objeto nuevo que, a su vez, origina un nuevo saber”. Igualmente H.S. Harris 1997 187: “the world changes and our knowledge changes with it”.

⁵⁶ Lo que Houlgate 21 entiende por X y por Y no son objetos particulares, sino que son *formas* de objetos.

a Houlgate: “¿mirando a qué el saber se modifica?”, la respuesta apropiada sería: “mirando al nuevo objeto”; pero esta respuesta no da cuenta del carácter inmanente del examen de cada figura de la conciencia. Pues, Hegel menciona que el surgimiento del nuevo objeto ocurre a espaldas de la conciencia (*PhG* 87). En consecuencia, el nuevo objeto le aparece a la conciencia como algo encontrado. Si esto es así, entonces ¿qué razón tendría la figura de la conciencia en cuestión para detectar la no correspondencia entre su saber y el objeto? Pues ella podría perfectamente alegar que el examen no cuenta porque le han cambiado el objeto: si la conciencia no toma nota de que el primer objeto deviene en el segundo, ¿en qué medida la pauta (el objeto) sigue siendo una inmanente a la conciencia examinada y a su saber?

Por otro lado, la interpretación de Houlgate no puede dar cuenta de la necesidad del tránsito de una figura a otra. En efecto, la necesidad del tránsito de una figura a otra está dada por la modificación en el saber. Ahora bien, la modificación del saber, según esta interpretación, está dada por la modificación en el objeto. Sin embargo, si uno se pregunta: “¿atendiendo a qué cambia el objeto?”, no hay una respuesta clara en esta interpretación. ¿Por qué el objeto de la Certeza Sensible resulta ser en realidad el objeto de la Percepción y no el objeto de Fuerza y Entendimiento, incluso el objeto del deseo? Todas las consideraciones metódicas de Hegel en la Introducción están dirigidas a entender la necesidad del tránsito de un saber a otro. Por consiguiente, parece ser que la interpretación de Houlgate no puede explicar por qué el objeto de la Certeza Sensible *necesariamente* resulta ser el objeto de la Percepción, tal que la Certeza Sensible modifique *necesariamente* su saber para hacerlo adecuado al saber de Percepción.

Robert Pippin no afirma explícitamente la interpretación que le adjudico, aunque puede extraerse de su libro *Hegel's Idealism*. Sin embargo, para facilitar la referencia a esta interpretación, me referiré a ella como “la interpretación de Pippin”. Para él cada figura de la conciencia refleja una concepción sobre cómo es posible la experiencia de objetos:

Hegel is presupposing that there are various fundamental ways in which an experiencer can understand its relation to objects, that such Notions, or presuppositions about the Absolute, are condition for the possibility of experience, at least in the sense that they are not revisable in the face of experience (Pippin 1989 102-103).

Siendo esto así, el examen de la conciencia consistiría en lo siguiente:

What is at issue for Hegel is whether consciousness's 'Notion of itself,' its presupposition both about what there really is to know (...) and the way in which it, consciousness, could know such a reality (...) are what, at some moment or other, it takes them to be. His interest is in whether a certain conception of experience, a self-understanding about the conditions under which a judgmental relation to objects could be established, can in fact succeed in accounting for such a judgmental relation (Pippin 1989 106).

Según esta interpretación, el objeto es cada vez uno distinto y cambia debido al cambio en el saber porque el objeto no es nada más que lo que el saber, en cada caso, proponga que sea; y el saber, a su vez, no es nada más que una concepción de qué es el objeto y cómo se lo conoce. Ahora bien, la detección de la inadecuación entre el saber y el objeto solo es posible, para Pippin, a partir de otro saber (a partir de otra concepción de la experiencia). "Such a Notion is necessary for there to be experience; there *is* experience, and the question of legitimacy thus can only arise relative to other possible Notions" (Pippin 1989 107). En este sentido, cada vez que cambia el saber, forzosamente cambia el Concepto [Notion], es decir, la concepción de cómo es posible la experiencia de objetos, pues el cambio en el saber se debe a la detección de la inadecuación entre el saber y el objeto, inadecuación que ella misma solo es posible de captar desde otro Concepto. El nuevo saber es el que correspondería al saber que asume este último Concepto. Asimismo, cada vez que cambia el saber, forzosamente cambia el objeto, pues el objeto no es nada más que lo que el Concepto dicta que él es, y cada vez que cambia el saber, cambia el Concepto.

Mi desacuerdo con esta interpretación brota de la diferencia entre nuestras lecturas de los primeros párrafos de la Introducción a la *PhG*. Pippin sostiene que la *PhG* está orientada, completamente y desde el inicio, a la solución del "escepticismo trascendental".

The issue that radically differentiates Hegel from Kant and Fichte is expressed in the charge that Kant and Fichte, despite their achievements, are *skeptics*, philosophers who finally undercut their own results by admitting that they have no way of establishing that the conditions for a possibly self-conscious experience of objects are genuinely objective (Pippin 1989 92).

Para Pippin, la *PhG* es la *deducción* del concepto de ciencia en la medida en que ésta es el procedimiento mediante el cual la anticipación categorial en la experiencia de objetos queda legitimada en su uso. Y tal legitimación se logra, por un lado, sin apelar a la *intuición pura* kantiana; por otro, evitando caer en el escepticismo trascendental recién mencionado.

Siguiendo esta idea, Pippin considera que el saber que se critica en los primeros párrafos de la Introducción y frente a los cuales la ciencia sería, de primeras, tan solo una aparición, es todo aquel saber que asuma el giro crítico kantiano.⁵⁷ Es decir, la extensión de la referencia al “*erscheinendes Wissen*” remite tan solo a lo que cae bajo el rótulo de “filosofía trascendental”. Pippin 1989 95 niega rotundamente que Hegel esté interesado en otro tipo de escepticismo: “like Kant, Hegel is, from the start, interested in the conditions of the possibility of knowledge, and nowhere seems interested in the modern post-Cartesian problem –Is there ever any good reason to believe that we know *anything?*?”. De este modo, se sigue de lo que Pippin sostiene que cada figura de la conciencia debe considerarse como una propuesta de filosofía trascendental, una concepción (a Notion) acerca de cómo es posible la experiencia de objetos.

Mi discrepancia con la interpretación de Pippin tiene que ver con la extensión de la referencia del “*erscheinendes Wissen*”. Si bien es cierto que en el primer párrafo de la Introducción Hegel parece tener en mente a Kant⁵⁸, el texto es lo suficientemente ambiguo como para pretender referirse no solo a Kant, sino a cualquier empresa cognitiva que opere bajo la “*natürliche Vorstellung*” en filosofía. Pero no solo eso, sino que incluso lo dicho en PhG 76 puede entenderse perfectamente contra lo que Pippin sostiene:

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten, von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhaft zu werden (...) könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven, und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden.

Este pasaje nos indicaría que hay que abandonar como punto de partida para determinar en qué consiste la ciencia (el saber absoluto) la filosofía trascendental de corte kantiano.

Asimismo, que “*die Wissenschaft, darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung*” (PhG 76) y lo que sigue a esa afirmación es esbozado de un modo tan general y vago que difícilmente podríamos asumir –sin ulterior argumentación– que ahí Hegel solo tiene en mente las variaciones de la filosofía trascendental. Es más, hay incluso evidencia para pensar lo contrario. Pues, tal como lo hice notar en la sección anterior, es una exigencia para la ciencia el

⁵⁷ Stern 2002 39 asume esta postura explícitamente.

⁵⁸ En *VGPh* III 334 Hegel le atribuye a Kant la visión del conocimiento como un instrumento.

que ésta genere un camino para que la conciencia natural pueda alcanzar tal punto de vista. Se trataría de un camino disponible para cualquier tipo de conciencia, independiente de cuál sea la concepción del saber filosófico (sus prejuicios) que arrastre consigo: es un acercamiento a la filosofía científica para lectores no iniciados. Si esto es así, entonces Hegel no pudo tener a la vista en los primeros párrafos de la Introducción solo filosofías de corte trascendental, pues admitir que tal tipo de filosofía es la “filosofía verdadera” es ya haber recorrido un trecho del camino; ya no se es un completo no iniciado.

La pregunta fundamental es la siguiente: ¿cuánto del contenido de lo que es la ciencia se puede suponer al inicio para que el examen tenga cabida sin que ello ya nos diga qué aparición del saber no corresponde a la ciencia? La interpretación de Pippin admitiría demasiado como punto de partida del examen. Pues, aun cuando sea verdadero que, para Hegel, tal como Pippin lo afirma, a cada figura de la conciencia subyace un concepto [Notion] que articula la experiencia y el saber de tal figura de la conciencia, si ello se admite desde el inicio, entonces ya se habrá determinado qué apariciones del saber no corresponden a la ciencia (esto es, toda filosofía que no sea filosofía trascendental).

Dado que ninguna de las interpretaciones que acabo de examinar está exenta de dificultades, considero que todavía no se ha dado una interpretación satisfactoria del pasaje oscuro en cuestión. No obstante, el pasaje oscuro juega un rol importante en la explicación de cómo el *método de ejecución* puede alcanzar la meta que Hegel le asignó. Queda, por tanto, aún abierta la cuestión que la presente investigación busca responder. En este contexto puede encontrarse la relevancia de la presente investigación.

3 Método y Criterio de la Verdad en Spinoza

En este capítulo comienza el trabajo de establecer la conexión sistemática. Para ello, lo primero que ha de hacerse es determinar cuál es la posición de Spinoza en torno al método y al criterio de la verdad. Al respecto, la obra que más me interesa comentar es el *TIE*. No obstante, considero que, para lograr una comprensión acabada de la concepción del método allí presentada, es necesario recurrir a ciertas doctrinas cuyo tratamiento o bien no se encuentra en el mismo *TIE*, o bien sí se encuentra en el *TIE*, pero es desarrollado con mayor profundidad en otras obras. Esta situación nos fuerza a recurrir a otras obras además del *TIE*. De ahí que este capítulo hable sobre el método y el criterio de la verdad en Spinoza “a secas”, en vez de limitar el comentario al *TIE*.

Spinoza mismo nos autoriza a recurrir a otras obras para obtener una comprensión más acabada de su tratado. Esto puede apreciarse en las múltiples referencias de Spinoza a que tratará de estos asuntos en su “Filosofía”, en su “debido lugar”, o simplemente a que deben ser tratados con mayor profundidad (*TIE* 4a, 7b, 11, 13c, 26, 31k, 31l, 34n, 36o, 45, 54t, 76z, 102). La obra a la que recurriré para aclarar ciertos aspectos del *TIE* será la *Ética*. Ciertamente, no hay evidencia de que tal “Filosofía” corresponda a la *Ética*. Pero lo que sí podemos concluir es que Spinoza considera que el *TIE* es un tratado que no pretende ser autocontenido; es decir, que no pretende ser comprendido a cabalidad solo por sí mismo.⁵⁹

La elección de la *Ética* en vez del *KV* la tomo en virtud de que –como espero quede claro a lo largo del capítulo– las doctrinas presentadas en el *TIE* guardan una mayor cercanía con la *Ética* que con el *KV* en lo que respecta a una doctrina fundamental: el carácter activo de nuestro entendimiento.⁶⁰ Esto no quiere decir que todas las doctrinas presentes en el *TIE* se preserven intactas en la *Ética*, ni tampoco que no haya similitudes entre el *TIE* y el *KV* (por ejemplo, su concepción de la verdad). Por tanto, al recurrir a la *Ética* prestaré especial atención a ciertas marcas textuales que permitan concluir la continuidad entre ambos tratados.

⁵⁹ Esto marca un gran contraste con el propósito de la *PhG* de introducir a los “no iniciados” en la Ciencia.

⁶⁰ Me refiero a la siguiente afirmación del *KV* II 15: “el entender (...) es un puro y simple padecer, es decir, que nuestra alma es modificada de forma que recibe otros modos de pensar que antes no tenía”

De este modo, la presentación que haré de la noción de método y criterio de la verdad en el *TIE* dependerá de cómo son abordadas ciertas doctrinas en la *Ética*. Ahora bien, asumiendo la continuidad entre ambos tratados, surge el problema de cuál es la relación entre la noción de método expuesta en el *TIE* y la noción de método cuya aplicación da por resultado la *Ética*. El *mos geometricus* debe, en alguna medida, *reflejar* la noción de método desarrollada en el *TIE*. Pues, de no ser así, ello sería un índice de que mi reconstrucción del *TIE* fue errada, en la medida en que las mismas doctrinas desembocan en nociones de método completamente indiferentes entre sí. Por ello será necesario considerar brevemente cómo el *mos geometricus* refleja la noción de método desarrollada en el *TIE*.

De este modo, la estructura de este capítulo será la siguiente. En primer lugar, presentaré cómo Spinoza llega a su concepción del método y del criterio de la verdad en virtud de la analogía que él propone con la fabricación de herramientas. En esta sección se verá cómo la consideración del carácter *activo* de nuestro entendimiento es crucial para una adecuada comprensión del método. En segundo lugar, mostraré en qué medida la importancia del carácter activo del entendimiento repercute en la concepción que Spinoza sostuvo de en qué consiste la verdad y cuál es su criterio. Para Spinoza, el criterio de la verdad corresponde a lo que él denomina *idea adecuada*. Por tanto, explicaré en tercer lugar qué es lo que Spinoza entiende por tal concepto, siendo crucial para ello remitir a la doctrina de la *idea ideae*.

Habiendo ganado una mayor comprensión de estas doctrinas con la ayuda de la *Ética*, retomaré el hilo argumental del *TIE* presentando, en cuarto lugar, el argumento ahí empleado para defender su posición y las consecuencias de tal argumento. Luego, indicaré en qué medida el *mos geometricus* refleja la noción de método desarrollada en el *TIE*. Finalmente, desarrollaré la objeción de circularidad al método de Spinoza en el *TIE*, planteada por Joachim 1958, siendo esto el primer paso para satisfacer el parámetro de continuidad.

Cabe hacer aún una última aclaración. Dado que lo que interesa aquí es el rendimiento explicativo de la conexión sistemática, no tematizaré todos los elementos que componen la concepción del método en Spinoza. Esto debido a que en varios de ellos –a mi modo de ver– se aprecia una distancia entre su pensamiento y el de Hegel en la Introducción a la *PhG*. Así, trataré solo tangencialmente las ideas simples, enfocándome principalmente en las ideas complejas. Igualmente, no profundizaré en la distinción de géneros o tipos de conocimientos.

3.1 La Analogía entre el Método y la Fabricación de Herramientas

Tal como lo expliqué en la subsección 1.4, en el empleo de un criterio interno de la verdad nos hallamos ante una tarea cuádruple: se trata de obtener el criterio de la verdad, en la medida en que se resuelve la tarea de determinar cuál es la definición de la verdad y con ello también la cuestión de qué tipo de definición es apta para captar en qué consiste la verdad; pero todo ello ha de realizarse a partir de ejemplos de (pretendidos) conocimientos verdaderos. Spinoza es un ejemplo de cómo se puede llevar a cabo esta cuádruple tarea. El *TIE* muestra no solamente la necesidad de adoptar esta perspectiva, sino también la puesta en marcha de ella. Lamentablemente, el tratado quedó inconcluso, por lo que las tareas no fueron completadas a cabalidad. No obstante, considero que será fructífero entender cuáles son las razones que llevaron a Spinoza a adoptar esta perspectiva.

Si bien el objetivo filosófico de Spinoza en el *TIE* es poder disfrutar de la más alta y continua *felicidad* [laetitia], entendida ella como el bien verdadero y comunicable de suyo (*TIE* 1), Spinoza considera que la empresa de alcanzar la felicidad es inalcanzable mientras no se obtenga un conocimiento robusto acerca del mundo. En este contexto, Spinoza constata también lo siguiente: nuestro entendimiento es incapaz de obtener tal conocimiento si se lo deja a la deriva. Se requiere de una guía que nos permita *enmendar* nuestro entendimiento: “sed ante Omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, et quam optime intelligat” (*TIE* 16). Así es como Spinoza llega al tema de su tratado: la enmendación de nuestro entendimiento.

Para enmendar nuestro entendimiento, Spinoza primero pasa revista de “omnes modos percipiendi, quos hucusque habui ad aliquid indubie affirmandum, vel negandum, quo omnium optimum eligam” (*TIE* 18). Una vez realizado este primer paso, Spinoza comienza su reflexión sobre el método: “postquam novimus, quaenam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda es Via, et Methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus” (*TIE* 30). Pero Spinoza nos advierte que esta búsqueda no puede extenderse al infinito:

Scilicet, ut inveniatur optima Methodus verum investigandi, non opus est alia Methodo, ut Methodus veri investigandi investigetur; et, ut secunda Methodus investigetur, non opus est alia tertie, et sic in infinitum; tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur (*TIE* 30).

Ante esta situación, Spinoza propone una analogía con la fabricación de herramientas:⁶¹

Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo, aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probare conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi (*TIE* 30).

Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose, et imperfecte, facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labora, et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta, et ab instrumentis ad alia opera, et instrumenta pergendo, eo pervenerunt, ut tot, et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus vi sua nativa facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia, et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi, et sic gradatim pergit, donec sapientiae culmen attingat (*TIE* 31).

Spinoza propone una vía alternativa para demostrar que ésta es efectivamente la situación de nuestro entendimiento a la hora de determinar cuál es su método para investigar la verdad. Esta vía la examinaré con mayor detalle en la sección 3.4. De momento, me interesa destacar dos consecuencias que tiene la adopción de esta perspectiva.

Tenemos un poder o fuerza innata [vis nativa] para conocer. Independiente de si en la aplicación de tal fuerza resulte o no conocimiento genuino, tenemos una capacidad (o, si se prefiere, un conjunto de capacidades que trabajan armónicamente entre sí) orientada a la adquisición de conocimiento. De ser posible determinar cuál es el método para investigar la verdad, tal tarea debe partir teniendo esta fuerza innata a su base. Es lo que tal empresa supone. Ahora bien, esto no quiere decir que primero se deba investigar en qué consiste nuestra capacidad cognitiva para luego determinar cuál es el método adecuado para nosotros. Pues en rigor para lo primero ya se requiere de un método. Tampoco se trata de que sabemos, “desde nuestro

⁶¹ Para la relación de este aspecto del *TIE* con la propuesta de Bacon, véase Aaron Garrett 76-83. Delahunty 12-24 ve en estos pasajes del *TIE* la respuesta de Spinoza al problema del *diallelus*, con lo cual estoy de acuerdo. No obstante, dada mi interpretación de en qué consiste la verdad y su vínculo con el método (véase las secciones 3.2 y 3.4), tengo dudas de si Spinoza puede ser catalogado como un *intuicionista*. En cualquier caso, la actitud de Spinoza en este pasaje parece indicar que él considera absurda la posibilidad de que no podamos conocer nada. Lo que está en juego, más bien, es simplemente explicar *cómo* podemos llegar a adquirir un conocimiento riguroso del mundo. Y para ello es crucial cambiar la perspectiva con la cual intentamos responder tal pregunta.

nacimiento”, en qué consiste nuestra capacidad cognitiva. ¿Cómo ha de entenderse, entonces, esta “vis nativa” para conocer?

En *TIE 31k*, Spinoza nos indica qué está entendiendo por una fuerza innata: “per vim nativam intelligo illud, quod in nobis a causis externis non causatur”. Se trataría, por tanto, de aquella fuerza que tenemos para conocer que no es determinada por causas externas. Podemos pensar en este caso en la recepción pasiva de información sobre el mundo por medio de nuestros sentidos. En contraste con tal momento de nuestro conocimiento, hay un momento *activo* por parte de nuestra capacidad cognitiva. Y este momento activo es *innato* en nosotros. Pero, ¿de qué se trata, a fin de cuentas? En virtud de como prosigue el *TIE*, propongo la siguiente respuesta: se trata de la fuerza con la que somos capaces de *producir* un conocimiento (en virtud de cómo se articulan nuestras capacidades cognitivas), atendiendo con ello a un cierto *estándar* de en qué consistiría un conocimiento tal. No es necesario que seamos conscientes de esta fuerza nuestra. Al contrario, la tarea misma del *TIE* consiste en el *autoconocimiento* de nuestra capacidad cognitiva (*TIE 37 y 71*). Aunque, lamentablemente, el *TIE* quedó inconcluso justo ahí donde Spinoza prometió dar la definición de entendimiento (*TIE 107*).

Se trataría, por tanto, del impulso natural que tendría nuestra capacidad cognitiva para determinar qué es lo que ella debe alcanzar y cómo debe alcanzarlo, y del impulso igualmente natural para corregirse a sí misma en esta misma tarea en la medida en que la lleva a cabo. Al igual que en la fabricación de herramientas tenemos el impulso natural a la fabricación, y la capacidad de perfeccionar ese impulso natural. Pero también tenemos herramientas que son innatas: nuestras manos y las piedras y ramas que podemos encontrar. Con ellas, podemos fabricar otras herramientas que nos permiten fabricar cosas con mayor perfección, y así. ¿Cómo se aplica este segundo esquema en la analogía que propone Spinoza?

Para responder a esta pregunta, daré antes un rodeo por una de las consecuencias que Spinoza extrae de la adopción de esta perspectiva. Si la investigación progresa en la medida en que ella se perfecciona a sí misma con las herramientas que ella misma produce (junto con su capacidad innata), entonces Spinoza concluye “non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire (...) Nam ut sciam me scire, necessario debeo prius scire” (*TIE 34*). Ciertamente, pues toda esta empresa de perfeccionamiento comienza por algo “dado”: el impulso natural de nuestra capacidad cognitiva por conocer, además de las “herramientas innatas” de nuestro

entendimiento. Esto mismo lo expresa Spinoza diciendo que “unde illa bona erit Methodus, quae ostendit quomodo mens dirigenda sit ad *datae* verae *ideae* normam” (TIE 38, énfasis mío); o bien, que “nam, ut ex dictis licet colligere, debet ante Omnia in nobis existere vera idea, tanquam innatum instrumentum” (TIE 39). Para entender mejor esto, hay que entender qué es lo que Spinoza está pensando con “instrumento” y con “innato”.

Como *instrumentos*, sin más, Spinoza se refiere a las *ideas* a partir de las cuales es posible deducir otras ideas (formar nuevas herramientas), y con ello obtener la capacidad de investigar cada vez más allá (TIE 40). Spinoza también se refiere como instrumentos a la verdad y el buen razonamiento (TIE 44). Como *instrumentos innatos*, Spinoza se refiere a las propiedades del entendimiento (TIE 107), por un lado, y a la idea verdadera dada (TIE 39), por otro; además, en la misma analogía se refiere a la fuerza del entendimiento como lo *innato*. La idea de Spinoza pareciera ser, entonces, que estos instrumentos que nos permiten investigar “más allá” y de manera más perfecta son ellos mismos frutos o productos de esta capacidad cognitiva innata, con los cuales ella es capaz de adquirir nuevos conocimientos.

Ya expliqué cómo había que entenderse el carácter “innato” de nuestra capacidad cognitiva. Pero Spinoza también cataloga a la idea verdadera dada como “innata”. ¿Cómo entender el que ella sea “dada” y el que sea “innata”? Respecto a su carácter de “dado”, estoy de acuerdo con el comentario que Eremiev & Placencia 49n hacen de la observación de Koyré: “por nuestra parte, pensamos que la idea no es dada en el sentido de «otorgada», sino que justamente en el sentido de que existe, que está ahí”. Que tal idea sea “dada” no se opone a que sea *producida* por nuestra capacidad cognitiva.

Respecto a su carácter “innato”, tal idea sí es innata, al menos en el sentido en que tal idea sirve *como* [tanquam] un instrumento innato (TIE 39). Esto es, ella cumple la misma función que cumplen nuestras manos o las piedras y ramas con que nos encontramos en el caso de la fabricación de herramientas. Son el material *inicial* de todo el proceso. 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. En efecto, la idea verdadera dada, pese a ser el instrumento innato del método, debe haber sido *producida* por nosotros. Pues, Spinoza ya caracterizó lo

“innato” en contraposición a lo “causado externamente”.⁶² Lo innato, entonces, 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 –“intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo” (*TIE* 37)– para eliminar esta confusión y así enmendar el intelecto.⁶³ Que tales ideas “innatas” no sean inmediatamente entendibles es el problema mismo del cual surge el *TIE*.

Es, por tanto, por medio de esta idea verdadera dada que la determinación del método para investigar la verdad puede tener lugar, como la tarea que emprende nuestra propia capacidad cognitiva para determinar qué es lo que ella debe alcanzar y cómo debe alcanzarlo. En este punto puede surgir la pregunta: ¿cómo sabemos que tal idea dada es *verdadera*? Como se trata de la tarea de determinar qué es lo que nuestra capacidad cognitiva debe alcanzar y cómo debe alcanzarlo, el estatus de “verdadero” que tiene esa idea verdadera dada es tan solo *putativo*. En cuanto *producto* de nuestra *vis nativa* para conocer, ella es un *ejemplo* de cómo ha operado nuestra capacidad cognitiva. En cuanto tal, en ella se halla *reflejado* qué es lo que nuestra capacidad cognitiva debe alcanzar y cómo debería alcanzarlo, en la medida en que ella *ha reconocido* que tal es un *caso* de conocimiento.⁶⁴

Cabe aclarar en este contexto que el que el estatus de “verdadero” sea putativo no implica que haya que tener una confianza ciega en el contenido de tal idea. Bien puede ser que, después de un examen más exhaustivo, se concluya que tal ejemplo constituye más bien una forma *imperfecta* de conocimiento, al igual que las primeras herramientas fabricadas –a pesar de

⁶² De la sección 3.4 se desprende otra razón para adoptar esta posición: la idea verdadera dada debe ser producida por nosotros en la medida en que ella debe reflejar la *vis nativa* de nuestro entendimiento para que él pueda conocerse a sí mismo.

⁶³ Lo mismo está sugerido en la manera en que Aaron Garrett 86-93 presenta el proyecto de enmendación del intelecto por parte de Spinoza.

⁶⁴ Spinoza emplea “verdadero” y “conocimiento” en varios casos como sinónimos (véase la subsección 3.2.2).

permitirnos desarrollar herramientas más sofisticadas— pueden parecernos, después de perfeccionar nuestra técnica, herramientas imperfectas.⁶⁵

En este punto comienza a entenderse por qué Spinoza caracteriza al método como *conocimiento reflexivo* (*TIE* 38). Pues la determinación del método no consiste en otra cosa que en la comprensión de en qué consiste este *estándar* que refleja la idea verdadera dada, para guiar nuestro entendimiento a partir de él (*TIE* 37). Este estándar o *norma* de la verdad juega, por tanto, el rol de *criterio*: son aquellas indicaciones sobre cómo identificar cuándo una idea es verdadera, a saber, cuando nuestro entendimiento la obtiene mediante la *guía* de la idea verdadera dada. Como se ve, una adecuada comprensión de lo que el *TIE* está proponiendo requiere aclarar qué es lo que Spinoza entiende por “verdad” y cómo se relaciona esta comprensión suya con el criterio de la misma.⁶⁶

3.2 Sobre la Relación entre la Definición y el Criterio de la Verdad en Spinoza

Determinar cuál es la concepción que Spinoza habría sostenido sobre en qué consiste la verdad es una tarea que ha ocupado no poco a los intérpretes sin que haya alguna señal de consenso. Es más, esta tarea ha generado una gran disputa entre ellos. Algunos intérpretes sostienen que Spinoza adscribe a una teoría de la verdad como correspondencia (ej: Nadler 2006, Parkinson 1977, Schmid 2008). Otros, que adscribe a una teoría de la verdad como coherencia (ej: Walker 1985). Y aún otros insisten en que ninguna de estas dos opciones es un reflejo fiel de la posición de Spinoza (ej: Don Garrett 2018, Mark 1972, Morrison 2015, Nesher 1994). Esta disparidad de interpretaciones se debe a que Spinoza, en realidad, nunca nos presenta una definición de lo que él entiende por “verdad”; en vez de eso, solo nos informa de algunas de sus características.

⁶⁵ Que Spinoza esté abierto a esta posibilidad queda manifiesto en el siguiente pasaje de *Ep* 21: “et si fructum, quem jam ex intellectu natural cepi, vel semel falsum esse deprehenderem, me fortunatum redderet”. Nadler 163 apunta a esto mismo al distinguir entre la transparencia de la verdad de una idea (tener *certeza* de su verdad) y la incorregibilidad de una idea. Igualmente, una instancia de corrección del método es la capacidad que tendría la norma de la verdad para distinguir la idea verdadera de las restantes percepciones (*TIE* 36).

⁶⁶ Para este propósito, considero que recurrir a la *Ética* no es problemático en la medida en que sea correcta la afirmación de Morrison 2015 90 —con la cual estoy de acuerdo— de que Spinoza, en la *Ética*, sostiene las mismas características sobre la idea verdadera que sostiene en el *TIE*. Trataré, igualmente, de hacer ver esta identidad cuando corresponda. Tampoco considero problemático el uso que haré de algunas cartas de la *Correspondencia*, en virtud de la datación y de los propósitos de tales referencias.

A mi modo de ver, en el debate en torno a este tema no se ha logrado presentar con toda fidelidad cuál es la posición de Spinoza. Hay varias deficiencias en las interpretaciones sugeridas y en la subsección 3.2.1 me esforzaré en ponerlas de relieve. Entre las deficiencias en las interpretaciones actuales creo que hay dos preguntas que los intérpretes no se han planteado. En primer lugar, no se ha examinado seriamente si acaso el término “verdad” es unívoco o no en los escritos de Spinoza. En segundo lugar, tampoco se ha examinado la cuestión de cómo habría catalogado el mismo Spinoza la “definición” de la verdad que se busca en él. Esta pregunta cobra importancia si recordamos que Spinoza distingue entre tipos de definiciones en al menos dos lugares de sus escritos: *TIE* 93-97 y *Ep* 9. En esta sección pretendo mostrar en primer lugar que Spinoza emplea “verdadero” dos sentidos: “verdadero” en sentido constatativo y “verdadero” en sentido ejecutivo. En segundo lugar, mostraré que a cada uno de ellos les corresponde una definición nominal no genética y una definición real genética, respectivamente. Dedicaré la subsección 3.2.2 a responder estas preguntas.

3.2.1 Interpretaciones sobre la Definición de la Verdad en Spinoza

Si bien es verdad que detecto insuficiencias en todos los intérpretes que he cotejado, ello no significa que ellos estén del todo equivocados. Hay varias observaciones valiosas en ellos que rescataré en su debido lugar. Pero este punto se extiende incluso a la evidencia textual: hay marcas textuales a favor de cada línea de interpretación. Esto ha provocado que el debate casi siempre termina adoptando la sugerencia de Allison 102: “it seems more fruitful to approach Spinoza’s account of truth by way of his conception of adequacy”. Pese a que estoy de acuerdo con Allison, dejaré esta última tarea para la subsección 3.3.2. De momento, solo indicaré las características de las ideas adecuadas que sean pertinentes para resolver la cuestión que nos ocupa en esta sección.

Quienes adscriben a Spinoza una teoría de la verdad como correspondencia indican *E 1ax6*, *E 2def3* y *Ep* 60 como evidencia:

(*E 1ax6*) Idea vera debet cum suo ideato convenire.⁶⁷

⁶⁷ Para Spinoza, las ideas tienen forma judicativa, de ahí que ellas sean catalogadas como verdaderas o falsas. Así, Spinoza adscribe a la posición según la cual el lugar propio de la verdad es el juicio.

(E 2def4) Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. *Explicatio*. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato.

(*Ep* 60) Inter ideam veram et adaequatam nullam aliam differentiam agnosco, quam quod nomen veri respiciat tantummodo convenientiam ideae cum suo ideato; Nomen adaequati autem naturam ideae in se ipsa; ita ut revera nulla detur differentia inter ideam veram, et adaequatam praeter relationem illam extrinseam.

En estos pasajes, Spinoza enfatiza que a la idea verdadera le corresponde el concordar con el objeto ideado por ella. Si bien es cierto que en ninguno de estos pasajes Spinoza cataloga esta característica como la *definición* de la verdad, sí es cierto que, al menos, la concordancia con el *ideatum* es una característica de la verdad.

Sin embargo, sostener que Spinoza adscribe, sin más, a una teoría de la verdad como correspondencia tiene los siguientes problemas. En primer lugar, contrario a las versiones tradicionales, para Spinoza la correspondencia no sería entre dos entidades distintas, sino que – en virtud de E 2p7s– nos encontramos con la correspondencia entre dos *aspectos* de la *misma* entidad.⁶⁸ A partir de este hecho, varios intérpretes han destacado la siguiente consecuencia: dada la identidad subyacente a cada modo de la extensión con cada modo del pensamiento, cada idea siempre tendrá su correlato en la extensión, con lo cual tenemos que todas las ideas son verdaderas.⁶⁹ Esta conclusión es claramente absurda. Es más, es incluso inconsistente con que Spinoza mismo hable de “ideas falsas”. No obstante, este problema se disuelve si uno distingue entre el contenido representativo de una idea y el correlato en la extensión de cada idea.⁷⁰

Un segundo problema viene de la mano con el *TIE*. En este escrito Spinoza presenta dos ejemplos (*TIE* 69): uno en que afirma que la idea de una obra en la mente de un artesano es verdadera, aunque no exista tal obra; otro en que afirma que la idea de que Pedro existe puede ser falsa si no entiendo por qué Pedro existe, aun cuando Pedro de hecho exista. Ahora bien, “the

⁶⁸ Este punto ha sido destacado por Allison 102 y Parkinson 40.

⁶⁹ Este punto ha sido destacado por Klever 1994, Mark 55, Nadler 161, Parkinson 40 y Schmid 209-10.

⁷⁰ Este punto ha sido destacado por Nadler 162. Schmid 209 distingue más precisamente entre el objeto primario al cual refiere directamente una idea –la afección del propio cuerpo– y el objeto secundario al cual refiere indirectamente una idea –el cuerpo que ha causado la afección del propio cuerpo. Morrison 2015 68 también lo destaca, aunque tengo serias dudas respecto de la consistencia textual de la distinción terminológica con la que él se expresa (*ideatum* y *objectum*, respectivamente).

examples indicate, ever so plainly, that the existence of a corresponding object is neither necessary nor sufficient for the truth of a thought” (Curley 1994 9). Uno podría desestimar este problema aludiendo a que la concepción de la verdad de Spinoza en el *TIE* es distinta que en la *Ética*; ésta es la estrategia que el mismo Curley sigue en su artículo. No obstante, el problema persiste en la *Ética* al menos bajo el siguiente esquema: “it has now become clear that one can judge that *S* is *P*, when *S* is *P*, and yet one’s idea may be what Spinoza calls ‘false’, namely, when the judgment is not made in the complete knowledge that *S* is *P*” (Parkinson 45).

Un tercer problema tiene que ver con la distinción entre idea verdadera e idea falsa.⁷¹ Pues Spinoza considera que la idea verdadera tiene más realidad que la idea falsa (esto es sugerido en E 2p43s, aunque confirmado por E 2p35). Pero si la verdad consistiese solo en la correspondencia, entonces no se podría dar esta relación de privación entre las ideas verdaderas y las falsas. Pues, tal como E 2def4 y *Ep* 60 lo señalan, la correspondencia con su objeto es una cualidad extrínseca de las ideas.⁷²

Un cuarto problema es que una teoría de la verdad como correspondencia no es capaz de dar cuenta de las múltiples características que Spinoza le atribuye a la idea verdadera.⁷³ Hay varias aristas de este problema que saldrán a la luz a lo largo de las secciones 3.2 y 3.3. De momento me basta con señalar lo siguiente: en E 2p34, Spinoza afirma que “omnis idea, quae in nobis est absoluta, sive adaequata et perfecta, vera est”. Pero Spinoza también sostiene lo inverso: que si una idea no es adecuada –y, por tanto, es inadecuada– entonces es falsa (E 2p35). Esto señala una conexión íntima entre la verdad y el carácter adecuado de la idea. La consecuencia de esto es que todas las características que Spinoza señale de la idea adecuada

⁷¹ Ésta parece ser una preocupación constante a lo largo de su desarrollo intelectual. El mismo *TIE* busca distinguir la percepción verdadera de las restantes percepciones (*TIE* 37) indagando aquello real en tal percepción verdadera, sin relación con el objeto (*TIE* 71). El *KV* II 15 muestra de este mismo modo la insuficiencia de la definición clásica de la verdad como correspondencia:

Si esto es así, parecerá que no existe diferencia alguna entre la idea falsa y la verdadera, o que, como afirmar o negar esto o aquello son realmente modos de pensar, y tan solo se distinguen en que el uno está acorde con la cosa y el otro no, no se distinguen entre sí con una distinción real, sino solamente de razón. Y si esto fuera así, con razón cabría preguntar qué ventaja tiene uno con su verdad y qué desventaja el otro con su falsedad; y cómo sabrá el uno, más bien que el otro, que su concepto o idea está acorde con la cosa; y, finalmente, de dónde procede que el uno se equivoca y el otro no.

⁷² Este punto es destacado por Morrison 2015 82.

⁷³ Un ejemplo de esto es Morrison 2015 81, quien ofrece siete características de la idea verdadera presentes en el *TIE* (aunque también en la *Ética*), de las cuales una teoría de la verdad como correspondencia en su versión clásica solo puede explicar una. Por un esquema de argumentación similar también rechaza la teoría de la verdad como coherencia.

serán, forzosamente, características que –en cuanto las ideas que posean esas características también son verdaderas– una teoría de la verdad en Spinoza debe reconocer.

Entre estas características se encuentra la de proveer un conocimiento *completo* acerca de su *ideatum* (E 2p43s). Entiendo por esta completud lo siguiente: el poder derivar todas las propiedades del *ideatum* (Allison 103 y Nadler 163-4). Ahora bien, si uno toma E 1ax4 –“effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit”–, este conocimiento completo al menos sugiere la idea de una conexión explicativo-causal entre ideas. Así, una teoría de la verdad en Spinoza debe ser capaz de dar cuenta de cuál es la conexión que hay entre la cuestión de en qué consiste la verdad y su afirmación de que solo tenemos una idea verdadera ahí donde esta idea se encuentra en la recta conexión explicativo-causal entre las ideas. Pero una teoría de la verdad como correspondencia, al menos en su versión clásica, no es capaz de explicar esto.

Ahora bien, esto no significa que quienes le adscriben a Spinoza esta teoría estén del todo equivocados. Es cierto que, para Spinoza, la verdad implica correspondencia (E 1ax6). Pero esto solo significa que hay que desarrollar una teoría de la verdad que sea capaz de dar cuenta de que la verdad implica correspondencia. Siguiendo esta línea, y apoyándose en E 1ax4, quienes le adscriben a Spinoza una teoría coherentista de la verdad señalan que el conocimiento de cualquier cosa depende del conocimiento del sistema completo de mis ideas, cuya cúspide es la idea de Dios.⁷⁴ Igualmente, que el carácter adecuado de una idea consista –al menos– en su recta incorporación en una red explicativo-causal de ideas da pie para considerar que Spinoza está adscribiendo a una teoría de la verdad como coherencia.⁷⁵

Respecto de la teoría coherentista de la verdad, encuentro las siguientes dificultades en adscribirle a Spinoza tal teoría. En primer lugar, esta posición supone que el conocimiento de cualquier entidad depende *siempre* de mi conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios. Si esto es así, entonces solo el conocimiento del tercer género nos proveería de ideas verdaderas,

⁷⁴ Así es como Walker 6n argumenta su interpretación. Pese a que a continuación criticaré su posición, hay no obstante un pasaje de Walker 3 que, a mi juicio, coincide perfectamente con la posición de Spinoza:

Our standards of rationality are *our* standards, after all, and what assures us that our standards are such as to lead us to the truth about the world, and not just reflections of our psychological habits? When the question is posed in so radical form, (...) the coherence theorist does have an answer to offer (...) For he holds that the truth is not independent of these standards at all: it is what these standards make it, and nothing else.

⁷⁵ Este punto es destacado por Schmid 219.

pues la ciencia intuitiva “procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum” (E 2p40s2). Sin embargo, Spinoza sostiene que el conocimiento del segundo género también nos provee de ideas verdaderas (E 2p41). Pero el conocimiento de razón no procede desde el conocimiento de algunos atributos de Dios, sino que más bien se refiere a que “notiones comunes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus” (E 2p40s2); y en el primer caso, basta con conocer lo que es común en el todo y en la parte (E 2p38). Para conocer de tal forma –o al menos para establecer su verdad–, no es necesario tener un conocimiento de los atributos de Dios.⁷⁶

En segundo lugar, hay un problema con la manera en que Walker argumenta a favor de su posición. Pues, Walker 4-5 ve en E 2p7 la afirmación de que la realidad pensante no es metafísicamente independiente de la realidad extensa. De ahí que Spinoza deje fuera la única tesis que excluye una teoría coherentista de la verdad: un teórico coherentista “does deny that the truth of a belief can ever consist in its corresponding to some reality which is metaphysically independent in the sense that its nature is not determined by the coherent system of beliefs”. Pero, en realidad E 2p7 está lejos de afirmar que la realidad extensa es *determinada* por la realidad pensante. Es más, Spinoza sostiene que cada atributo presenta de modo pleno y autosuficiente la totalidad de la realidad; cualquier explicación que haga depender un atributo de otro es errónea.⁷⁷

En tercer lugar, Spinoza habla en el *TIE* 38 de que el método debe comenzar asumiendo una idea verdadera dada. Pero el método será *más perfecto* si asume la idea del ente perfectísimo como la idea verdadera dada (*TIE* 39). Esto solo es evidencia de que Spinoza no considera que la idea verdadera dada con la cual, de hecho, comienza el método sea la idea de Dios –en tal caso, no habría posibilidad de que el método pudiera ser *más perfecto*. Pero esto significa que Spinoza admite que podemos considerar que una idea es *verdadera* –esto es, la idea verdadera dada–, aun cuando no estemos en posesión de la idea del ente perfectísimo. Es más, esa idea será

⁷⁶ Este punto es destacado por Parkinson 49.

⁷⁷ Curley 1994 14 desarrolla una variante de este argumento al interior de un atributo. Según él, “the strong notion of coherence characteristic of idealist coherence theories requires not merely mutual consistency and comprehensiveness, but mutual entailment”; así, “if every truth entailed every other, it would follow, for Spinoza, that each element of reality depended on every other. And that is a manifestly unacceptable consequence. Spinoza’s vision of reality is hierarchic, not democratic”.

verdadera aun cuando no tenga en consideración el sistema completo coherente de mis ideas. Pues el método es justamente aquello que me ayudará a elaborar ese sistema.⁷⁸

En cuarto lugar, una teoría de la verdad como coherencia no es capaz de explicar el énfasis con que Spinoza vincula la verdad con la correspondencia. Recuérdese los pasajes citados más arriba de *E 2def4* y *Ep 60*. En estos pasajes Spinoza explica en qué se distinguen la idea adecuada de la idea verdadera; y en ambos la característica distintiva es justamente la correspondencia con el *ideatum*. Schmid 220-1 se basa en esto para argumentar que una teoría coherentista de la verdad no es consistente con este énfasis de Spinoza, puesto que no hay nada en su teoría que pueda jugar el rol de un *hecho* al cual se corresponde la idea.

Este debate entre los partidarios de la correspondencia y la coherencia se centra fundamentalmente en determinar cuál sería la *definición* que Spinoza sostendría sobre la verdad. Sin embargo, al interior de este debate pocos presentan –con algún grado de explicitud– una distinción entre la *definición* de la verdad y su *criterio* (Allison 103, Mark 64-5, Nadler 163 y Schmid 223-5). El rendimiento –a mi modo de ver– más fructífero de esta distinción lo explota Schmid 225, quien, dado que él entiende el carácter adecuado de una idea como el *criterio* de la verdad, sostiene que “Wahrheit ist korrespondenztheoretisch definiert, wird aber kohärenztheoretisch festgestellt”. Dejaré mi desacuerdo con Schmid para el final de esta subsección. De momento, me interesa comentar aun brevemente las interpretaciones de Don Garrett 2018, Mark 1972, Morrison 2015 y Neshier 1994.

Don Garrett, a partir de la afirmación de Spinoza en el *TIE 36* de que “veritas nullo eget signo” y la consecuencia de que “vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum”, concluye que para Spinoza

Truth itself is in his view a directly introspectable property (...) *Truth requires no sign* (...) Spinoza means by this claim to deny the need for a separate criterion of truth –such as Descartes proposes– and that he does so on the grounds that truth itself is an internal characteristic or

⁷⁸ Este punto ha sido destacado por Morrison 2015 77-8 y Neshier 158-9. Si bien este problema aplica solo al *TIE*, también puede extenderse a la *Ética* si se atiende al vínculo entre la noción de método como conocimiento reflexivo y a la tesis de que “ut sciam me scire, necesario debeo prius scire” (*TIE 34*), presente en la *Ética*: “quis scire potest se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? Hoc est, quis potest scire se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit?” (*E 2p43s*). Al respecto, Matheron 1994 hace ver la armonía –pese a una aparente contradicción– en este punto entre el *TIE* y la *Ética*.

intrinsic denomination of the true idea and is therefore directly accessible without the need for a criterion (Don Garrett 157).

Si bien es cierto que la manera en que se expresa Spinoza en el *TIE* sí sugiere que la verdad de una idea podría discernirse en virtud de una propiedad suya –ej: “nam, quid id spectat, quod formam veri constituit, certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui” (*TIE* 69)–, recuérdese que en los dos pasajes en que Spinoza distingue la idea verdadera y la idea adecuada, en ambos él se expresa diciendo que la idea adecuada *comparte* –o que *no se distingue* en virtud de– las propiedades intrínsecas de la idea verdadera. Por tanto, el carácter adecuado de una idea no puede consistir en ser propiedades de las ideas verdaderas (contra Wolfson 102).

Mark –al igual que Morrison y Neshier– sostiene que ninguna de las partes del debate correspondencia/coherencia son capaces de retratar adecuadamente la posición de Spinoza. Según Mark, el rasgo definitorio de la verdad es una correspondencia *sui generis*: se trata de la correspondencia entre la *idea* y la *idea ideae*, en la medida en que solo dos ítems del pensamiento pueden compararse para ver si el uno se corresponde con el otro. “This is the only kind of true idea we can have; truth for us always takes the form of reflective knowledge. If the idea and ideatum *are* equally present in our mind, then nothing else is required to know that we have a true idea” (Mark 64). Puesto que no se requiere nada más que entender una idea verdadera para saber que ella es verdadera, Mark identifica la verdad con la substancia, en cuanto ambos conceptos apuntan a aquello que debe ser entendido por sí (Mark 74). Así, tener una idea verdadera no es nada más que entender la esencia de Dios.

En este caso, sin embargo, Mark es susceptible de la misma objeción que señalé antes: la noción de conocimiento reflexivo requiere considerar como dada una idea verdadera. De no ser posible esto, entonces tampoco la *idea ideae* podría ser verdadera. Pero esta idea tampoco puede ser la idea de Dios, pues el método sería *más perfecto* si la idea verdadera dada fuera la idea del ente perfectísimo.

Además, también es un error entender la tesis de que “veritas norma sui est” como si Spinoza estuviera afirmando que la verdad es *autoevidente* o que *se entiende por sí sola y solo por sí sola*. Pues, en primer lugar, la situación en el *TIE* es justamente la contraria: *confundimos* ideas verdaderas con ideas falsas, ficticias o dudosas (Don Garrett 159). En segundo lugar, es

falso que la verdad de una idea deba reconocerse sin referencia a otras ideas; esto es, que no deba ser entendida por otras ideas. Pues el ejemplo de la esfera en *TIE* 72 es evidencia de lo contrario: la idea adecuada de la esfera remite a las ideas de movimiento y de semicírculo. Además, el solo hecho de que Spinoza mencione que las ideas inadecuadas son como “consequentiae absque praemissis” (E 2p28dem) sugiere que la idea adecuada es como una “conclusión con premisas” y estas premisas no pueden ser más que otras ideas.

Morrison 2015 79-80 identifica las siguientes siete características de la verdad, presentes tanto en el *TIE* como en la *Ética*:

[Agreement] A true idea of x agrees with its object.

[Intrinsic] The definitive features of a true idea of x are intrinsic to the mind in which that idea is true.

[Essence] True ideas represent essences.

[Certainty] If S has a true idea that x is F then S can become certain that x is F by becoming aware of the features in virtue of which that idea is true.

[Deduction] If an idea of x is true but not inborn then it was formed through the power of the intellect (e.g. deduction). It was not formed through sense perception or testimony.

[Foundation] We use a certain inborn true idea to form all our other true ideas.

[Mind-Relativity] The numerically same idea can be true in one mind and false in another mind.

Respecto a las características que señala Morrison, tengo los siguientes comentarios. Modificaría el sentido de *Deduction* para incorporar la teoría de las definiciones genéticas de Spinoza. Eliminaría *Foundation*, pues en el *TIE* Spinoza pretende obtener –a partir de la idea verdadera dada– una *norma* de la verdad con la cual *evaluar* nuestras ideas, lo cual no quiere decir que vayamos a *deducir* todas nuestras ideas a partir de aquella idea verdadera dada.⁷⁹ Finalmente, pondría en cuestión *Mind-Relativity*, pues, dado que la falsedad consiste en privación y dado que la idea verdadera, al ser también adecuada, es completa, tenemos la extraña consecuencia de que

⁷⁹ Esta observación es hecha por Mark 41 y De Dijn 84. Nesher 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.

el todo (la idea adecuada) sería numéricamente idéntico a la parte (la idea falsa).⁸⁰ Trataré más a fondo este punto en la subsección 3.3.1.

Nesher 142 cataloga la teoría de la verdad de Spinoza como “pragmatista”:

I suggest that we understand Spinoza’s conception of the true idea as proof, which is in contrast with the common belief that the truth of the conclusion alone is what a proof is about (...). Thus an idea cannot separately represent an object, and it is only in the framework of formal and experimental proof procedures that ideas are true.

Estoy de acuerdo con esta interpretación “pragmatista”, en la medida en que ella signifique lo mismo que lo que afirma Schmid 213-4 de que el carácter adecuado de una idea depende de su integración en una red explicativo-deductiva de ideas que muestren qué otras ideas explica y a partir de qué otras ideas es explicada. No estoy de acuerdo con esta interpretación, en la medida en que ella implique que la verdad es definida en términos de la utilidad o el éxito en relación a acciones que emprendemos en el mundo (Ficara 109).

Más allá de eso, Nesher explica el mecanismo de obtención de la forma de la verdad de un modo que me parece, en general, correcto:

The cognitive meaning of truth is that there are mental laws, operating in human’s singular minds, which can be elaborated into a normative (logical) criterion for the rationally controlled distinction between true and false ideas (TIE 69, 108; E 2P43-9S). But, since humans are modes of nature, not “a dominion within a dominion” of nature, and since “the laws and rules of nature... are always and everywhere the same”, we must understand the cognitive rules of truth as the specific work of the universal laws of nature in human minds. (Nesher 150).

The investigation into “the best standard of truth” is done by reflection on the common properties of paradigmatic true ideas, in order to formulate “the form of truth”. Since we assumed that the truth of an idea is its proof procedure, which is identical to its being adequate, “the form of truth” would be the abstract structure of valid proof. It is the rational norm, in the light of which we control our scientific reasoning (Nesher 153).

En síntesis, para Nesher la idea verdadera dada es cualquiera que sea considerada como paradigmática. A partir de una reflexión sobre cómo ella se considera como probada, se obtiene

⁸⁰ Por esta misma razón pongo en cuestión también la tesis de Schmid 210 de que “,Wahrheit‘ für Spinoza kein einstelliges (eine Idee x ist wahr), sondern ein zweistelliges Prädikat ist: Eine Idee x ist wahr in Bezug auf y”.

la estructura abstracta de una prueba válida que se constituirá en la norma –la “forma veri”– con la cual guiaremos nuestros pensamientos. Neshier distingue entre dos formas de la verdad: la correspondiente a las verdades lógicas y matemáticas y la correspondiente a las verdades relativas a los entes reales. En esta última, Neshier incluye razonamientos abductivos e inductivos como mecanismos de prueba mediante experimentos. No profundizaré sobre cómo Spinoza concibe la investigación física. Mi interpretación es bastante cercana a la suya, aunque enfatizamos cosas distintas. No obstante, la interpretación de Neshier no responde las preguntas planteadas al inicio de esta sección.

Finalmente, Schmid 2008 resuelve la disputa entre los partidarios de la correspondencia y la coherencia estableciendo que la *definición* de la verdad es la correspondencia de la idea con su objeto, pero el *criterio* de la verdad es la coherencia que implica la idea adecuada: la integración de una idea en la red inferencial-explicativa que indica qué otras ideas explica y a partir de qué ideas es explicada. Mi desacuerdo con Schmid recae principalmente en el uso que él hace de la distinción entre definición y criterio en Spinoza. A mi modo de ver, no es posible establecer esa distinción tajante entre la idea adecuada como criterio y la correspondencia como definición de la verdad. Tengo dos vías para argumentar esto: desde el *TIE* y desde la *Ética*.

Varios pasajes de la *Ética* indican que para Spinoza “forma” significa “esencia”.⁸¹ Por ejemplo: “id, enim, quod formam amoris vel odii constituit, est laetitiae vel tristitiae concomitante idea causae externae (per 6. et 7. affect. defin.)” (E 5p2dem); “ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit” (E 2p10); “id autem, quod formam individui constituit, in corporum unione (per. defin. praec.) consistit” (E 2lem4dem). En cuanto tal, cuando Spinoza habla de la “forma” de algo, está apelando a la *definición* de ese algo, en cuanto la definición expresa la esencia de algo.

⁸¹ Si uno observa la entrada de “forma” en el *Lexicon Spinozanum* de Giancotti 1970, no hay mucha variedad en el empleo de este término. Aparte de las expresiones “forma ideae” y “forma erroris, sive falsitatis”, Spinoza se refiere en varios pasajes a cambiar [mutare] a otra forma, ya sea refiriéndose a ficciones o invenciones de nuestra mente: antropologización de otras entidades, pasar de un tipo de entidad a otro o destruirse por su propia naturaleza (E 1p8s2, E 4p20s y E 4p39dem); ya sea refiriéndose a la preservación del individuo en el reemplazo de sus partes (E 2lem4-7); ya sea por pasar a una mayor perfección (E 4praef); ya sea en el contexto de la experiencia y la observación (E 4app27). En todos esos casos me parece que “forma” igualmente indica lo mismo que “esencia”. Hay, no obstante, dos casos en los que “forma” indica lo mismo que “hermosura”: E 4app19 y 20. Los usos de “forma” en las otras obras no introducen cambios significativos.

En primer lugar, lo anterior arroja luz acerca de cómo entender la conjunción de los siguientes dos pasajes:

Methodus (...) est intelligere, *quid sit* vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, un inde nostra, intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda (*TIE* 37, énfasis mío).

Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit; sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet (*TIE* 71).

Según indican estos pasajes, la esencia de la verdad debe ser situada en el mismo pensamiento, sin relación con otras cosas; esto es, el objeto. Este último pasaje, así entendido, sugiere que la definición de la verdad no consiste en la correspondencia con el objeto. Ahora bien, para Spinoza, el criterio de la verdad es –por la reciprocidad entre ambas (E 2p34 y E 2p35)– la idea adecuada. Los mismos ejemplos del *TIE* de pensamiento verdadero –que incitan la tesis de *TIE* 71– son prueba de ello.

Si nos atenemos al primer pasaje citado, tenemos que el resultado de la investigación es la idea adecuada como norma de la verdad, en contraposición a la distinción que Schmid sostiene. Por tanto, el esquema resultante es el siguiente: el criterio de la verdad –la idea adecuada– es el resultado de la investigación en que consiste el método, a saber, investigar qué es –cuál es la forma de– la verdad. Así, tenemos que el criterio de la verdad es, a la vez, lo mismo que la definición de la verdad.

En segundo lugar, se llega al mismo resultado si se atiende a la doctrina de la *idea ideae*. Tal doctrina es presentada por Spinoza en E 2p21s, donde dice lo siguiente: “nam revera idea mentis, hoc est idea ideae nihil aliud est quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur”. Esta última caracterización “absque relatione ad objectum” debe recordarnos la manera en que Spinoza en E 2def4 define y distingue la idea adecuada de la idea verdadera: “Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet”. Así, tenemos que la idea adecuada es la *forma* (la *idea ideae*) de la idea

verdadera,⁸² lo cual nos lleva a la misma conclusión anterior: el criterio de la verdad es, a la vez, su definición.

3.2.2 Los dos Sentidos de “Verdad” y la Definición real genética de la Verdad

Con este resultado, que para Spinoza la esencia de la verdad, expresada en su definición, es a la vez el criterio de la verdad, rechazo la propuesta de Schmid de considerar que la idea adecuada es el criterio de la verdad, mientras que la correspondencia es la definición de la verdad. En realidad, la idea adecuada es ella misma la definición de la verdad. Sin embargo, esto no da cuenta del énfasis con que Spinoza se esfuerza en distinguir la idea verdadera y la idea adecuada: justamente la correspondencia con el objeto. Este resultado, por tanto, tiene que llevarnos a plantear las siguientes preguntas. En primer lugar, cuando se intenta reconstruir cuál es la definición de la verdad en Spinoza a partir de las menciones del término en sus escritos, hay que preguntarse lo siguiente: ¿es el término “verdad” un término unívoco en Spinoza? En segundo lugar, cabe preguntarse también lo siguiente: ¿cuál es el estatus de la definición que se intenta reconstruir? Dado que Spinoza distingue entre varios tipos de definición, esta última pregunta cobra aún más sentido.

Con respecto a la primera pregunta, si la idea adecuada es la *esencia* de la idea verdadera, entonces, ¿hasta qué punto no podemos decir simplemente que la verdad consiste en concebir adecuadamente algo? ¿Por qué Spinoza insiste tanto en marcar la correspondencia como la nota distintiva entre la idea verdadera y la idea adecuada? No puedo encontrar otra explicación más que suponer que Spinoza maneja dos sentidos del término “verdad”. Los voy a denominar de la siguiente manera: uno remite a una noción constatativa o contemplativa de “verdad”, otro a una noción ejecutiva o activa de “verdad”. Al hacer esta distinción, me interesa destacar lo siguiente: el primer sentido remite meramente a la correspondencia de la idea con su objeto. El segundo remite a condiciones internas a la formulación de la idea que la hacen ser verdadera. El segundo

⁸² Un pasaje del *TIE* parece contradecir esta tesis: “neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet *adaequatam ideam*, aut *essentiam objectivam* alicujus rei” (*TIE* 35, énfasis mío). Tengo dos observaciones. En primer lugar, la equivalencia está marcada por un “aut” y no por un “sive”, por lo cual no necesariamente Spinoza está estableciendo una identidad entre ambos conceptos. En segundo lugar, el sentido del pasaje es establecer que solo es necesario tener una idea verdadera para estar cierto de su verdad. Así, la posible distinción entre la forma o esencia formal y la esencia objetiva de la idea no entra en juego. Además, la idea adecuada es una “abstracción” de la idea considerada como esencia objetiva: abstrae de la relación con el objeto. Por tanto, ella está “contenida” en la esencia objetiva de la idea.

sentido a la vez incorpora y restringe el primer sentido: toda idea adecuada es verdadera (en sentido constatativo; es decir, corresponde con su objeto), sin embargo, la mera constatación de la correspondencia con su objeto no es ni necesaria ni suficiente para establecer su verdad (en sentido ejecutivo).⁸³

Distinguir entre estos dos sentidos de verdad en Spinoza no es inconsistente con su filosofía. Es más, puede hallarse incluso evidencia textual de que esta distinción está operativa en el pensamiento de Spinoza, aun cuando él mismo nunca la establezca en cuanto tal. Explícitamente, Spinoza emplea el término “verdad” en este sentido ejecutivo en el *TIE* 69: el sentido en que mi idea de Pedro es falsa aun cuando Pedro exista y el sentido en que mi idea de una obra es verdadera aun cuando no exista tal obra solo puede ser el sentido ejecutivo de “verdad”; la correspondencia con el objeto no es ni necesaria ni suficiente para establecer la *verdad* de tales ideas. Implícitamente, Spinoza emplea este sentido en la *Ética*, al indicar que la idea adecuada es la *forma* de la idea verdadera (o bien, al establecer mediante E 2p34 y E 2p35 la reciprocidad entre idea verdadera e idea adecuada) y, junto con ello, caracterizar la idea adecuada de un modo que excluye la correspondencia con el objeto (E 2def4), es decir, que la correspondencia con el objeto no juega ningún rol a la hora de determinar si una idea es adecuada o no.⁸⁴

Con respecto a la segunda pregunta, Spinoza distingue en dos lugares lo que se podría denominar “tipos” de definiciones. En *Ep* 9, Spinoza distingue entre lo que se suele denominar definiciones “reales” y “nominales”.⁸⁵ Entre los ejemplos con los que Spinoza pretende explicar

⁸³ Que la correspondencia con el objeto no sea necesaria para *establecer* la verdad (en sentido ejecutivo; es decir el carácter adecuado) de una idea no obsta que sí sea necesario que, si una idea es verdadera (en cualquier sentido), entonces debe corresponder con su objeto (E 1ax6).

⁸⁴ Hay una objeción que se me podría plantear al respecto. El uso de E 1ax6 en E 2p32dem indica que la correspondencia es *suficiente* para el establecimiento de la verdad; y, como la idea verdadera y la idea adecuada son recíprocas, la correspondencia sería también *suficiente* para el establecimiento de una idea como adecuada. No obstante, cabe señalar que esa proposición se enmarca en la perspectiva del intelecto divino; mientras que la distinción entre los dos sentidos de “verdad” tiene lugar solo en la perspectiva del intelecto humano. Pues la idea adecuada implica correspondencia (véase E 2p29dem), pero solo en el intelecto finito pueden darse ideas inadecuadas; es decir, ideas que, si bien pueden corresponder con su objeto, ello no asegura que sean adecuadas.

⁸⁵ Meshelski 2011 argumenta que en *Ep* 9 Spinoza no está distinguiendo entre definiciones nominales y reales, sino entre definiciones *a priori* y *a posteriori*. Si bien estoy de acuerdo con ella en que la literatura no ha entendido de manera unívoca la distinción entre definiciones nominales y reales tal que ello genera un problema para la interpretación de esta carta, me parece que la distinción que ella propone entre definiciones justificadas *a priori* y definiciones justificadas utilizando métodos *a posteriori* (Meshelski 207-8) tampoco es adecuada. Pues las definiciones nos indican la esencia de las cosas y, según Spinoza, “*experientia nullas rerum essentias docet*” (*Ep* 10). Sobre el valor de los axiomas de la segunda parte –en los cuales se apoya su interpretación–, véase la sección 3.5.

esta distinción, hay uno que me interesa destacar. Por un lado, Spinoza nos dice que quien quiera dar una descripción del templo de Salomón, al ser éste un objeto determinado, tal descripción debe ser verdadera; por otro lado, si alguien ha concebido un templo que desea construir, tal que a partir de ahí concluye qué cosas son necesarias para su construcción, no tendría sentido exigir de tal definición que sea verdadera.

Me interesa destacar este ejemplo porque, a mi modo de ver, es evidencia de que al desarrollar esta distinción Spinoza está empleando el sentido constatativo de verdad. Para ver que esto es así, nótese la estrecha similitud entre el ejemplo aquí dado del templo que se desea construir y el ejemplo del artesano y su idea de la obra en *TIE* 69.⁸⁶ Así, Spinoza plantea la distinción entre estos dos tipos de definiciones de la siguiente manera: por un lado, hay definiciones a las que es determinante para su verdad el que exista un objeto fuera del entendimiento al que corresponda lo descrito por la definición; por otro lado, hay definiciones en las que no es determinante el que exista un objeto fuera del entendimiento al que corresponda lo descrito por la definición. Dado que esta distinción está planteada teniendo en cuenta el sentido constatativo de verdad, podemos afirmar lo siguiente respecto de las definiciones “nominales”: si bien ellas no son ni verdaderas ni falsas en sentido constatativo, sí podrían ser verdaderas o falsas en sentido ejecutivo.

El otro lugar en que Spinoza presenta una teoría de las definiciones es en *TIE* 93-7. En este lugar, Spinoza nos presenta su concepción de la definición genética. Este tema ha sido ampliamente desarrollado por Aaron Garrett 144-80 y, en general, estoy de acuerdo con su interpretación. Lo que más me importa destacar sobre esto es que lo determinante para la verdad de este tipo de definiciones no es que exista un objeto al cual corresponda lo descrito por esta definición. Más bien, lo importante es que la definición sea capaz de concebir la *génesis* –esto es, la causa eficiente– de su objeto, tal que a partir de ella podamos concluir todas sus propiedades. Pues, según Spinoza, “*proprietas rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur*” (*TIE* 95).

Spinoza ofrece dos ejemplos de definiciones genéticas en el *TIE*:

⁸⁶ Curley 1994 12 ve en esta carta evidencia del distanciamiento de Spinoza respecto de su concepción de la verdad en el *TIE*. Una razón contra esto es que Spinoza sigue sosteniendo la teoría de las definiciones genéticas incluso en cartas posteriores a *Ep* 9 (ej: *Ep* 60).

Ad formandum conceptum globi fingo ad libitum causam, nempe semicirculum circa centrum rotari, et ex rotatione globum quasi oriri. Haec sane idea vera est, et quamvis sciamus nullum in Natura globum sic unquam ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio, et facillimus modus formandi globi conceptum (*TIE 72*).

Circulus secundum hanc legem sic esset definiendus: eum esse extremas esse fixas, alia mobilis, quae definitio clare comprehendit causam proximam (*TIE 96*).

Con esto a la vista, podemos retornar a la cuestión de la definición de la verdad. ¿A qué tipo de definición corresponde cada sentido de “verdad” indicados anteriormente? El sentido constatativo es fácil: se trata de la clásica definición nominal de la verdad. Ahora bien, ¿qué ocurre con el sentido ejecutivo de “verdad”?

En la subsección 3.2.1 llegué a la conclusión de que la idea adecuada, en la medida en que ella presenta la *esencia* de la verdad, es la definición de la verdad. Pero las veces en que Spinoza distingue entre la idea adecuada y la idea verdadera enfatiza que la verdad se predica de la relación *externa* que tiene la idea con su *ideatum*. Y, no obstante, la idea adecuada comparte las propiedades intrínsecas de la idea verdadera. Con esto Spinoza nos está diciendo que, bajo su perspectiva, lo que usualmente se denomina “verdad” abarca tan solo una propiedad del pensamiento verdadero, propiedad que no es ni la única ni la más importante de todas a la hora de entender en qué consiste la idea verdadera o el pensamiento verdadero. Con esto, considero que la definición nominal de la verdad no puede ser genética, pues ella solo nos presenta una propiedad de la verdad, mas no la esencia a partir de la cual podríamos concluir todas sus propiedades.

En cambio, a partir de la idea adecuada –que, nuevamente, presenta la *esencia* de la verdad– sí podemos concluir algunas de las propiedades de la verdad. Por ejemplo, toda idea adecuada implica la correspondencia con su objeto (por E 2p29dem, aunque más propiamente por E 1ax6); y tampoco me parece extraño considerar que la claridad y la distinción –e igualmente la certeza– son propiedades de la verdad, las cuales se concluyen de la consideración de una idea como adecuada. Así las cosas, el sentido ejecutivo de “verdad” se acerca bastante a la caracterización que Spinoza hace de las definiciones genéticas. Pero, ¿en qué sentido la idea adecuada presentaría la *génesis* de la verdad?

Creo que la respuesta a esta última pregunta yace en dos consideraciones. En primer lugar, el carácter genético de la definición de la verdad en sentido ejecutivo yace en la caracterización de la idea adecuada como un conocimiento *completo* de su *ideatum*. Pues, en cuanto completo, nada queda fuera que podría hacernos dudar de la verdad de tal idea o que podría mostrar tal idea como falsa. En esa medida, la idea adecuada como conocimiento completo presenta, de suyo, la verdad de tal idea.⁸⁷

En segundo lugar, el carácter genético de la definición de la verdad en sentido ejecutivo yace en la caracterización de esta definición como “real”. ¿En qué sentido esta definición de la verdad sería una definición real en vez de nominal? La respuesta yace en el vínculo íntimo que Spinoza sostiene entre la naturaleza del entendimiento y su poder expresado en el conocimiento verdadero del que él es capaz. Así, una idea verdadera es expresión de la potencia del entendimiento para conocer; lo cual, a su vez, pertenece a su propia naturaleza. Y en la medida en que el entendimiento es algo real y determinado, la definición de la verdad que capture esta potencia suya será por tanto una definición real. De este modo, la idea adecuada, en cuanto determinado modo de concebir el *ideatum*, presentaría la *génesis* de en qué consiste esta potencia misma de pensar.

Tengo tres fuentes de evidencia textual para apoyar esta tesis. En primer lugar, la descripción de la empresa que Spinoza emprende en el *TIE* insinúa esta misma conexión:

Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit; sed ab ipsa intellectus potentia, et natura pendere debet (...) Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum (*TIE* 71)

VI. Ideae, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur; confusae autem contra. Nobis enim invitae saepe formantur (*TIE* 108).

⁸⁷ Nótese que la *exhaustividad* es empleada como criterio de la rectitud de la propia posición en varios autores. Así, por ejemplo, la insistencia de Kant por mostrar la completud en las estructuras racionales que exhibe la *KrV*—ej: A XX— como forma de probar la paz o carencia de conflicto de la razón consigo misma (le debo esta observación a Luis Placencia). Igualmente, Fichte remite a estructuras circulares que garantizarían la exhaustividad de su sistema, lo cual, a su vez, probaría la rectitud de sus principios fundamentales (*BWL* 58-9) y que tal sistema es el único que existe (*BWL* 61-2).

Es más, el *TIE* queda inconcluso justo ahí donde Spinoza debía presentar la definición del entendimiento, a partir de la cual entenderíamos cómo hallar definiciones verdaderas.

En segundo lugar, el *conato* de algo pertenece a su esencia (E 3p7). En el caso del alma, su conato es su potencia de entender o de tener ideas adecuadas (E 4p26-28). Así, es la misma esencia del alma en cuanto a su potencia para perseverar en su ser –esto es, entender adecuadamente– la que es presentada mediante la idea adecuada.

Finalmente, la falsedad consiste en la privación de las ideas verdaderas y esta privación no puede ser absoluta (E 2p35, aunque esta idea también se halla presente en *TIE* 110). De ahí concluyo dos cosas: por un lado, que las ideas falsas no pueden ser completamente falsas, sino que hay algo de “verdad” o “acierto” en ellas –pues no consisten en privación absoluta–, de tal modo que el aspecto en que estas ideas falsas son “verdaderas” es el ser expresión de la potencia de nuestro entendimiento (E 4p1);⁸⁸ por otro lado, las ideas verdaderas no podrían distinguirse de las falsas si no tuvieran nada *positivo* en ellas que las distinguiera de las falsas, siendo esto *positivo* en ellas justamente lo que explica que las ideas falsas sean *privación* de esto positivo.⁸⁹

Antes de finalizar esta sección, me interesa responder aún a una última pregunta. Pues, dada la insistencia con la que Spinoza reserva la correspondencia como la nota distintiva de la verdad, cabe preguntarse cuál es la razón de esa insistencia, aun entendiendo que esa nota no presenta la *esencia* de la verdad. Considero que una respuesta a esto tiene que ver con el proyecto de *enmendación* del intelecto de Spinoza. En esto estoy simplemente aplicando la interpretación de Aaron Garrett 172:

In restricting and emending nominal definitions I conversely get a better and better “fix” on the real “definition” –an adequate idea I likely already have– and better understand how said adequate idea informs the various “nominal definitions” (is the core commitment they all share) ...

⁸⁸ Se me podría objetar que lo “verdadero” que hay en toda idea falsa consiste no en ser expresión de la potencia de nuestro entendimiento, sino más bien en ser expresión de nuestra imaginación. El asunto es complejo y requiere mayor argumentación. De momento, permítaseme solo hacer notar lo siguiente: en E 2p35dem Spinoza menciona que quien yerra es el alma y no el cuerpo; por otra parte, en E 2p49s distingue entre los conceptos del alma y las imaginaciones del cuerpo; finalmente, está el carácter *activo* del alma en toda idea en cuanto idea (E 2def3). De esto se sigue que incluso en las ideas falsas hay actividad del alma –que asumo está íntimamente vinculada con el entendimiento–; mi tesis es que en esta actividad radica lo “verdadero” de las ideas falsas.

⁸⁹ Véase *TIE* 70: “unde sequitur in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur”.

... The definitions are both nominal and real, but not at the same time! They begin as nominal understandings of indeterminate extensions and gradually pick out more limited extensions and concrete adequate ideas as the method proceeds.

A mi modo de ver, la interpretación aquí desarrollada sobre la definición de la verdad en Spinoza es una aplicación de lo expresado en la cita.⁹⁰ Pues podríamos decir que con lax6 Spinoza les sugiere a sus lectores que él está adoptando la definición clásica de la verdad como correspondencia –así, la “definición” de la verdad comienza siendo nominal–; y esto con el propósito de incentivar a sus lectores a adoptar tal definición y así poder enmendar su comprensión acerca de en qué consiste la verdad. Luego, habiendo enmendado tal comprensión y obteniendo así una definición genética de la verdad, tal definición nominal es mejorada y deviene real.

De acuerdo con esto, la insistencia de Spinoza en caracterizar a la verdad como correspondencia tiene el propósito de seducir a los intelectos confusos e inducirlos a la terapia que les permitirá comprender adecuadamente su propia naturaleza cognoscitiva. Podemos captar la urgencia de este propósito en Spinoza si atendemos a la siguiente sentencia de Anscombe 57: “in modern philosophy we have an incorrigibly contemplative conception of knowledge”. Con esta cita no pretendo sugerir que Spinoza quiere introducir el contraste entre el conocimiento especulativo y el conocimiento práctico. En realidad, dado que Spinoza no distingue entre voluntad y entendimiento, pareciera ser que Spinoza no admite una distinción tajante entre ambos tipos de conocimientos.

Lo que me interesa destacar con esta cita son dos aspectos de la filosofía de Spinoza en que lo “práctico” se torna una nota del conocimiento. En primer lugar, está la insistencia de Spinoza de que las ideas no son “quid mutum instar picturae in tabula” (E 2p43s). En segundo

⁹⁰ Mi lectura del método de Spinoza es bastante similar a la que ofrece Aaron Garrett. No obstante, nuestro principal desacuerdo tiene que ver con que mi lectura admite –siguiendo la analogía con la fabricación de herramientas– una ejecución dinámica o perfeccionable del método. Esto repercute en otros dos puntos. Por un lado, Aaron Garrett 94 asume que la *idea verdadera dada* que sirve de base para el método solo puede ser la idea de Dios, mientras que según mi interpretación puede ser *cualquiera* que refleje el poder innato de nuestro entendimiento. Por otro lado, nuestro énfasis en el “innatismo” de Spinoza es diferente. Según Aaron Garrett 86-90 y 112-4, no adquirimos *nuevas* ideas adecuadas, de modo que al método solo le corresponde clarificar las ideas adecuadas que *ya* tenemos. Bajo mi lectura, sí tiene sentido afirmar que mediante el método somos capaces de adquirir *nuevas* ideas adecuadas, en la medida en que la norma de la verdad nos provee de una *regla de la composición* de nuestras ideas, sumado a que tal norma de la verdad –dado el carácter dinámico del método– no es una norma fija que yace en nosotros por naturaleza. (Para una mejor comprensión de esta nota véase las secciones 3.4 y 3.6). Respecto al “innatismo” de Spinoza, estoy más cerca de Renz 14-5.

lugar, está la pertenencia de Spinoza a la “maker’s knowledge tradition” (Aaron Garrett 82-3). Así, para Spinoza, que una idea sea “verdadera” significa que ella ha llevado cabo rectamente la *actividad* que le es propia al entendimiento, siendo su propósito enmendar nuestro entendimiento para que éste pueda reconocer su propia actividad.

En el caso de la “verdad” en sentido ejecutivo, no se trata simplemente de que el objeto deba ajustarse a mi idea (como ocurre con el conocimiento práctico). Más bien, el modelo de Spinoza es híbrido; es como si la perspectiva práctica fuera la forma adecuada de adoptar la perspectiva teórica.⁹¹ Se trata de la capacidad de nuestro entendimiento para *generar* su propio objeto: solo cuando mi representación *hace real* el objeto, mi representación se *ajusta a él*. Pero este “hacer real” no consiste en una eficacia causal, sino que ha de entenderse según la definición genética. Al ser capaz de *producir* el objeto, nuestro conocimiento acerca de él es verdadero, porque hicimos que se nos fuera dado el objeto *entero*: mi conocimiento acerca de él es *completo*, pues presenta la *totalidad* del objeto. Si bien aún queda por examinar las partes –esto es, las propiedades– de tal objeto, el conocimiento de ellas está en cierto modo anticipado o implicado en el conocimiento del todo –esto es, la esencia– de tal objeto.

3.3 El Criterio de la Verdad: la Idea Adecuada

En esta sección explicaré con mayor orden en qué consiste el carácter adecuado de una idea. Ahora bien, dado que la idea adecuada es la *forma* (esto es, la *idea ideae*) de la idea verdadera, lo primero será explicar en qué consiste la doctrina spinozista de la *idea ideae*. Junto con ello, trataré brevemente de las condiciones de individuación de las ideas. Con todo este trasfondo a la vista, precisaré en qué consiste el carácter adecuado de una idea.

⁹¹ Un instructivo ejemplo de un modelo “híbrido” como el de Spinoza es Kant (A 92/B 124-5):

Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich auf einander notwendiger Weise beziehen, und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch (...) Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst (denn von deren Kausalität, vermittelt des Willens, ist hier gar nicht die Rede) ihren Gegenstand *dem Dasein nach* nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdenn a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als *einen Gegenstand zu erkennen*.

Esto no quiere decir que para Spinoza también se trate de *hacer posible* el conocimiento de objetos, mi punto es solo enfatizar la similitud entre ambas estructuras.

3.3.1 Sobre la idea ideae

I. Interpretar la doctrina de Spinoza sobre la *idea ideae* no es una tarea fácil, pues hay en lo que él afirma en el mismo E 2p21s una aparente inconsistencia. Por un lado, Spinoza afirma:

Haec propositio [haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori] longe clarius intelligitur ex dictis in schol. prop. 7 huius; ibi enim ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est (per prop. 13 huius) mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod iam sub Cogitationis, iam sub Extensionis attributo concipitur; quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur.

En este pasaje, Spinoza nos dice que al igual que la diferencia entre el cuerpo y la mente es *aspectual*, esto es, son solo dos perspectivas en que se considera un mismo ítem; así también la diferencia entre la *idea* y la *idea ideae* es *aspectual*. Luego, al concluir el escolio, Spinoza afirma lo siguiente: “simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire, quod scit, et sic in infinitum”. En este pasaje, Spinoza sugiere que el carácter reflexivo de las ideas puede iterarse al infinito.

Ambas afirmaciones son aparentemente inconsistentes, pues los aspectos bajo los cuales Spinoza distingue entre la *idea* y la *idea ideae* son éstos: “nam revera idea mentis, hoc est idea ideae nihil aliud est quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur”. Como se ve, Spinoza indica *solo dos* aspectos de la idea (con/sin relación al objeto) en virtud de los cuales distinguimos entre la *idea* y la *idea ideae*. Pero, si es posible iterar esto al infinito (teniendo una *idea ideae ideae*, etc.), entonces deberíamos poder indicar –numéricamente hablando– *infinitos* aspectos en virtud de los cuales distinguir entre la *idea*, la *idea ideae*, la *idea ideae ideae*, etc. Sin embargo, Spinoza no se pronuncia al respecto.

Varios intérpretes han visto en la doctrina de la *idea ideae* el lugar de la teoría de la conciencia en Spinoza, y cuando no, al menos ven la explicación del “awareness” que podemos tener sobre nuestro propio pensamiento.⁹² Esta línea de interpretación tiene la ventaja de poder presentar una interpretación sensata de esta sugerencia de Spinoza de que el carácter reflexivo de las ideas puede iterarse al infinito. Pues ahora ustedes están leyendo este escrito, y pueden

⁹² Entre quienes interpretan de este modo la doctrina de la *idea ideae* se encuentran: Bennett 184-91; Curley 1969 126-8; de Dijn 83; Joachim 1901 132-4; Marrama 2017; Marshall 110; Primus 267; Rice 1990.

darse cuenta de que están leyendo este escrito, y pueden también darse cuenta de que se dieron cuenta de que están leyendo este escrito, y así al infinito.⁹³

No obstante, esta interpretación no puede conciliarse con la otra afirmación de Spinoza: el que la diferencia sea aspectual. Para entender por qué esto es así, quisiera aclarar, en primer lugar, qué implica, a mi modo de ver, la afirmación de Spinoza de que la diferencia entre la *idea* y la *idea ideae* es aspectual. Esto puede expresarse de tres maneras. En primer lugar, existe una *identidad de contenido* entre ambas. Este punto lo tomo de Renz 276:

Wir bedürfen daher auch keiner weiteren Information, um erkenntnistheoretisch auf unsere Ideen zu reflektieren, es reichen die Ideen selber. Umgekehrt werden aber mit unseren reflexiven Ideen auch keine neuen Informationen generiert, denn wir nehmen damit letztlich auf dasselbe Stück Realität Bezug, auf das wir uns mit der Idee selber beziehen.

En segundo lugar, existe una *identidad numérica* entre ambas. Pues, en E 2p7s, Spinoza nos recalca que “etiam modus Extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa”. Asimismo, Spinoza nos dice que “mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe Cogitationis, concipitur” (E 2p21s).⁹⁴ Finalmente, que haya una identidad numérica entre ambas solo puede sostenerse si se acepta a su vez que la *esencia formal* de ambas ideas es la *misma*. Trataré de mostrar esto al examinar, en segundo lugar, el siguiente intento de explicación de cómo podrían conciliarse ambas afirmaciones de Spinoza.

⁹³ Cabe advertir que no todos quienes ven en esta doctrina una teoría del “awareness” de nuestra actividad mental utilizan tal explicación para hacer sentido de la iteración al infinito del carácter reflexivo de las ideas. Un ejemplo de ello es Primus 267-8, quien de hecho niega que el carácter reflexivo de las ideas pueda iterarse. Así, la crítica que presentaré a continuación aplica solo a quienes usan el recurso al “awareness” para explicar la iteración al infinito del carácter reflexivo de las ideas. Aunque, por motivos que espero se aclaren más adelante, considero que la doctrina de la *idea ideae* apunta a una estructura más compleja que la que puede captar el mero “awareness” de nuestra actividad mental.

⁹⁴ Que la expresión “una eademque res est” indique identidad numérica es defendido por Morrison 2017 60-1. Pese a ello, rechazo la interpretación que él defiende en tal escrito en virtud de los usos de “forma” por parte de Spinoza en la *Ética* (véase la nota 81). Según Morrison, la esencia de un modo del pensar consiste en nada más que en un determinado *patrón de actividad*, el cual puede ser realizado tanto por el atributo del pensamiento (como poder explicativo de las ideas) como por el atributo de la extensión (como movimiento y reposo de los cuerpos). Así, Morrison da cuenta de cómo puede Spinoza afirmar la identidad numérica de un modo aunque sea concebido bajo dos atributos distintos; y así da cuenta de en qué medida Spinoza, pese a rechazar el principio de la indiscernibilidad de los idénticos, acepta un principio similar. Si bien estoy de acuerdo con la estrategia de Morrison de explicar la identidad numérica apelando a este común patrón de actividad, no creo que, por ello, la *esencia* de un modo del pensamiento consista en nada más que ese patrón de actividad. E 2p21s dice que, en su jerga, MIND₁ de hecho es la esencia (forma) de MIND, no que meramente *comparta* su esencia; y claramente MIND₁ (la *idea ideae*) es más que el mero patrón de actividad.

El intento de explicación es el siguiente. Toda idea tiene un objeto ideado. En esa medida es posible distinguir los aspectos “relación con el objeto” y “sin relación con el objeto”. Ahora bien, una idea también puede ser objeto de otra idea –es decir, puedo percatarme de la actividad mental en que consiste la idea original–, en cuyo caso estamos en presencia de la *idea ideae*. Ahora bien, esta *idea ideae* también tiene un objeto ideado, a saber, la *idea* original. En consecuencia, también puede distinguirse entre la *idea ideae*, considerando su relación con la *idea* original, y la *idea ideae* sin considerar su relación con la *idea* original, en cuyo caso estamos en presencia de la *idea ideae ideae* –esto es, el darme cuenta de que me di cuenta de que estoy contemplando el paisaje. Pero esta *idea ideae ideae* es en verdad la idea que tiene por objeto la *idea ideae*. De este modo, el mismo proceso se puede replicar al infinito.

Como se puede apreciar, este esquema de explicación solo funciona si se asume que la *idea* y la *idea ideae* **no** son numéricamente idénticas; esto es, son *dos* instancias del pensamiento en vez de ser dos *perspectivas* sobre *una misma* instancia del pensamiento. Pues lo que esta explicación supone es que cualquier idea puede ser objeto de *otra* idea. Con esto, se asume que Spinoza está considerando *dos ítems distintos* del pensamiento; esto es, *dos ideas distintas*. Sin embargo, si se elimina este supuesto, entonces no hay modo de explicar cómo es que la *idea ideae* puede ser considerada una vez atendiendo a su relación con el objeto ideado y otra vez sin atender a esa relación –y, con ello, no hay modo de explicar cómo, preservando la distinción aspectual, puede surgir una *idea ideae ideae*.

Matheron 1994 intenta explicar esta doctrina apelando a la diferencia entre la *esencia formal* y la *esencia objetiva* de una idea. Así, la *idea* es considerada según su esencia objetiva o contenido representacional. Pero ella también puede ser considerada según su esencia formal, cuando esta idea se halla *objetivamente* en la *idea ideae*. Y, como la esencia formal de esta *idea ideae* es distinta de su esencia objetiva (pues una idea es distinta de su correlato), entonces su esencia formal se hallará *objetivamente* en la *idea ideae ideae*, y así al infinito.⁹⁵ El problema con esta interpretación es el mismo que con la anterior. Funciona solo si se traiciona la identidad numérica. Solo si la *idea* y la *idea ideae* son dos ideas distintas es que puedo, en cada una de ellas, distinguir entre su esencia formal y su esencia objetiva. Y solo si la esencia formal de la *idea ideae* es distinta de la *esencia objetiva* (esto es, distinta de la *esencia formal* de la *idea*

⁹⁵ Esta interpretación se apoya en *TIE* 34-5. En la nota 107 daré mi razón para desestimar tal pasaje.

original) es que este ejercicio puede iterarse al infinito. De ahí que, si se acepta la identidad numérica entre la *idea* y la *idea ideae*, por ello mismo se acepta también que la esencia formal de aquellas ideas es la *misma*.⁹⁶

Los aspectos son con/sin relación con el objeto. Entiendo que con esa expresión Spinoza se está refiriendo al aspecto *intencional* de toda idea. Si esto es así, mi punto es que, al considerar la *idea ideae*; esto es, al considerar la idea *sin* relación con el objeto, la estoy considerando *sin* su aspecto intencional. Por tanto, afirmar que tal *idea ideae* puede ser *objeto* –intencional– de otra idea, o que su esencia formal puede estar *objetivamente* en otra idea, es volver a introducir un aspecto que *ya había sido sustraído* en mi consideración de la idea. De ahí que esas estrategias solo puedan funcionar si se abandona la identidad numérica y se considera una idea distinta.

Como se ve, tratar de compatibilizar ambas afirmaciones: que la diferencia entre la *idea* y la *idea ideae* es aspectual, y que al mismo tiempo de que yo sé, sé que sé, e igualmente sé que sé que yo sé, etc., es una tarea bastante compleja. Esto mismo da razón para sostener que, en realidad, habría que suavizar alguna de estas afirmaciones. Renz 275, por ejemplo, suaviza la primera afirmación y renuncia a la identidad numérica. Ella toma como obvio que, dado que hay una distensión temporal entre el saber base y el conocimiento reflexivo sobre ese saber base, entonces no hay una identidad numérica entre ambos. No obstante, me parece que la distensión temporal no es suficiente para establecer que dos modos son numéricamente diferentes.⁹⁷

Una razón para sostener esto es que las ideas, para Spinoza, al implicar de suyo afirmación o negación (E 2p49), son ellas mismas *creencias*. Pero las creencias de un individuo pueden ser las mismas, pese a su persistencia en el tiempo. De ahí que la distensión temporal no sea suficiente para negar la identidad numérica. Una segunda razón para sostener esto es la relación entre una pasión y el remedio contra esa pasión. Pues, según E 5p20s, un remedio contra

⁹⁶ Aaron Garrett 86n también llega a la conclusión de que, para evitar una reduplicación infinita de ideas, “above one iteration there is just the formal essence of the idea”.

⁹⁷ El siguiente pasaje parece servir de evidencia textual para desestimar una interpretación rigurosa de la distinción aspectual –que asume la identidad numérica– entre la *idea* y la *idea ideae*:

Nisi quia esse formale ideae circuli non nisi per alium cogitandi modum, tanquam causam proximam, et ille iterum per alium, et sic in infinitum, potest percipi, ita ut, quamdiu res ut cogitandi modi considerantur, ordinem totius naturae sive causarum connexionem per solum Cogitationis attributum explicare debemus (E 2p7s).

No obstante, este pasaje sería evidencia en contra de mi interpretación de la *idea ideae* solo si las expresiones –dado que aquí se habla de la causa próxima– “causa causae” e “idea ideae” fueran equivalentes. Pero si esto fuera así, entonces el método, en cuanto *idea ideae*, consistiría simplemente en dar con la causa de la idea verdadera dada. Sin embargo, Spinoza mismo rechaza esta comprensión del método en *TIE* 37.

la pasión es formarnos una idea adecuada de aquel afecto que es pasión en nosotros (del cual, por tanto, tenemos una idea inadecuada). Pero, tal como Perler 2018 267-70 lo muestra, este afecto activo que resulta de nuestra idea adecuada *no reemplaza* la pasión en nosotros, sino que la combate, permitiéndonos estar menos a su merced. Pero la pasión generalmente persiste pese a nuestra idea adecuada, y solo en algunos casos puede ser eliminada después de un trabajoso esfuerzo (que conlleva tiempo) en que nos aferramos a nuestra idea adecuada para disminuir nuestro yugo frente a la pasión. Pero mi idea adecuada es *la misma* durante todo el tiempo que conlleva el esfuerzo de liberarse de la pasión.

Más allá de la distensión temporal, la expresión que utiliza Spinoza en E 2p21s (“una eademque res est”) tiene un claro sentido técnico y es empleada con el mismo sentido en otros pasajes importantes (ej: E 2p7s). De ahí que considero difícil de aceptar que Spinoza solo en el contexto de E 2p21s emplee tal expresión en sentido no técnico. En cambio, considero más fácil de aceptar que Spinoza emplee la expresión “quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire, quod scit, et sic in infinitum” en un sentido no literal, dado que tal expresión no aparece en cuanto tal en ningún otro contexto de la *Ética*. Primus 267-8 ofrece una interpretación en esta línea:

In saying that as soon as one knows something, one simultaneously has knowledge of that knowledge (and so on), Spinoza is underscoring that the reflective knowledge is perfect or complete. In order to know that one knows (and *what* one knows), one does not need some further, higher-order idea (an *idea* of the idea of the idea) (Primus 268).

Bajo esta interpretación, no hay problema en conciliar las afirmaciones de Spinoza, porque él nunca quiso decir que podía darse una iteración al infinito del saber. Era solo una expresión metafórica para enfatizar el carácter completo del saber reflexivo de una idea verdadera.

Esta interpretación tiene, además, la ventaja de poder dar una interpretación de dos pasajes presentes en E 2p21s. En primer lugar, Spinoza menciona la iteración al infinito del saber precedido por un “enim”, lo cual indica que tal iteración al infinito del saber pretende explicar la frase anterior, a saber, que la *idea ideae* es la *forma* de la *idea*. En segundo lugar, Spinoza menciona que tratará de esto último –la iteración al infinito del saber– después (“sed de his postea”). Si tomáramos esta iteración al infinito del saber en sentido literal, no habría modo de interpretar satisfactoriamente ambos pasajes. En cambio, si se toma la iteración al infinito del

saber en un sentido no literal, se pueden resolver ambos puntos. Respecto del segundo punto, es clara la conexión de la afirmación de que “yo sé que sé que sé...” en E 2p21s con E 2p43 y su escolio. Cuando estamos en presencia de una idea verdadera, el conocimiento reflexivo de ella es *completo* en el sentido de que no se requiere de nada más que reflexión sobre la idea verdadera base para determinar en qué consiste la *norma* de la verdad; y, con ello, determinar en qué medida tal idea base es verdadera (esto es, determinar en qué medida sé que yo sé).

Esto mismo permite comprender también el primer punto. Pues, el saber reflexivo de una idea verdadera es completo a la hora de determinar en qué consiste la *norma* de la verdad. Ahora bien, dado que, mediante esta norma, adquirimos un saber completo acerca de en qué consiste la verdad de una idea, obtenemos con ello la esencia de la verdad. De ahí que, justamente en virtud de que el saber reflexivo sobre una idea verdadera nos provee de la *esencia* de la verdad, la *idea ideae* (el saber reflexivo) no es otra cosa que la *forma* de la idea.

Con esta argumentación, espero haber zanjado una cuestión relativa a la investigación en Spinoza, a saber, que él nunca admitió hablar de *idea ideae ideae*, etc., sino que el carácter reflexivo de las ideas *siempre* se ha de limitar solo a dos niveles: la *idea* y la *idea ideae*. Así toda interpretación de la filosofía de Spinoza que se apoye en una iteración al infinito de las ideas ha de ser rechazada. Me parece importante defender este punto dado el vínculo íntimo que tiene esta doctrina de Spinoza con otros temas de su filosofía: la relación entre la idea adecuada y la idea verdadera, el método como conocimiento reflexivo, el autoconocimiento⁹⁸ y la autoconciencia.⁹⁹

II. Antes de exponer en qué consiste el carácter adecuado de una idea, considero fructífero aún referirse brevemente a la cuestión de las condiciones de individuación de las ideas complejas. Pues la discusión anterior tiene de trasfondo la cuestión de en qué sentido la *idea* y la *idea ideae* serían *una y la misma* idea; o bien, cómo individuamos las ideas, tal que de ello se sigue que la

⁹⁸ A mi modo de ver, la interpretación aquí defendida hace posible el autoconocimiento. Pues un rasgo fundamental del autoconocimiento es la identidad entre quien conoce y lo conocido. Pero esta identidad no es posible sin la identidad numérica. Pues en tal caso la *idea* sería un individuo distinto que la *idea ideae*. Por consiguiente, mi mente sería un individuo distinto de la otra mente que conoce la mía; es decir, que cuando me conozco a mí mismo sería un individuo distinto de aquella mente que conozco.

⁹⁹ Si hubiéramos de encontrar algo así como una teoría de la autoconciencia en Spinoza, ésta, de apoyarse en la doctrina de la *idea ideae*, consistiría en una conciencia de sí no intencional. Pues, la *idea ideae* es la misma *idea* pero considerada sin relación al objeto, esto es, sin su aspecto intencional. De ser así, la teoría de la conciencia en Spinoza se acercaría bastante al tratamiento de la autoconciencia en autores del idealismo alemán.

idea y la *idea ideae* son *la misma* idea. Tal como lo mencioné, Renz toma como obvio que las ideas pueden individuarse en virtud de la distensión temporal. Al rechazar esa vía, no queda claro, entonces, cuáles son las condiciones de individuación de las ideas. En lo que queda de esta subsección, me limitaré aquí tan solo a bosquejar una comprensión tentativa de tales condiciones y, junto con ello, señalar también un par de problemas que una respuesta adecuada debería ser capaz de resolver.

La respuesta más simple es la que ofrece Renz 72-3:

Da Spinoza davon ausgeht, dass nicht-attribut-spezifische Bestimmungen von Dingen auch für deren Ideen gelten, ist auch die Idee eines Einzeldinges ein Individuum. Die Kennzeichnung des menschlichen Geistes als Individuum (...) hängt letztlich einzig mit der *Singularität seines Objekts* zusammen.

Sin embargo, considero que en este punto Renz confunde el *correlato* en la extensión de toda idea (por E 2p7s) con el *objeto* representado por la idea. Su argumentación es sólida si se considera lo primero, pero no si se considera lo segundo. Pues una idea puede ser falsa y en esa medida no representar *una cosa singular*, pero aun así ser *una* idea, en tanto su correlato en la extensión es *un* cuerpo. No obstante, esta respuesta dice aún demasiado poco sobre las condiciones de individuación de una idea. Pues deberíamos ser capaces de saber cuándo una idea es *una*, sin recurrir a otro atributo más que el pensamiento.

En virtud del excursus físico, con respecto a la extensión es más fácil determinar cuándo podemos denominar como “individuo” a un compuesto de cuerpos más simples: siempre y cuando se preserve la *ratio* de movimiento y reposo en la interacción causal entre las partes, diremos que ese compuesto es un individuo. Ahora bien, en las condiciones de individuación de los cuerpos, también podemos ver en Spinoza las condiciones que permiten determinar la *identidad* de tales cuerpos. La propuesta de Perler 2021 es que allí tenemos aquella condición que nos permite determinar tanto la identidad *estática* de un cuerpo como su identidad *diacrónica*. Y Spinoza mismo da señales de considerar que esto es así en E 2p13lem4. Así, las partes de un cuerpo pueden ser reemplazadas, pero mientras la *ratio* de movimiento y reposo se preserve, el cuerpo seguirá siendo el *mismo*. La clave del asunto está en considerar que las condiciones de individuación de un cuerpo son las mismas que las condiciones que nos permiten determinar la *identidad diacrónica* de tal cuerpo.

Examinando el ejemplo del poeta español, Perler 2021 175 concluye que “Spinoza applies to minds the same *structural criterion* that he also applies to bodies: a mind remains the same over time only if it retains the same basic structure”. Y esta estructura básica es análoga a la de los cuerpos; esto es, consiste en una cierta *ratio* en la interacción entre sus componentes:

For him, a mind is nothing but a well-ordered bundle of ideas, and ideas are concepts (E2def3), that is, representations. Having a mind therefore amounts to having various representations which are so closely interconnected that they form a unity. It is precisely this unity that has a distinctive structure, which could be called the “representational structure” (Perler 2021 175).

Así, la condición de individuación de una idea –que a la vez nos permite dar cuenta de su identidad diacrónica– es análoga a la de los cuerpos: la preservación de la *ratio* de la interacción entre las ideas que componen tal idea compleja.

Pero, ¿en qué consiste esta *interacción* en el caso de las ideas? Perler indica la capacidad representativa en que consisten las ideas. Estoy de acuerdo con esto, pero quisiera deletrear un poco más en qué consistiría esta interacción. Al igual que los cuerpos, las ideas tienen un *conato*. Este conato, en el caso de las ideas, consiste por E 4p26 en la tendencia de estas ideas a *entender* su *ideatum*. Esto podemos frasearlo del siguiente modo: toda idea tiene un *poder explicativo*, que puede aumentar o disminuir en su interacción con el poder explicativo de otras ideas. Esto mismo también puede expresarse del siguiente modo: toda idea tiene una tendencia a *afirmar* el contenido de su *ideatum* (por E 2p49, bajo la interpretación de Della Rocca 2003). Así, toda idea tiene una potencia con la que afirma (o niega) el contenido de su *ideatum*, potencia que puede aumentar o disminuir en su interacción con la potencia de afirmar (o negar) de otras ideas. Según la interpretación que aquí defiendo, podemos decir de una idea compleja que es *una* siempre y cuando podamos identificar la *ratio*¹⁰⁰ de la interacción explicativa entre los componentes de tal

¹⁰⁰ Cabe preguntarse en qué sentido se habla aquí de *ratio*. En el caso de la extensión, la *ratio* consiste en movimiento y reposo, lo cual sugiere que la proporción es vista cuantitativamente. Esto no quiere decir que toda *ratio* deba ser vista cuantitativamente. Un ejemplo de *ratio* en el caso del pensamiento son las formas de silogismos válidos. En ellos hay una cierta relación entre los términos, tal que, de ser verdaderas las premisas, la conclusión también lo es. Otro ejemplo de *ratio* lo encontramos en el ejemplo de la definición genética de la esfera en *TIE 72*: ahí tenemos una cierta relación entre dos conceptos: el movimiento (rotación) y el semicírculo, en la cual se afirma la rotación del semicírculo. Ahora bien, tal afirmación pierde poder explicativo (es falsa) si: 1) no está asociada a –no pretende explicar– aquello que *genera* (la esfera); 2) tampoco está asociada a la causa determinante de tal movimiento; 3) tampoco está contenido el concepto de rotación en el concepto de semicírculo. Lo mismo ocurre con las ideas ficticias (ej: el caballo alado en E 2p49s): por sí sola, su poder explicativo consiste en afirmar la existencia de el caballo alado; pero este poder explicativo es modificado si esta idea entra en relación con otra que *suprime* su existencia (que muestre la imposibilidad de su existencia). Este es uno de los puntos de esta propuesta que requieren

idea compleja, y que esta *ratio* persista en las subsecuentes modificaciones que sufra tal idea compleja.¹⁰¹

Una interpretación acerca de la teoría de la individuación de las ideas en Spinoza debe, sin embargo, resolver dos grandes dificultades. La primera radica en *Ep* 66:

Quamvis unaquaeque res infinitis modis expressa sit in infinito Dei intellectu, illae tamen infinitae ideae, quibus exprimitur, *unam eandemque* rei singularis Mentem constituere nequeunt; sed infinitas: quandoquidem unaquaeque harum infinitorum idearum nullam connexionem cum invicem habent. (énfasis mío).

Este pasaje es problemático por lo siguiente. Por *E* 2p7s, un *mismo* modo puede ser concebido bajo distintos atributos. Así, hay una identidad numérica entre el cuerpo y la idea de ese cuerpo. Pero también habría una identidad numérica entre ese cuerpo y ese mismo modo pero concebido bajo un atributo desconocido para nosotros (X). Ahora bien, también habría una identidad numérica entre X y la idea de X. Por lo tanto, habría una identidad numérica entre el cuerpo y la idea de ese cuerpo, entre el cuerpo y X, y entre X y la idea de X. Dada esta identidad, deberíamos poder reemplazar los términos con preservación de esta identidad. Así, la idea del cuerpo debería ser numéricamente idéntica a la idea de X. Sin embargo, Spinoza afirma en esta carta que ambas ideas no pueden constituir *una y la misma* alma de una cosa singular, por lo que la idea del cuerpo y la idea de X serían *dos* almas distintas.

Creo que es posible resolver este problema si se distingue entre la identidad predicada al nivel de los modos y la identidad predicada al nivel de los modos concebidos bajo algún atributo. Pues, dado que un atributo es una *manera* en que se conciben los modos, determinar que algo es *una* mente es dependiente de esta *manera* de concebir ese modo. Así, mi propuesta sería que la idea del cuerpo y la idea de X sí son numéricamente idénticas respecto de *aquello que estas ideas tratan de explicar, con abstracción de bajo cuál atributo es concebido (ya sea cuerpo o X)*; pero

ser mayormente elaborados. Otro punto es determinar hasta qué punto el *conato* de una idea puede aumentar o disminuir permaneciendo *la misma* idea.

¹⁰¹ Esta interpretación es consistente con la interesante observación de Morrison 2015 72-3:

We individuate mental states by their representational content, and conclusions usually have representational contents that differ from the premises. We also talk in this way because we think of deduction as a psychological process that takes us from one mental state to another. But Spinoza conceives of ideas and deductions differently. As he conceives of them, deduction allows the same idea to represent both premises and conclusions, which is why the same idea can represent both a thing's essence and its properties.

que ambas no son numéricamente idénticas respecto de *la manera en que estas ideas explican aquello que tratan de explicar*, pues en este caso *sí se tiene en cuenta bajo cuál atributo es concebido aquello que tratan de explicar (sea cuerpo o X)*. Podría decirse que la identidad está en la referencia dentro de un marco de inteligibilidad neutro (podría decirse: el patrón de actividad que Morrison 2017 destaca); pero no en la manera en que se da esa referencia. Pues justamente no hay ninguna conexión entre ambas ideas; la manera en que explican su *ideatum* es radicalmente heterogénea, pese a que el *ideatum* es numéricamente el mismo. Así, igual que el alma y el cuerpo son numéricamente idénticos, pero el alma no es cuerpo y tampoco el cuerpo es alma, la idea del cuerpo y la idea de X son numéricamente idénticas, pero la idea del cuerpo no es idea de X y tampoco la idea de X es idea del cuerpo, pese a que ambas son ideas.

En contraste con este caso, Spinoza afirma que la *idea* y la *idea ideae* sí son numéricamente idénticas. Lo cual, bajo la interpretación aquí ofrecida, significa que la manera en que cada una explica aquel modo concebido bajo el atributo del cuerpo es *la misma*. ¿En qué sentido? Cuando reflexiono sobre la una idea, concibo meramente su *forma*; esto quiere decir, que concibo la manera en que las ideas componentes se relacionan entre sí para explicar el *ideatum*: su *ratio*. Pero esta manera de concebir la idea no se distingue de la manera en que la idea explica su *ideatum*, cuando tengo en cuenta este último. Para aclarar esto, téngase en cuenta la teoría de la definición genética de Spinoza. Pues la definición genética presenta los componentes de la idea unidos en virtud de una cierta *ratio* en la interacción de sus partes, tal que esta *ratio* nos provee con la *génesis* del objeto.

Por ejemplo, la definición genética de la esfera es “*semicirculum circa centrum rotari*” (TIE 72). Entre las partes de esta idea de esfera se encuentran las ideas del semicírculo y de la rotación, tal que la *ratio* de su interacción produce la esfera en nuestra mente. En este sentido, podemos decir que la rotación del semicírculo en torno a su centro es la *causa próxima* de la esfera. Así, la perspectiva bajo la cual considero qué es lo que mi idea de la esfera explica de la esfera (esto es, su esencia y sus propiedades) y la perspectiva bajo la cual considero cómo están relacionadas las ideas con las cuales formulo mi idea de la esfera (esto es, genéticamente) son en realidad *uno y el mismo marco explicativo*.

Un segundo problema tiene que ver con la relación entre las ideas inadecuadas en nuestro intelecto y las ideas en el intelecto infinito. La manera en que se expresa Spinoza en la segunda

parte de la *Ética* (ej: E 2p36dem) sugiere que es *la misma* idea la que, en cuanto se refiera a Dios, es adecuada, pero en cuanto se refiera a una mente singular, es inadecuada. Pero, desde la interpretación aquí defendida, tal idea sería *la misma* solo si su *ratio* es la misma, y la *ratio* de una idea adecuada es distinta a la *ratio* de una idea inadecuada.

Una razón para sostener esto último es que lo contrario entraña el siguiente problema: la falsedad que implican las ideas inadecuadas consiste en *privación*; es decir, es una comprensión *parcial* de su *ideatum*. Si, por tanto, la idea en referencia a Dios –que, en cuanto adecuada, es completa o total– es *la misma* idea pero esta vez referida a alguna mente singular –que, en cuanto inadecuada, es parcial–, entonces tendríamos la extraña consecuencia de que el todo (la idea en cuanto referida a Dios) es *idéntico* a la parte (la idea en cuando referida a alguna mente singular). Otra razón para ello es el caso del remedio de las pasiones antes mencionado. Pues tal caso implica que la idea adecuada y la idea inadecuada del *mismo* afecto *no son* numéricamente idénticas, en la medida en que hay un “combate” entre ellas.

3.3.2 ¿En Qué consiste el Carácter Adecuado de una Idea?

Gran parte del tema de esta subsección ya fue abordado en las secciones anteriores. Por tanto, me limitaré en esta subsección a resumir aquellas notas que caracterizan a una idea como *adecuada*. Una buena primera aproximación son las dos condiciones que destaca Marshall 26 y 28, *containment* y *causal requirement*:

(CON) Idea *x* as it exists in God’s mind is adequate in human mind *y*, itself a complex idea, iff *x* as a whole is a part of *y*.

(CR) Idea *x* is adequate in mind *y* iff *y* also has an adequate idea of *x*’s cause.

Así, lo primero que hay que enfatizar es que una idea es adecuada si y solo si la mente que la piensa tiene en sí todos los elementos que constituyen tal idea adecuada en cuanto explicación de su objeto. Pero estos elementos –que a su vez son otras ideas adecuadas– constituyen la *causa* de la idea adecuada en cuestión. En ese sentido, una idea es adecuada si y solo si nuestra mente es *causa* de la idea adecuada en cuestión.

Cabe aclarar en qué sentido la mente es “causa” de tal idea en cuestión. Tal como Schmid 213-4 lo muestra, una idea es adecuada si se la integra en una red explicativo-deductiva de ideas,

a partir de la cual se deriva tal idea; esto es, lo que se aclara en esta integración es qué otras ideas explica y a partir de qué otras ideas es explicada.¹⁰² En este sentido, nuestra mente es “causa” de tal idea adecuada en un sentido lógico, no psicológico. Dicho de otro modo, el carácter adecuado de una idea consiste en un *ideal normativo* con el cual evaluamos nuestras ideas.

Damit ist klar, dass die Rede von der Adäquatheit einer Idee eine normative Angelegenheit ist. Wer eine Idee als adäquat qualifiziert, beschreibt nicht die kognitiven Strukturen, die zu einem bestimmten Gedanken führen, sondern evaluiert dessen Wahrheitsgehalt. Der Begriff der adäquaten Idee selber bezeichnet allerdings weniger einen *Standard*, an dem die Richtigkeit einer Idee „gemessen“ wird, als vielmehr eine Art *Ideal*, auf das unser gesamtes Streben nach einer Verbesserung unseres Erkennens hinauslaufen soll (Renz 266).¹⁰³

Erkenntnistheoretische –wie auch ethische– Ideale aufzustellen, ist nur dann ein sinnvoller Akt, wenn Grade der Annäherung an diese unterschieden werden können (...) Hinter der Unterscheidung verschiedener Grade der Adäquatheit von Ideen, so kann man daher vermuten, steht auch das Eingeständnis, dass eine vollständige, also adäquate Erkenntnis mit zunehmender Komplexität der Dinge unwahrscheinlicher wird, ohne dass sie deswegen prinzipiell ausgeschlossen werden kann (Renz 267-8).

En estos pasajes se menciona también otro punto importante: el carácter adecuado de una idea es susceptible a *grados*. Esto se sigue de la interpretación defendida en 3.3.1, en la cual propuse que las ideas tienen un *poder explicativo* –o, si se prefiere, un *conato* consistente en entender adecuadamente su objeto–, el cual puede aumentar o disminuir en virtud de cómo se relacione con otras ideas. En esta escala, la idea adecuada representa el *máximo*, pero un máximo que no obstante es alcanzable (al menos en ciertos ámbitos). Una manera de ver cómo aumenta o disminuye este poder explicativo es considerando qué tanto conocimiento tenemos de la historia causal de un evento.

¹⁰² Nadler 165 también propone entender el carácter adecuado de una idea de este modo. No obstante, hay que hacer también una cualificación en este punto. Si bien el modelo cognitivo de Spinoza es –con auxilio de, entre otras cosas, las definiciones genéticas– el de la deducción, ello no implica que sea posible deducir todos los modos a partir de la sola esencia de Dios concebida bajo algún atributo. Sobre este punto, véase la sección 3.5.

¹⁰³ En este pasaje Renz distingue entre un estándar para medir la rectitud de una idea y un ideal hacia el cual nos acercamos en la medida en que mejoremos nuestro conocimiento. Honestamente, no entiendo en qué radica la diferencia, o mejor dicho, no entiendo por qué el carácter adecuado de una idea no puede valer como ambas cosas a la vez. En efecto, en cuanto *criterio* de la verdad, nos sirve para medir la rectitud de las ideas; pero en cuanto describe también el *poder explicativo* de una idea, admite una gradación cuyo *telos* es el carácter adecuado de una idea.

Ahora bien, tal como ha sido puesto de relieve en este capítulo, nuestra mente en esta integración ejerce un rol *activo* en la ordenación de nuestras ideas.¹⁰⁴ De este modo, una idea es adecuada si y solo si nuestra mente ha ordenado las ideas que explican tal idea adecuada en cuestión en la relación correspondiente.¹⁰⁵ En este punto retomo lo expuesto en la subsección 3.3.1 sobre la *ratio* de las ideas. Esto puede establecerse así: una idea es adecuada si y solo si nuestra mente vincula las ideas componentes en una *ratio* tal que ella es capaz de brindar una explicación *completa* de su objeto, entendiendo por explicación completa los dos rasgos mencionados en la sección 3.2: que ella, al *generarlo*, nos presenta el objeto *entero*, en virtud de lo cual seríamos capaces de deducir la *totalidad* de sus propiedades.

Finalmente, está la relación entre la idea adecuada y la idea verdadera. Tal como fue defendido en las subsecciones 3.2.1 y 3.3.1, la idea adecuada es la *idea ideae* de la idea verdadera. Esto significa que en rigor ellas no son dos ideas numéricamente distintas, sino que se trata de *la misma* idea, pero vista desde dos aspectos distintos.¹⁰⁶ La idea adecuada es la misma idea verdadera, pero vista bajo el aspecto de su constitución interna, sin tener en consideración su relación con el objeto. De ahí que, según E 2d4, ella tenga las mismas propiedades que la idea verdadera.

3.4 Método en el *TIE* como Conocimiento Reflexivo

El argumento con que Spinoza defiende su posición remite a un segundo esquema de regresión al infinito (*TIE* 33-4). El primer esquema consistía en la aparente prioridad e independencia de la tarea de determinar el método respecto de la investigación de la verdad. Y la respuesta a ese esquema consistió en la analogía con la fabricación de herramientas. Este segundo esquema se basa en dos supuestos. En primer lugar, que para saber es necesario saber que se sabe. En segundo lugar, que la esencia formal de una idea es algo real e inteligible de suyo, y en esa medida es distinta de su esencia objetiva.

¹⁰⁴ Este punto es sugerido por Nadler 165. Aaron Garrett 159n también hace notar el rol activo de nuestro intelecto en la investigación metódica que se refleja en nuestras ideas adecuadas: “*Concatenatio* has the sense of linking together, and thus emphasizes the active, creative aspect of method, the mind’s linking together of ideas and natures, as opposed to a connection which we passively receive”.

¹⁰⁵ Según Renz 176-84 en esto Spinoza se compromete a un holismo semántico. Igualmente, Schmid 218 considera que el contenido de las ideas es dependiente de la mente (y las otras ideas que ésta tenga) que la piense.

¹⁰⁶ Renz 182 y Solé 29 también hacen ver este punto.

El esquema, por tanto, es el siguiente: 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.¹⁰⁷ Así es como Spinoza llega a las siguientes conclusiones: “non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire”; “ut sciam me scire, necesario debeo prius scire” (*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*. Es necesario tener por base una idea verdadera –es necesario saber algo– para a partir de ahí poder determinar en qué consiste el saber –para saber que se sabe–; y es a partir de este último conocimiento que podemos determinar cuál es el método de investigación de la verdad.

En segundo lugar, “veritas nullo egeat signo” (*TIE* 36) más que la verdad misma para eliminar toda duda acerca de su verdad. Spinoza nos 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

¹⁰⁷ Nótese que en este contexto Spinoza *se sirve* de la afirmación de que la esencia formal de una idea es algo real e inteligible de suyo –distinta a su esencia objetiva– para desarrollar su reducción al absurdo. Por tanto, no es algo que necesariamente él sostenga a lo largo del tratado. Asumir tal afirmación es necesario para llegar a una conclusión que él, a fin de cuentas, rechaza. De ahí que desestime este pasaje como evidencia textual en contra de la lectura rigurosa de la distinción aspectual entre *idea e idea ideae*.

criterio; es decir, este criterio debe ser capaz de dar cuenta del *reconocimiento* inicial de la verdad de la idea base.¹⁰⁸

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 nuestras ideas, 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 azar.¹⁰⁹ 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. 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, “*veritas norma sui et falsi est*” (E 2p43s).

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

Vera non est Methodus signum Veritatis quaerere post acquisitionem idearum, sed quod vera Methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur (*TIE* 36).

Este es un punto anticartesiano de Spinoza. Descartes AT VII 35 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

¹⁰⁸ En virtud de esto rechazo la lectura que Steinberg 154-8 hace del *TIE*. Pues el problema que ella ve (que Spinoza en *TIE* 35-6 equipare certeza con esencia objetiva y que luego equipare –tanto en el mismo *TIE* como en la *Ética*– la certeza con el conocimiento reflexivo) se disuelve bajo esta consideración: la certeza en ambos niveles consiste, en rigor, en lo mismo: el criterio general debe dar cuenta de su reconocimiento inicial. De ahí que Spinoza afirme que “*ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit sit opus, quam veram habere ideam*” (*TIE* 35). Ahora bien, dado que esta misma tesis es defendida por Spinoza en E 2p43s, rechazo por la misma razón que la *Ética* presente un esquema holístico de justificación (Steinberg 161-4). Al respecto, véase también la observación de Aaron Garrett 15.

¹⁰⁹ La externalidad del criterio también trae consigo una regresión al infinito (Don Garrett 154-5 y Mark 36).

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 con el círculo cartesiano.¹¹⁰

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 infinito.¹¹¹

En segundo lugar, Spinoza nos dice que:

Rursus Methodus necessario debet loqui de Ratiocinatione, aut de intellectione; id est, Methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est tò intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam a ceteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mente, ita cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auzilia, certas regulas, et etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur (*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*. Esto es, si bien efectivamente hay una *puesta en marcha* del método, tal puesta en marcha es distinta del proceso mismo de *investigar acorde al método*.¹¹² 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

¹¹⁰ Reproduzco el punto tal cual es desarrollado por Don Garrett 154-5. Si bien Descartes AT IX 110 disuelve el círculo del que se le acusa distinguiendo entre las verdades cuya certeza depende o no de la memoria (esto es, las demostraciones), en ello reside todo el peso de la observación de Spinoza. Pues en tal caso, Descartes estaría proponiendo un criterio (general) que remite a una condición que no está presente –es ajena a– la idea verdadera base: la existencia de Dios y su estatus como no engañador. Así, el criterio que propone Descartes es incapaz de dar cuenta del reconocimiento inicial de la verdad de la idea verdadera base, porque si lo hiciera sería víctima del círculo cartesiano.

¹¹¹ 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). 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. Otro desacuerdo de Spinoza con Descartes tiene que ver con la concepción de Dios de este último (en Spinoza no tiene sentido hablar de un Dios “engañador” o “no engañador”).

¹¹² Esta distinción es hecha por Mark 42.

adecúe a ellas y que por tanto nos indiquen cómo formar tales ideas, su propósito 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 una tal que, mediante esta norma, podamos distinguir las ideas verdaderas de las restantes percepciones. Esto último 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 introspección, 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 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*).

Para Spinoza, la norma de la verdad debe hallarse investigando qué es la verdad. Pero Spinoza también sostiene que “in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur” (*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: “ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus” (*TIE 37*); Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum (*TIE 71*).

Según esto, 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. En este punto debe recordarse que Spinoza nos indica que la investigación es posible gracias a la *fuerza innata* de nuestro entendimiento. Se trata, entonces, de examinar en qué consiste y hasta

dónde llega nuestro poder para comprender, siendo este poder todo aquello en lo que consiste la verdad de nuestras ideas.¹¹³

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 la regla de la composición de mis ideas complejas con preservación de la verdad. 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 pensamientos.¹¹⁴

En tercer lugar, Spinoza nos dice “Methodus nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam, aut ideam ideae” (*TIE* 38). Con esto, Spinoza nos recalca nuevamente que el método requiere de una idea verdadera dada. 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. Ahora bien, que el método sea *idea ideae* ha de entenderse según lo discutido en la subsección 3.3.1. En el nivel reflexivo, se trata aún de *la misma* actividad del pensamiento en que consiste la *idea verdadera dada*. Esto implica que aquello en que consiste la verdad de la idea verdadera dada es lo mismo que constituye la verdad del conocimiento reflexivo sobre aquella idea; es decir, que la corrección de una no es independiente de la corrección de la otra, y lo que hace correcta a una es lo mismo que lo que hace correcta a la otra.¹¹⁵

Enfatizar este punto es importante, dado que la amenaza de una regresión al infinito no se evita solo con sostener que “non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire” (*TIE* 34). Pues,

¹¹³ Lo dicho hasta aquí coincide con *Ep* 37. Allí, Spinoza responde la pregunta de cómo podemos obtener conocimiento metódicamente en vez de estar sometidos al azar. Ello solo sería posible cuando formamos ideas (claras y distintas) en virtud de nuestro propio poder. En consecuencia, el método consiste en nada más que el conocimiento puro (esto es, distinguiéndolo de la imaginación) del entendimiento, de su naturaleza y sus leyes.

¹¹⁴ Como ya lo mencioné anteriormente, por esta razón estoy en contra la nota *Foundation* que Morrison 2015 79-80 le atribuye a la verdad en el *TIE*. Igualmente, esto muestra también en qué medida la noción de método en el *TIE* no está necesariamente vinculado con una estructura lineal de justificación (contra Steinberg 1998).

¹¹⁵ Considero que este aspecto de la noción de método de Spinoza se asemeja a la distinción que Sosa 24 establece entre el conocimiento animal y el conocimiento reflexivo. Mientras que Sosa presenta el conocimiento animal en términos de “apt belief”, el conocimiento reflexivo es presentado por medio de un adverbio: ya sea “*defensibly* apt belief” o “apt belief that the subject *aptly* believes to be apt” (énfasis mío). Esto sugiere –pues Sosa no se pronuncia al respecto– que el conocimiento reflexivo no consistiría en una instancia distinta de conocimiento, sino más bien en el mismo conocimiento animal, pero destacando la *modulación* o la *manera* en que tuvo lugar. No obstante, ambas posiciones difieren en que para Sosa los criterios que indican la corrección del conocimiento animal son distintos a los que indican la corrección del conocimiento reflexivo.

pese a que Spinoza considera que para saber algo no es necesario saber que se sabe, que nuestro conocimiento consista meramente en saber (sin saber que se sabe) sigue siendo una forma deficitaria de conocimiento. Esto se aprecia cuando Spinoza le atribuye el carácter reflexivo al mejor tipo de percepción: “per solam denique rei essentiam res percipitur, quando ex eo, quod aliquid novi, scio, quid hoc sit aliquid nosse” (*TIE 22*).¹¹⁶ En este sentido, saber algo en sentido pleno implica ser capaz dar cuenta de sí mismo; y de ahí que saber algo en sentido pleno incluye también la reflexión (o el haber sido metódicamente establecido).

Ahora bien, si aquello en que consiste la verdad de la idea verdadera dada no fuera lo mismo que aquello en que consiste la verdad del conocimiento reflexivo sobre tal idea verdadera dada, podría exigirse –para saber algo en sentido pleno– un conocimiento reflexivo sobre ese conocimiento reflexivo; es decir, podría exigirse que el conocimiento reflexivo de cuenta de sí mismo en cuanto conocimiento. Y si, nuevamente, aquello en que consiste su verdad no fuera lo mismo para ambos niveles (el conocimiento reflexivo y el conocimiento sobre el cual se reflexiona), este ejercicio podría iterarse al infinito.

Esta interpretación del método como *idea ideae* permite también desechar ciertas interpretaciones del método de Spinoza. Tal como lo mencioné en la subsección 3.2.1, Mark 1972 sostiene que para Spinoza la determinación de una idea como verdadera solo es posible en el nivel reflexivo, dado que en tal caso tenemos acceso a los dos ítems de la comparación: la *idea* y la *idea ideae*. Bajo la interpretación aquí defendida, se ve que no hay tal comparación, puesto que no hay dos ítems. Además, dado que aquello en que consiste la verdad de mi conocimiento reflexivo no es distinto que en el caso del conocimiento sobre el cual se reflexiona, mi conocimiento no se limita a los ítems mentales, sino que en ello también conozco efectivamente modos bajo otro atributo que el pensamiento (a saber, la extensión).

Por otra parte, Maxwell 1988 sostiene que la reflexión *es* deducción. Así, el método como conocimiento reflexivo consistiría en la deducción de unas ideas desde otras, obteniendo así un cierto orden. Este orden corresponde al orden causal de la naturaleza. Así, “it is only because things are causally related in nature, that the mind which truly conceives them can deduce one idea from another, or have an idea of an idea and so on to infinity, that is, to the perfect being”

¹¹⁶ Lo mismo se aprecia en E 2p43: “qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare”.

(Maxwell 1988 97). Sin embargo, tal como lo defendí en la subsección 3.3.1, el carácter reflexivo de las ideas no se puede iterar al infinito. La reflexión ciertamente nos permite entender cuál es la relación de la idea reflexionada con otras ideas (como partes componentes), pero ella no es, sin más, la *deducción* de la idea. Es más, si así lo fuera, carecería de sentido que reflexionando sobre la idea verdadera dada obtengamos una *norma* de la verdad con la cual guiar (y evaluar) nuestros pensamientos.

Ahora bien, 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.

Para entender mejor esto, téngase en cuenta que hay ideas verdaderas que son más capaces que otras para presentar con claridad la norma de la verdad, ya sea porque se requieren menos factores para apreciar en qué consiste su verdad, ya sea porque la composición misma es más sencilla. Por ejemplo, el mismo Spinoza (*TIE* 72) ve en los conocimientos geométricos una manera más fácil de captar la norma de la verdad que en el caso de los conocimientos físicos. Esto justamente porque en este último caso se requiere agregar el rol que juegan los experimentos (*TIE* 102-3).¹¹⁷ En este contexto, Spinoza distingue especialmente el conocimiento de Dios. Su definición, como cosa increada, obedece a reglas distintas que en el caso de la definición de las cosas creadas (*TIE* 96-7). En esto yace que el método sea *más perfecto* si se reflexiona sobre esta idea: ella nos presenta de un modo óptimo la norma de la verdad con la cual podemos distinguir lo verdadero de lo falso. De ahí que llegar a esa idea sea una prioridad.

Hay otro factor que hace que llegar a la idea de Dios sea una prioridad. Más allá de nuestra comprensión de la definición genética y en general del método como conocimiento

¹¹⁷ Esto repercute, ciertamente, en que podemos distinguir una norma general de la verdad y normas específicas de la verdad dependiendo del área de estudio (una norma de la verdad matemática, física, metafísica, política, etc.). Igualmente, la estructura de la *Ética* sugiere esto mismo: el conocimiento adecuado de las partes posteriores requiere de la integración de más elementos que los requeridos por las partes anteriores, sin perjuicio de que en rigor haya solo *un* marco unitario de explicación para todos los fenómenos. Es interesante comparar en este punto el *TIE* con las *Regulae*. Pues, tal como lo expresa la Regla I, es la *misma* actividad del entendimiento la que se encuentra en cada ciencia, siendo esta actividad todo aquello en lo que consiste el carácter científico de un conocimiento (Marion 35-45). Lo mismo aplica para Spinoza, encontrando esta misma actividad aplicaciones diversas dependiendo del área de conocimiento al cual se aplique (podríamos decir, de un modo similar en el que Descartes describe la aplicación del entendimiento a las diversas facultades cognitivas corporales AT X 415-6).

reflexivo, es difícil hacerse una idea de cómo podríamos siquiera obtener un conocimiento adecuado –siguiendo esta norma– de la mayoría de los objetos de nuestro interés (la mente humana, su relación con el cuerpo, la naturaleza y origen de los afectos, la asociación política y nuestra felicidad), con excepción de la matemática. Esto no quiere decir que tal norma de la verdad no sea efectiva; recuérdese que el método de Spinoza no se identifica con el *proceso de investigación* mismo, sin perjuicio de que nos permita *evaluar* tales investigaciones. En este contexto, la estructura de la *Ética* nos brinda una guía sobre cuáles son los elementos a tener en consideración, y cómo se relacionan entre sí, a la hora de *componer* adecuadamente nuestras ideas sobre tales tópicos (volveré a este punto en la sección 3.5).

Esto sugiere que la epistemología de Spinoza (Parte II) no estará completa hasta que se haya resuelto cuál es la estructura metafísica del mundo (Parte I). Pero esto sin perjuicio de que hayamos llegado a la comprensión adecuada de tal estructura metafísica del mundo en virtud de una comprensión previa –preliminar o incompleta, si se quiere– de la epistemología de Spinoza: cuál es el tipo de conocimiento que nos provee de la norma de la verdad. Después de todo, el método es *conocimiento reflexivo*. Una justificación lineal de la metafísica a la epistemología o viceversa no tiene cabida en el marco metodológico de Spinoza.¹¹⁸ De ahí que la idea de Dios también cumpla otro rol importante: completar la justificación del marco unitario de comprensión que nos permite, a su vez, comprender adecuadamente el mundo en los tópicos ya mencionados.¹¹⁹ Si bien el *TIE* nos explica cómo es posible la investigación –a saber, a partir del conocimiento reflexivo de la idea verdadera dada–, esto todavía es insuficiente como una explicación *plena* acerca de cómo ha de investigarse –y comprenderse– la Naturaleza.

Contra esta última caracterización del método como conocimiento reflexivo, Joachim 1958 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

¹¹⁸ La insistencia de Spinoza por redirigir todas las ideas a una sola para así poder referir objetivamente la formalidad de la naturaleza (ej: *TIE* 91) debe hacernos pensar esto mismo. Pues, que la Naturaleza tenga precisamente *ese* tipo de *unidad* es algo que debe ser demostrado (en concreto, en la parte I de la *Ética*).

¹¹⁹ Esto marca un gran contraste con las *Regulae*. Para Descartes, la unidad de la ciencia reposa en última instancia en una doble abstracción: no solo se abstrae de la materia “física”, sino también de la materia “matemática” –figuras y números– (Marion 76-81). Si bien la ciencia en Spinoza también recurre a una abstracción –se hace abstracción de la serie de las cosas mutables, quedándonos con la serie de las cosas eternas (*TIE* 100)–, la unidad de la ciencia reposa en última instancia en la unicidad de la substancia (E 2p1-4, bajo la interpretación de Renz 111-27). Es, por tanto, debido a un fundamento ontológico y no a un fundamento epistemológico (como en Descartes) que hay una unidad en las ciencias.

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 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*: “in ideis dari aliquid reale, per quod verae a falsis distinguuntur”. En efecto, tal como lo muestran los ejemplos de *TIE 69*, la “verdad” de las ideas no se halla en su comparación con el objeto ideado, sino en su 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 el poder del entendimiento esté plenamente expresado. 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. Más allá de esto, la objeción de Joachim asume que el conocimiento reflexivo es una *instancia distinta* de conocimiento que aquél sobre el cual se reflexiona, lo cual no es el caso, como ya lo mostré en la subsección 3.3.1.

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*. En la sección 3.6 desarrollaré una tercera objeción de Joachim.

Habiendo mostrado ya que el método requiere partir de una idea verdadera dada, cabe hacerse las siguientes preguntas: ¿realmente tenemos disponible una idea verdadera como instrumento innato? Y si es que sí, ¿cuál es esa idea verdadera dada? Como respuesta a la primera pregunta, basta la respuesta que Aaron Garrett 85 ofrece:

We always already know the difference between truth and falsity, and insofar as we know the difference between truth and falsity we know that we have a true idea by which to judge falsity (IIP42Dem). Hence we have a true idea from which we derive our capacity to distinguish truth and falsity.

Ante la segunda pregunta los intérpretes han dado variadas respuestas: la idea de Dios, la idea de sí mismo, o la idea que corresponda a algún conocimiento matemático.¹²⁰ No obstante, la respuesta nos la da el mismo Spinoza: “cognovimus tertio, quatenus sit prima via, cui mens insistere debeat, ut bene incipiat; quae est, ut ad normam datae *cujuscumque* verae ideae pergat, certis legibus inquirere” (*TIE* 49, énfasis mío).¹²¹

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, debe ser 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, pues el método requiere que nos sea provisto un ejemplar –cualquiera– de idea verdadera que sea un reflejo de nuestro poder innato para entender.

Finalmente, me referiré brevemente a la relación del *TIE* con el escepticismo radical. A mi modo de ver, exigir del método de Spinoza o ver como esencial del método de Spinoza en el

¹²⁰ 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 me parecen satisfactorios. La segunda alternativa es defendida por Morrison 2015 88-9, la cual me 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.

¹²¹ Si bien Nelson 62-63 también defiende que la idea verdadera dada puede ser cualquiera, estoy en desacuerdo con la manera en que él interpreta este “cualquiera”. Pues, según él, “any idea whatsoever can be regarded as true when it is reflectively considered as the action of the thinking thing, that is, the mind of the reader of the *Treatise*” (Nelson 63), 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. Mi primer problema con esta interpretación es que transforma el método en la elaboración de una cadena deductiva, en vez de consistir en la obtención de una norma para guiar y evaluar mis pensamientos. En segundo lugar, considero 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 un 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.

TIE el que éste provea una respuesta al escepticismo radical termina en una distorsión de su posición. Walker 1985 ve la adopción de la teoría coherentista de la verdad por parte de Spinoza un último paso necesario para superar el escepticismo, pero en la sección 3.2.1 ya mostré las dificultades que tiene atribuirle a Spinoza una teoría coherentista de la verdad.

Homan 23-50 considera que el *TIE* recurre a una estrategia “cartesiana” (la idea de Dios como aquello que nos asegura que nuestras ideas corresponden con un objeto real en la naturaleza) como complemento a su respuesta “dogmática” contra el escepticismo. El problema con tal perspectiva es que no hace sentido de que el método sea “más perfecto” al momento de distinguir la idea verdadera de las restantes percepciones si reflexionáramos sobre la idea del ente perfectísimo, sobre todo considerando que –como acabo de mostrar– los candidatos a idea verdadera dada previos a la idea de Dios no se reducen solo a conocimientos matemáticos.

Bolton 388, reconstruyendo el *TIE* como una respuesta al escepticismo que provoca el círculo cartesiano, concluye que para Spinoza “there is a way to know (rationally affirm, pending some reason to doubt) p that does not involve recognizing that you know p and concluding p ”, lo cual quiere decir que “some things are immediately evident. They are known, but they have not been deduced from the fact that they are known”. No obstante, ya indiqué en la sección 3.1 que el punto del *TIE* es justamente el contrario, que *confundimos* las ideas verdaderas con las falsas, y que se requiere de dar cuenta de la *regla* de la composición, más que simplemente captar inmediatamente la verdad de una idea.

Respecto a la relación de Spinoza con el así llamado “escepticismo cartesiano”, coincido plenamente con la reconstrucción de Doney 1971 y Delahunty 25-30, quienes encuentran la respuesta a tal escepticismo en la sección del *TIE* dedicada a la idea dudosa. Pero justamente esto muestra el carácter secundario o dependiente de este problema respecto a la determinación de en qué consiste el método. Pues la aclaración de en qué consiste la duda genuina es parte de la tarea de distinguir la idea verdadera de las restantes percepciones, tarea en la cual la idea verdadera dada entrega el estándar con la cual comprendemos y distinguimos en qué consiste la verdad y en qué consiste la duda genuina.¹²²

¹²² Esto concuerda también con el particular desdén con el que Spinoza se refiere a los escépticos en *TIE* 47-8, donde los llega a catalogar incluso de autómatas carentes de espíritu, con los cuales no hay que hablar de ciencia. No obstante, hay que tener en consideración la observación de Doney 631-4 de que en esos pasajes se trata de la duda *verbal*, no de la duda *genuina*.

3.5 Sobre la Relación entre el Método en el *TIE* y el Método en la *Ética*

No es para nada claro que la noción de método que Spinoza desarrolla en el *TIE* sea aplicada en la *Ética*. Tampoco es claro cuál es el método que Spinoza emplea en la *Ética*. Tal tratado tiene, efectivamente, la apariencia de un tratado geométrico. Pero tal apariencia es insuficiente aún para decidir cuál es el método empleado por Spinoza en tal obra. Pues siempre se puede distinguir, tal como lo hace Nadler 39, entre el método de exposición (el *mos geometricus*) y el método de descubrimiento de las verdades filosóficas. Además, existe una gran variedad de interpretaciones sobre el *mos geometricus*. Para poder determinar en qué medida el método empleado en la *Ética* se vincula con el método desarrollado en el *TIE* es necesario determinar, primero, en qué consiste este *mos geometricus* y cuál es su propósito.¹²³ Una vez determinado este punto podremos determinar hasta qué punto este *mos geometricus* así entendido refleja ciertos aspectos característicos del método según el *TIE*.¹²⁴

Lo primero que me interesa mostrar es que la *Ética*, pese a su apariencia de serlo, no es un tratado *estrictamente* geométrico. Una manera de mostrar esto es la adoptada por Renz 2020.¹²⁵ Ella se basa en *Ep* 83 para mostrar que la *Ética* no está interesada en *demostrar*, sino en *explicar* los fenómenos con los que nos encontramos en nuestra experiencia con el mundo. Cito ambos pasajes:

¹²³ En este contexto, suscribo a la crítica que Maxwell 1988 91 hace de las interpretaciones que ven la substancia como un postulado o presuposición arbitraria, y que por tanto ven el conocimiento de la *Ética* como hipotético.

¹²⁴ En rigor, a lo largo de este capítulo ya di respuestas parciales a esta pregunta. En primer lugar, está la continuidad entre ambas obras en torno al sentido de “verdad”, al criterio de la misma y su vinculación con el método en cuanto *norma*. Añádase a esto el diagnóstico en *lapp* de que de no ser porque la matemática nos presentó “*alliam veritatis normam*”, el intelecto humano seguiría preso del prejuicio de que todas las cosas naturales actúan por un fin. En segundo lugar, está la observación en la sección 3.4 de que la epistemología de Spinoza estará completa una vez que se resuelva la cuestión de cuál es la estructura metafísica de la Naturaleza. En tercer lugar, está la persistencia a lo largo de su vida de la confianza en la definición genética (al menos hasta *Ep* 60). Finalmente, Spinoza propone el siguiente criterio de la falsedad: “*ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex ea deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deterget; sit autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere*” (*TIE* 104). Esto ciertamente debió aumentar su confianza en la exposición geométrica de su filosofía.

¹²⁵ Otra vía para mostrar esto es la polémica en torno a *1p5dem* (véase Curley 1988 15-30). De acuerdo con la interpretación de Curley, solo es posible hacer sentido de tal demostración en la medida en que se asumen como implícitas ciertas tesis cartesianas. Con ello, el *mos geometricus* ocultaría tras sí un diálogo constante con Descartes y Hobbes, en el que se asumen ciertas tesis suyas para extraer de ellas sus reales consecuencias. Si bien tengo mis dudas respecto de la interpretación que Curley defiende de *1p5dem*, en general estoy de acuerdo con sus propuestas de reconstruir el diálogo implícito que Spinoza tiene con sus predecesores y de ganar una mayor comprensión de los axiomas y definiciones examinando no tanto su formulación, como los usos que Spinoza hace de ellos a lo largo de la obra (Curley 1988 51-2).

Quod petis, an ex solo Extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per Extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat (*Ep* 83).¹²⁶

Spinoza zufolge können wir die Verschiedenheit der Dinge, oder genauer: der Körper, nicht aus dem Begriff der Ausdehnung *herleiten*. Doch wir können und müssen sie unter Rekurs auf die Einsicht, dass es sich bei der Ausdehnung um ein essentielles Attribut von Gott resp. von Seiendem handelt, *explizieren*. Spinoza weist hier den Anspruch auf Ableitung explizit zugunsten des Anspruchs auf Explikation zurück. Er ist offenbar der Überzeugung, dass gerade jene Dinge, die in der Mehrzahl vorkommen und denen wir im Alltag immer wieder begegnen, nur a posteriori erkannt, d.h. im Nachhinein unter Rückgriff auf fundamentalere Begriffe rekonstruiert werden können (Renz 80).

Esto indica que la *Ética* no nos presenta un sistema de ideas que se encuentran todas ordenadas entre sí bajo un orden estrictamente linear-deductivo. Tal sistema es imposible, dado que no se puede deducir la variedad de individuos.¹²⁷ Y, no obstante, tampoco es posible excluir la variedad de individuos del sistema. Pues en tal caso –dado que el pasaje de *Ep* 83 critica la noción de *extensión* cartesiana– nos quedaríamos tan solo con el concepto de extensión, sin ninguna variedad que permita determinar tal concepto para referirnos con ello a algún individuo o clase de individuos.

La interpretación que Renz desarrolla sobre el *mos geometricus* se apoya en su lectura del sentido de los axiomas de la segunda parte. Tal como lo afirma Renz 30,

Alle diese Axiome –im Gegensatz zu jenen des ersten Buchs, welche apriorisch-begriffliche Wahrheiten darstellen– in irgendeiner Weise auf eine historisch oder phänomenologisch bezeugte Erfahrung verweisen. Im Gegenzug zu Descartes' *cogito* stellen diese Erfahrungen aber keine absoluten Gewissheiten dar, sondern sie benennen eher phänomenologische Tatsachen, die es im Zuge der Theoriebildung quasi als externe Vorgaben zu berücksichtigen gilt.

¹²⁶ Hay que observar, sin embargo, que la lectura de Renz se apoya en la referencia de “eam” a “rerum varietas”, pero también podría referir a “materiam”. Ahora bien, la lectura de Renz tampoco se aleja de lo que el mismo Spinoza establece en la *Ética*: “nempe nullam definitionem certum aliquem numerum individuorum involvere neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit quam naturam rei definitae” (E 2p8s2).

¹²⁷ Esta interpretación pareciera contradecir E 1p16dem, en la medida en que allí Spinoza establece que al igual que de la definición de algo podemos concluir sus propiedades, de la necesidad de la naturaleza divina se siguen infinitos modos de infinitas maneras. Sin embargo, esta interpretación no se opone a la necesidad estricta en la naturaleza, sino tan solo sostiene que nosotros solo somos capaces de captar esa necesidad en retrospectiva.

De este modo, el esquema de investigación que adopta Spinoza es uno en el cual se intenta establecer ciertos requerimientos formales –metafísicos– de toda explicación de los fenómenos de nuestra experiencia cotidiana, siendo tales requerimientos controlados en virtud de los “phänomenologischen Tatsachen” que designan los axiomas de la segunda parte. De este modo, la teoría que bosqueja Spinoza tiene la finalidad de servir como un *marco de explicación* a partir del cual podamos conocer *retrospectivamente* –esto es, mediante la reconstrucción a partir de tal marco explicativo– lo que experimentamos en nuestra vida cotidiana.

En este contexto, el sentido del *mos geometricus* es el de proveer la *estructura* de tal marco explicativo, la cual ha de servir como *guía* de a qué conceptos es necesario recurrir para explicar qué fenómenos, y de cómo se han de vincular tales conceptos entre sí.

Spinoza den *mos geometricus* primär eher al sein *systematisch akkumulierendes* und nicht einfach als ein *deduktives* Verfahren begreift. Sein methodischer Sinn besteht nicht darin, ein theoretisch geschlossenes System zu präsentieren, sondern darin, den Ort bestimmter Problemstellungen im Verhältnis zueinander festzulegen und so zu klären, welche Art von Wissen für welche Fragen legitimerweise herangezogen werden kann (Renz 33).

Zwar werden in der *Ethica* nicht konkrete Erfahrungen rekonstruiert, sondern „nur“ die Voraussetzungen einer solcher Rekonstruktion systematisch aufgearbeitet (...) Jene Dinge oder Ereignisse, die wir täglich antreffen oder erleben, sollen qua kausale Rekonstruktion einem besseren Verständnis zugeführt werden (Renz 79).

A pesar de que estoy de acuerdo con la lectura que Renz hace del *mos geometricus*, no es claro a partir de ella cuál es la relación que tendría, entonces, el *mos geometricus* con el método según el *TIE*. Además –en respuesta a la posibilidad de distinguir en la *Ética* entre el método de exposición y el método de descubrimiento–, también estoy de acuerdo con el énfasis de Aaron Garrett 102 de que el *mos geometricus* también tiene un propósito didáctico/terapéutico (propósito que es compatible con la lectura de Renz): “obviously there is something didactic about the *mos geometricus*. If not, why would Spinoza have bothered to put the *Principles* in geometrical dress to teach Caesarius?” (Aaron Garrett 102).

Otra razón para sostener que el *mos geometricus* tiene también un propósito didáctico/terapéutico tiene que ver con la posible insuficiencia de la transmisión del conocimiento filosófico mediante el lenguaje. En efecto, hay que recordar que el conocimiento

“ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur et earum quasdam ideas formemus similes iir, per quas res imaginamur” (E 2p40s2), a partir del cual solo obtenemos conocimiento inadecuado. Este hecho ha dado lugar a una discusión en torno a la aptitud de la *Ética*, como obra escrita en signos lingüísticos, para transmitir la filosofía de Spinoza.¹²⁸ En este contexto, estoy de acuerdo con la postura que defiende Laerke 525:

What is required of a philosophical language is not that it be divorced from the imagination as such. The problem is rather how to construct a language reflecting an imagination guided by the intellect as opposed to a language reflecting an intellect misguided by the imagination.

De ahí que, si bien no creo que sea imposible transmitir conocimiento filosófico por medio de signos lingüísticos, sí creo que la transmisión por medio de signos constituye un obstáculo que ha de ser superado. Pues siempre estará el peligro de que el conocimiento filosófico (perteneciente al segundo o al tercer género de conocimiento) degenera en su transmisión en conocimiento meramente a partir de signos (perteneciente al primer género de conocimiento).

En este caso, el peligro puede retratarse de la siguiente manera: ¿qué evita que el lector aprenda las demostraciones de memoria, sin darse el trabajo de entenderlas? Igualmente, ¿qué evita que el lector, en virtud de su indomable imaginación –y en esto se incluyen sus prejuicios–, asocie a los términos con los que Spinoza transmite su filosofía un sentido distinto al que él mismo les quiere dar? Spinoza mismo pareciera ser consciente de este potencial engañoso del lenguaje cuando afirma que “et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus” (E 2p47s).¹²⁹ Este problema se agrava aún más si consideramos el carácter activo de nuestro entendimiento cuando conocemos. Tal como lo señalé en las subsecciones 3.2.2 y 3.3.2, para Spinoza el que nuestro entendimiento *ordene* activamente los componentes en que consiste la idea es esencial para que nuestro conocimiento sea verdadero. Con esto, la pregunta que surge es la siguiente: ¿cómo forzar al lector de la *Ética* a elevarse a esta actividad de nuestro entendimiento en vez de quedarse en un nivel más receptivo en la transmisión de su filosofía?

Lo importante, entonces, es lograr hacer que el lector *piense por sí mismo* aquello que la *Ética* misma pretende transmitir. En este peligro de la transmisión mediante signos lingüísticos

¹²⁸ Savan 1958 justamente defiende su inaptitud. Al respecto, véase el artículo de Laerke 2014.

¹²⁹ Esto mismo aparece en *TIE* 88: “deinde cum verba sint pars imaginationis (...) etiam verba aeque, ac imaginatio, possint esse causa multorum, magnorumque errorum, nisi magnopere ab ipsis caveamus”.

encuentro la segunda razón para que el *mos geometricus* esté provisto de elementos didácticos/terapéuticos más que simplemente sirva para presentar la filosofía de Spinoza.¹³⁰ Así, mencionaré dos de estos elementos presentes en el *mos geometricus*. Por un lado, está lo que Aaron Garrett 124-5 denomina *ironic contextual quotation*:

Part of the purpose of showing the readers that IIP1 and IIP2 are kin is to help the readers rationally to emend themselves from the prejudices that lead to them holding IIP1 and condemning those who hold IIP2. I will call this *ironic contextual quotation*, since it does not only refer the reader to a different context but also uses quotations in a striking or surprising manner in order to make the reader think.

Por otra parte, están las definiciones mismas. La siguiente descripción de Aaron Garrett 170 me parece un retrato adecuado del propósito con que el *mos geometricus* hace de la *Ética* un tratado particularmente difícil de entender:

Spinoza's definitions are broad enough to include a variety of perspectives adequate and inadequate, and a variety of ways of thinking about philosophical concepts (...) In employing them Spinoza is trying to include a wide variety of rational perspectives, and communicate a philosophy which claims to be *the* core set of rational philosophical commitments which numerous philosophers hold, although often in an inadequate and mutilated way (...) By demonstrating what the adequate concepts are, which are at the bottom of this multiplicity of perspectives, he performs a kind of internal emendation for and through philosophers and philosophy (Aaron Garrett 170).

Si bien Aaron Garrett 173 sostiene que este esquema aplica eminentemente a las definiciones y axiomas de la primera parte –de modo ejemplar en el caso de la formulación de la definición genética de Dios–, a mi modo de ver aplica a toda la *Ética*.¹³¹ Pues, el punto es que la manera en

¹³⁰ Laerke 2014 también concluye que el *mos geometricus* es una herramienta que sirve para enmendar la comprensión del lector, más que solo servir para exponer su filosofía. Además, considero que su énfasis en el carácter nominal de las definiciones de la ética para purgar al lenguaje filosófico del lector de su historia es perfectamente compatible (e incluso diría que forma una unidad) con el énfasis de Aaron Garrett –al cual suscribo– en la progresión de definiciones nominales a definiciones reales mediante la enmendación.

¹³¹ Dos ejemplos muestran que esta estrategia no se limita a la primera parte. En primer lugar, está la interpretación expuesta en la subsección 3.2.2 sobre el propósito con el cual Spinoza enfatiza la distinción entre idea adecuada e idea verdadera. En segundo lugar, el mismo punto es hecho explícitamente por Spinoza en torno a las definiciones de los afectos: “Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institutum non est verborum significationem, sed rerum naturam explicare easque iis vocabulis indicare, quorum significationem, quam ex usu habent, a significatione, qua eadem usurpare volo, non omnino abhorret, quod semel monuisse sufficiat” (E 3aff20). Esto mismo puede aplicar perfectamente para el término “imaginatio”.

que el texto sea leído cause un impacto en cómo el lector entiende el asunto para que así se entregue al trabajo de pensar y entender *adecuadamente* el contenido de la *Ética*, en vez de pasarlo por encima o repetir las demostraciones sin haberlas comprendido realmente. Y para lograr este impacto es necesario en primer lugar *seducir* al lector a seguir sus prejuicios, para luego ponerlos en cuestión al dar con una consecuencia inesperada. En ello se juega el potencial enmendativo del *mos geometricus*. Después de todo, lo importante es generar en el lector *esa* actividad en que consiste el pensamiento verdadero.¹³²

3.6 Deficiencia: la Objeción de Circularidad de H. Joachim¹³³

Para entender cuál es la deficiencia que me interesa destacar en la concepción del método desarrollada en el *TIE*, es necesario diferenciar entre dos aspectos: por un lado, la caracterización de qué es el método; por otro, las indicaciones sobre cómo ejecutarlo. Es en el paso de lo primero a lo segundo donde se juega toda la fuerza de la objeción de Joachim. En consecuencia, la objeción adquiere un matiz especial. No se trata ya de una objeción a lo que plantea Spinoza –podría decirse: 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* –podría decirse: se trata de una objeción a la “práctica” del método.¹³⁴

Ya mostramos que el método debe comenzar por una idea verdadera dada. También mostramos que tal idea verdadera dada puede ser cualquiera que sea expresión del poder de nuestro entendimiento para conocer. Pero ahora surge esta otra pregunta: ¿De dónde obtenemos este ejemplar? No de otro lugar que de la sección inmediatamente anterior: la determinación de

¹³² Las reflexiones de Spinoza sobre este punto son importantes también para pensar la manera en que se difunde la filosofía hoy en día. Pues la filosofía, al no tener –o al menos no de una manera clara– forma de contrastar sus teorías con la experiencia, requiere de otras instancias de corrección. Entre ellas, el diálogo con pares es de suma utilidad. Pero para ello es necesario la plena disposición y atención del lector. Justamente por ello es importante pensar –con la intención de someter la propia teoría a instancias de corrección– cómo transmitir el –pretendido– conocimiento filosófico, tal que éste pueda ser leído atenta y críticamente por un par. En este contexto, la estrategia de Spinoza de generar un impacto que vuelva la atención del lector sobre sus propios prejuicios, con el fin de que se dé el esfuerzo de pensar más a fondo el asunto, parece ser adecuada.

¹³³ El contenido de esta sección y algunas partes de las secciones anteriores fueron previamente investigadas en Sepúlveda 2021. No obstante, el contenido aquí expuesto presenta algunas alteraciones respecto de ese artículo.

¹³⁴ Don 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*, nos 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.

qué tipo de percepción hemos de utilizar en la investigación (*TIE* 18-29). Que exista esta relación de dependencia lo afirma el mismo Spinoza: “Postquam novimus, quaenam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda est Via, et Methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, *tali cognitione cognoscamus*” (*TIE* 30, énfasis mío).¹³⁵

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

En este punto puedo desarrollar la objeción de circularidad de Joachim:

In order to attain the knowledge which is our End, we must first devise a Method for purifying the intellect. But, *in order to devise the Method*, we must already *in some sense 'know'* the true nature of our mind; and, *in devising* it, we shall be in part achieving the fuller knowledge we desire (Joachim 1958 25n).

Esta acusación de circularidad aparece en el contexto de la elección del mejor tipo de percepción.¹³⁶ Allí, Spinoza subordina tal elección al fin que él persigue en el *TIE*: “Quaenam autem illa sit natura, ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem uniones, quam mens cum tota Natura habet” (*TIE* 13). Los criterios para esta elección 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.

¹³⁵ De Dijn 77 también presenta esta relación de dependencia: “Spinoza can, of course, affirm that we have true ideas in view of what was said about the fourth kind of perception”.

¹³⁶ 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 1958 134, 199), pero el comentario de Joachim queda inconcluso justo antes de abordar a fondo esta objeción. Lo que presentaré aquí puede verse, entonces, como un intento de reconstruir ese abordaje prometido por Joachim.

Esta objeción, sin embargo, perdería fuerza si se considera que el método consiste en una ganancia *progresiva* de ese conocimiento, ganancia cuyo punto de inicio no es la ignorancia total, pero que tampoco es la claridad plena, sino que esto último es lo que se pretende alcanzar.¹³⁷ Así, en este punto Spinoza requeriría 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 “*proprietas rerum non intelliguntur, quamdiu earum essentiae ignorantur*” (*TIE* 95),¹³⁸ donde la definición es la encargada de explicar la esencia de una cosa; de ahí que “*recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare*” (*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. Así, este punto de 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 aparataje conceptual básico de la metafísica de Spinoza, y por otro lo ya conocido de tales cosas definidas.¹³⁹

¹³⁷ De Dijn 87 también 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. Dado que la objeción de circularidad de Joachim ataca la manera en que Spinoza ejecutó el método –que podríamos denominar, “*sintética*”–, podemos concebir una ejecución “*dinámica*” del mismo, cuya diferencia consistiría en que esta última consistiría en un progreso continuo en la tarea de determinar cuál es el mejor tipo de percepción, sin asumir esto de antemano. No alcanzo a comprender si de Dijn tiene esto mismo en mente cuando se refiere al carácter progresivo-evolutivo del método.

¹³⁸ Steinberg 160 hace notar este mismo problema.

¹³⁹ 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 propongo lo recojo de la estrategia con la que él pretende

Ahora bien, que en el caso del método también rija la prioridad de la definición se puede apreciar por el siguiente pasaje: “Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum” (*TIE* 71). Pero esto último es algo que el mismo Spinoza admite no tener al final del *TIE*:

Sed hucusque nullas regulas inveniendi definitiones habuimus, et quia eas tradere non possumus, nisi cognita natura, sive definitione intellectus, ejusque potentia, hinc sequitur, quod vel definitivo intellectus per se debet esse clara, vel nihil intelligere possumus. Illa tamen per se absolute clara non est; attamen quia ejus proprietates, ut omnia, quae ex intellectu habemus, clare, et distincte percipi nequeunt, nisi cognita earum natura; ergo definitivo intellectus per se innotescet, si ad ejus proprietates, quas clare, et distincte intelligimus, attendamus (*TIE* 107).¹⁴⁰

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 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, por tanto, 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 conocer. Este problema solo podría solucionarse si se conociera, desde el inicio, cuál es la

obtener la definición del entendimiento –examinar las propiedades de él que comprendemos clara y distintamente– en conjunto con la interpretación del *mos geometricus* expuesta en la sección 3.5.

¹⁴⁰ 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 1958 199 –y también para mí–, 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*.

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 mostrar.

Cabe hacer un par de aclaraciones sobre el 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 aún desconocidas. Pues la objeción ataca no tanto la manera en que Spinoza se propone hallar la definición del entendimiento, sino más bien la manera en que la ejecución del 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 “recta inveniendi via est ex data aliqua definitione cogitationes formare” (*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, “vero praecipua nostrae Methodi pars” (*TIE* 106). Así, la investigación de la norma de la verdad 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 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 es 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.

4 Método y Criterio de la Verdad en la *PhG* de Hegel

Con este capítulo concluye el establecimiento de la conexión sistemática. Para ello, es necesario determinar cuál es la posición de Hegel en la Introducción a la *PhG* respecto del método y el criterio de la verdad. Para ello examinaré en primer lugar cuál es el problema que él diagnostica en los primeros tres párrafos de la Introducción a la *PhG*. En segundo lugar, examinaré en qué medida la “Darstellung des erscheinenden Wissens” es la solución adecuada a ese problema. Si, luego de haber determinado la posición de Hegel al respecto, resulta que tanto él como Spinoza se enfrentaban al mismo problema metódico, y si las soluciones de ambos son similares, explicando la diferencia según el parámetro de continuidad, entonces la conexión sistemática entre ambos autores quedará establecida.

En esto, me limitaré principalmente al comentario de la Introducción a la *PhG*. Esto por dos razones. En primer lugar, dado que la *PhG* pretende ser la introducción a la ciencia para los no iniciados, ella debería ser capaz de leerse como un tratado autocontenido, esto es, sin referencia a otras obras. En segundo lugar, dado que sabemos que el Prólogo fue escrito al final de la composición del libro (hablando en varios pasajes incluso *desde* la perspectiva del final del libro), y dadas las sospechas de que Hegel habría modificado su comprensión de la *PhG* a lo largo de su redacción (Gómez Ramos 16-22), para evitar tematizar la cuestión de la unidad de la *PhG* como obra, tampoco me serviré de los pasajes del Prólogo para explicar la Introducción, salvo que la cercanía temática entre ambos pasajes lo autorice.

4.1 Diagnóstico de un Problema: el Temor a la Verdad

La Introducción a la *PhG* comienza con la siguiente constatación: “es ist eine natürliche Vorstellung¹⁴¹, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu

¹⁴¹ Que esta representación sea “natural” significa que ella es considerada como obvia o de sentido común (Stern 2002 39). Tal como lo hace notar Siep 65-6, no hay que confundir esta *natürliche Vorstellung* con lo que más adelante (*PhG* 77) Hegel llama “natürliches Bewußtsein”: “der Standpunkt (...) von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen” (*PhG* 26).

verständigen” (*PhG 73*). Hegel explica que esta preocupación de la *natürliche Vorstellung* parece justificada. En primer lugar, porque hay distintos tipos [Arten] de conocimiento, entre los cuales uno sería más apto que los otros para alcanzar su propósito: el conocimiento de lo que es en verdad. En segundo lugar, porque el conocer es una capacidad de una determinada clase [Art] y extensión, con lo cual habría que determinar primero su naturaleza y sus límites. Ambos puntos se orientan a evitar que “*Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden*” (*PhG 73*). De ahí que parezca necesario primero ponerse de acuerdo [sich verständigen über] sobre en qué consiste nuestro conocimiento antes de iniciar la investigación. Sin embargo, Hegel acusa a esta preocupación de lograr –necesariamente– justamente lo contrario de lo que se propone:

Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was An-sich ist, durch das Erkennen dem Bewußtsein zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle. (*PhG 73*).

Hegel explica esta sentencia suya mediante dos casos: considerar el conocimiento como un instrumento o como un medio entorno pasivo. En el primer caso, Hegel llama la atención de que “*die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache sie vielmehr nicht läßt, wie sie für sich ist, sondern eine Formierung und Veränderung mit ihr vornimmt*” (*PhG 73*). En el segundo caso, “*so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist*” (*PhG 73*). En ambos casos, lo que Hegel critica es la pretensión general de conocer lo que es en verdad mediante algo externo o ajeno a aquello conocido. De ahí que él aconseje abandonar esta pretensión: “*wir gebrauchen in beidem Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegenteil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daß wir uns überhaupt eines Mittels bedienen*” (*PhG 73*). En el resto del primer párrafo Hegel se dedica a desarrollar aún más la crítica a los casos planteados.

Como se puede apreciar, el problema que Hegel está teniendo a la vista en este primer párrafo es el problema del comienzo en la investigación filosófica. En concreto, se trata de la preocupación acerca de cómo debemos comenzar nuestra investigación de tal modo que podamos estar seguros de que obtendremos el conocimiento de lo que es en verdad en vez de las nubes del error. Ciertamente, Hegel recoge esta preocupación para criticarla. No obstante, hay que tener en cuenta dos cosas. En primer lugar, Hegel limita el ámbito de la crítica a esta

preocupación a una cierta condición, a saber, que *antes* [eh] de ir al conocimiento de lo que es en verdad, debemos *previamente* [vorher] ponernos de acuerdo acerca del conocimiento. Esto quiere decir que, para Hegel, lo criticable no es la preocupación por evitar el error *sin más*, sino más bien lo criticable es la preocupación por evitar el error que asume que hay que examinar *previamente* la naturaleza de nuestro conocimiento *antes* de iniciar la investigación filosófica. En segundo lugar, dado lo anterior, el que Hegel critique esta preocupación no significa que él mismo no esté preocupado por cómo comenzar en la investigación filosófica, ni tampoco significa que no esté preocupado por evitar el error.

El punto de Hegel en este primer párrafo sería, entonces, que si bien la preocupación por cómo comenzar la investigación en filosofía es sensata e incluso una cuestión necesaria de abordar, creer que podemos determinar *de antemano* –esto es, antes de la investigación misma– cuáles son nuestras chances para conocer lo que es en verdad es simplemente un error. Pues en tal caso asumimos que podemos determinar en qué consiste nuestro conocimiento –y, a partir de ello, cómo podemos dar con el cielo de la verdad en vez de las nubes del error– con independencia de nuestros intentos efectivos de conocer algo. Ahora bien, si podemos determinar en qué consiste nuestro conocimiento con independencia de intentos efectivos de conocer algo, entonces qué sea nuestro conocimiento es también independiente de –y, por tanto, ajeno y externo a– qué cosas conozcamos. Así, siendo nuestro conocimiento algo ajeno y externo a la cosa conocida, él nunca podrá presentarnos a la cosa tal como ella es en verdad o tal como ella es en sí misma, sino que siempre nos la presentará bajo la alteración que implica introducir un elemento ajeno a la cosa.

Si lo que se quiere es conocer efectivamente la cosa, ¿qué nos asegura que podremos realmente conocerla al recurrir a un elemento –el conocimiento– que es completamente ajeno a la cosa; esto es, un elemento cuyo funcionamiento lo determinamos con plena independencia respecto de qué sea la cosa por conocer y, por tanto, de su posible aplicación a ella? Ante esta pregunta, según Hegel, la preocupación que asume la *natiürliche Vorstellung* no puede tener una respuesta satisfactoria. De ahí que su preocupación misma se torna inevitablemente en contra de su mismo propósito: buscando evitar el error, hace imposible el conocimiento efectivo de lo que es en verdad.

Ante este resultado, Hegel nos advierte en el segundo párrafo que no debemos permitir que esto nos infunda una desconfianza en la ciencia. Más bien, hay que entender que la manera en que esta preocupación está planteada es ya el error.

Zwischen, wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt, und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist. (*PhG* 74).

Hegel nos propone desconfiar de la desconfianza en la ciencia. Esto ciertamente no significa tener una confianza ciega en la ciencia. Al contrario, se trata de asegurarse de si acaso la pretendida imposibilidad de la ciencia no haya surgido más bien por un error en el planteamiento inicial. En tal caso, la preocupación por evitar el error sería ya el error mismo. Si uno persigue esta línea, se topa con todas las presuposiciones en los que se basa la *natürliche Vorstellung*:

Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiemit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei. (*PhG* 74).

Estas presuposiciones no están fundadas, e incluso llegan a ser un contrasentido en sí mismas. En efecto, si el conocimiento está fuera de lo absoluto; esto es, está fuera de aquello que es en verdad, ¿cómo podría ser catalogado el conocimiento acerca de nuestro conocimiento como verdadero o falso? Pareciera que hay dos opciones. O bien no es posible tal cosa, y por tanto no habría modo de evaluar o escoger entre las distintas propuestas que los filósofos podrían presentar respecto a la naturaleza y límites de nuestro conocimiento. O bien ello es posible, pero en cuanto sería una instancia de conocimiento efectivo, la misma preocupación podría aplicarse a esta empresa y preguntarse si acaso no deberíamos previamente ponernos de acuerdo acerca de nuestra capacidad para entendernos acerca del conocimiento antes de determinar en qué consiste nuestro conocimiento (para luego conocer efectivamente lo que es en-sí). Ciertamente, este último punto puede reiterarse al infinito.

Hegel presiona aún más el que esta preocupación por evitar el error sea ya el error mismo. Pues haber mostrado su contrasentido es haber mostrado en qué medida es un error. Ahora bien,

al ser el error lo contrario a la verdad, esta preocupación por evitar el error no hace más que impedirnos el dar con la verdad. Así, el contrasentido al que llega inevitablemente esta preocupación por evitar el error es uno “wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt” (*PhG* 74).

Ciertamente, Hegel reconoce que este resultado se obtiene en virtud de que “das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist” (*PhG* 75). Las expresiones “lo absoluto” y “lo que es en verdad” serían, por tanto, equivalentes.¹⁴² Al respecto, Hegel también critica la pretensión de distinguir entre que algo sea verdadero absolutamente y que sea verdadero bajo otro estatus. Esta pretensión se apoya en un mero artificio de palabras, pues lo que demuestra es justamente que los significados de “absoluto”, “conocimiento” y “verdad” se dan por presupuestos, cuando en realidad lo primero que debe hacerse es determinarlos. Por esta razón Hegel nos propone a continuación

Statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Voraussetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreien, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, –so wie statt mit Antworten auf alles dieses, sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkürliche Vorstellungen geradezu verworfen, und der damit verbundene Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objektiven und Subjektiven, und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. (*PhG* 76).

Pues estas representaciones y modos de hablar “machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet” (*PhG* 76). Con esta afirmación, Hegel se encamina a presentarnos la “Darstellung des erscheinenden Wissens” como solución al problema que arrastran estos primeros párrafos, a saber, el problema acerca del comienzo en la investigación filosófica y de la tendencia *natural* que tenemos a caer en un temor a la verdad.

¹⁴² El término “das Absolute” ciertamente tiene un sentido técnico en Hegel. No obstante –y siguiendo la misma sugerencia que él hace unas líneas más adelante–, me limitaré a entender tal expresión tan solo como sinónimo de “was in Wahrheit ist”, significando esto el conocimiento de las cosas tal como ellas serían realmente.

4.2 La “Darstellung des erscheinenden Wissens” como Solución a ese Problema

Hegel cataloga a cada intento de defender en qué medida y hasta qué punto podemos investigar en filosofía, intentos que se basan todos en la *natürliche Vorstellung*, como “eine leere Erscheinung des Wissens” (*PhG* 76) que desaparecería con la entrada en escena de la ciencia. Cada uno de esos intentos es una *Erscheinung* del saber o la ciencia en cuanto cada uno declara en qué consiste la ciencia. Pero no solo eso, sino que cada uno de estos intentos declara que *su propio* punto de vista *es* el punto de vista de la ciencia. En este sentido, la ciencia hace su –pretendida– *aparición* en cada uno de estos intentos, pues cada uno dice *ser* la ciencia. Ahora bien, cada uno de estos intentos es tan solo una aparición *vacía* del saber en la medida en que la ciencia es *en realidad distinta* de la manera en que cada uno de estos intentos lo declara.¹⁴³ De ahí que cada uno de estos intentos, en cuanto *apariciones* del saber, desaparecería si se presentara la ciencia tal como ella es realmente. Pues esto mostraría la falsedad de los otros intentos.

En este punto, uno podría esperar que Hegel nos indicara en qué consiste la ciencia según él, para que así desaparezcan las apariciones vacías del saber. Sin embargo, Hegel se resiste a adoptar esta vía. Su razón es la siguiente: “aber die Wissenschaft, darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftrete ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet” (*PhG* 76). Si Hegel simplemente nos indicara en qué consiste la ciencia según él, ello constituiría, por muy correcto que sea, tan solo otra *aparición* más de la ciencia. Frente a las otras apariciones de la ciencia, la que propondría Hegel no tendría más peso que las otras. Pues, por un lado, ella estaría tan solo *afirmando* que ella *es* la ciencia. Pero lo mismo estaría siendo afirmado por las otras apariciones del saber, y un escueto afirmar vale tanto como el de cualquier otro. Por otro lado, ella no puede remitir al presentimiento de un saber mejor (ella misma) dentro

¹⁴³ El término “Erscheinung” es un término técnico en Hegel. Cuál sea este sentido técnico, es algo que se puede determinar si se atiende a otras fuentes (ej: la *WL*, el *DS* o las *VGPh*). Una razón por la cual no pretendo valerme en mi interpretación de este sentido técnico de “Erscheinung” tiene que ver con mi afán de ceñirme tan solo a lo que podemos obtener de la Introducción a la *PhG* (y su contraste con algunos pasajes del Prólogo). Ésta fue una razón por la cual, como lo establecí en la nota 18, me distancié de la investigación realizada por von dem Bussche 2022. Aquí presentaré otra razón. En su investigación, él llega a la conclusión de que el término “Erscheinung” remite a una determinada forma de relación conceptual que consiste en captar la necesidad en la contingencia. Así, todo aquello que es “Erscheinung” es algo que, siendo contingente, es visto en su articulación necesaria –orgánica– con las otras “Erscheinungen”. En virtud del énfasis de Hegel en la necesidad de la serie de la *Darstellung des erscheinenden Wissens*, no veo cómo esta serie se adaptaría al esquema de necesidad en la contingencia propuesto por von dem Bussche.

de las otras apariciones. Pues, aparte de caer en el mismo problema anterior, ella remitiría tan solo a lo que ella misma no es.¹⁴⁴

Ahora bien, uno podría preguntarse si acaso no se podrían dar razones por las cuales una determinada aparición del saber corresponde efectivamente a la ciencia y no las otras. El problema con esta alternativa es a fin de cuentas el mismo que los ya mencionados. Pues las razones presentadas –por muy correctas que puedan ser– son *reconocidas como razones* tan solo desde el punto de vista adecuado. Depende, por ejemplo, de cómo se entiende la racionalidad, de cuál es la concepción del objeto del conocimiento en juego y de cuáles son las concepciones de la verdad y la justificación. Por ejemplo, para un nominalista radical como Spinoza, cualquier explicación que apele a los así llamados “universales” será descartada. Dado que puede haber divergencias en las convicciones fundamentales, es posible que las razones que Hegel podría dar a favor de su concepción de la ciencia no sean *reconocidas* como tales. Es más, dada la dependencia de estas razones sobre aquellas convicciones fundamentales, en el mero hecho de presentarlas como *razones* estaríamos asumiendo ya la rectitud del punto de vista que queremos justificar.¹⁴⁵

En este sentido, la ciencia, en la medida en que entra en escena, todavía no está justificada como siendo la ciencia efectivamente real desde el punto de vista de las otras apariciones del saber. Esto constituiría una carencia para la ciencia, y sería indicio de que ella aún no ha sido elaborada completamente. Su elaboración completa consistiría, entonces, en su presentación tal

¹⁴⁴ Esto muestra, ciertamente, que la *PhG* “steht da als Antwort auf das Problem der Vielfalt von in ihrem Begründungsanspruch gleichstarken (isosthenen) und in ihrem Wahrheitsanspruch sich gegenseitig ausschließenden philosophischen Positionen” (Theunissen 23). Esto muestra, a su vez, la cercanía de la *PhG* con el desafío escéptico de la *isostenia*. Pero esto no muestra que responder a tal desafío escéptico sea una prioridad para Hegel. Si el problema para Hegel fuera que, dada la *isostenia* entre las distintas posiciones filosóficas, no podemos dar cuenta de la posibilidad del saber absoluto, la solución consistiría en mostrar que su posición es inmune a la tal *isostenia*. Si se considera, en cambio, que el problema de la *PhG* se trata más bien de que, dada esta *isostenia*, no podemos determinar *de antemano* cómo debemos proceder para adquirir conocimiento de forma segura, entonces la solución es que debemos ser capaces de determinar esto último *en la marcha* de intentar conocer algo. En virtud de lo dicho al final de la sección 2.1, esta última aproximación me parece que permite entender mejor la razón de la complejidad del aparato metódico de la *PhG*.

¹⁴⁵ Hegel desarrolla este último punto en *PhG* 81-3. La explicación de Stern 2002 40 también es iluminadora:

The difficulty is that different conceptions of the world may strike different inquirers as valid, so that unless we can show why one conception is to be preferred to the others, we could not claim that the conception has a right to be regarded as true. However, it would be wrong to expect these other conceptions to concede defeat without any argument (as this would be dogmatic); and it would be wrong to attempt to overcome such other conceptions by assuming things about the world that they do not accept (as this would be question-begging); we must therefore attempt to show that these other conceptions are inadequate *on their own terms*, and are thus *self-undermining*.

cual es ella realmente, la cual nos permitiría entender desde cualquier punto de vista *por qué* tal aparición del saber *es* la ciencia. En este sentido, la ciencia, al entrar en escena, no ha sido llevada a ejecución y desplegada en su verdad.

Compárese lo ya dicho con el siguiente pasaje del Prólogo:

Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen *Verständlichkeit*, und hat den *Schein*, ein esoterisches Besitztum einiger Einzelnen zu sein; –ein esoterisches Besitztum: denn sie ist nur erst in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre *unausgebreitete Erscheinung* macht ihr Dasein zum Einzelnen. Erst was *vollkommen* bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigentum Aller zu sein. Die *verständige Form der Wissenschaft* ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtsein, das zur Wissenschaft hinzutritt (...) Und das *Verständige* ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewußtseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag. (*PhG* 13, énfasis mío).

Este pasaje muestra el compromiso de *PhG* 76 con el afán propedéutico de la *PhG*. Pues, que el concepto de ciencia esté completamente determinado se logra de la misma manera en que se le provee a la conciencia no científica el camino hacia la ciencia. Igualmente, este pasaje muestra que este afán propedéutico va de la mano con la justificación de la ciencia desde la perspectiva de las otras apariciones del saber. Finalmente, la forma *entendible* [verständige] de la ciencia es aquella en la cual se provee de un camino hacia la ciencia apto para cualquiera. Esta forma *entendible* de la ciencia debe recordarnos a la preocupación de la *natürliche Vorstellung* de *entenderse* o *ponerse de acuerdo* [sich verständigen über] sobre el conocimiento antes de investigar aquello que es en verdad. De ser así, es un aspecto constitutivo de la *ciencia* el que ella sea propiedad de todos; dicho de otro modo: es constitutivo de la ciencia el que ella se articule en una *comunidad* de investigadores entre los cuales hay *acuerdo* respecto de en qué consiste su saber. De ahí que sea una carencia para la ciencia el que ella no esté justificada desde el punto de vista de las otras apariciones del saber.

El problema, entonces, es que la ciencia sea aún mera *Erscheinung* del saber. “Die Wissenschaft muß sich aber von diesen Scheine befreien; und sie kann dies nur dadurch, daß sie sich gegen ihn wendet” (*PhG* 76). Y la manera en que Hegel propone que la ciencia se libre de su mera apariencia [Schein] de ser la ciencia es la exposición del saber que aparece: “aus diesem

Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden” (*PhG* 76). Así, la exposición del saber que aparece figura como la solución al problema que arrastraban los párrafos anteriores. Dado el contrasentido al que llega necesariamente la preocupación de la *natürliche Vorstellung*, es necesario abandonar tales intentos de determinar cómo ha de iniciar la investigación filosófica sobre aquello que es en verdad. Tales intentos consistían en pretender determinar en qué consiste el conocimiento, el saber, o la ciencia con anterioridad al conocimiento efectivo de aquello que es en verdad. Rechazada tal vía, Hegel rechaza también la posibilidad de simplemente presentar en qué consiste el conocimiento, el saber o la ciencia y comenzar la investigación filosófica. Pues, en principio, no se han dado las razones que nos harían comprender *por qué* su concepción de la ciencia es la adecuada desde cualquier otro punto de vista. Se requiere, por tanto, de una tercera vía que esté exenta de las dificultades de las anteriores.

Esta tercera vía consiste en la exposición del saber que aparece. Dado que es un error intentar determinar en qué consiste el conocimiento con anterioridad a –y, con ello, con independencia de– la investigación misma, esta tercera vía debe poder determinar en qué consiste el saber en la medida en que examina instancias efectivas del saber. Puesto de otro modo, para evitar que este temor a errar devenga en un temor a la verdad, él debe ser apaciguado recurriendo a esta tercera vía. Así, es mediante el examen de instancias efectivas del saber como ganamos seguridad de haber alcanzado el cielo de la verdad en vez de las nubes del error en nuestras investigaciones. Ahora bien, tampoco podemos simplemente decir cuál es la concepción adecuada de la ciencia, pues todas las propuestas son igualmente *Erscheinungen* del saber. En cuanto tales, ninguna tiene preeminencia sobre las otras, de modo que tampoco podemos apaciguar el temor a errar simplemente indicando en qué consiste la ciencia.

De este modo, el examen tendrá que comenzar con el *erscheinenden Wissen*; esto es, con las pretendidas concepciones del saber que *aparecen* en cuanto cada una proclama *ser* la ciencia. Así, en la exposición del saber que aparece se examina una instancia efectiva de conocimiento, en la medida en que a ella subyace una cierta comprensión de en qué consiste el saber. Es esto último lo que es examinado, en la medida en que se examina una instancia efectiva de ella, para ver si esta comprensión de en qué consiste el saber coincide con lo que el saber es realmente. Las peculiaridades de este examen ya fueron reseñadas en la sección 2.1. Lo que me interesa aún comentar es en qué medida este examen debe ser *inmanente*.

Dado que lo que se examina es el saber que aparece, Hegel llama la atención acerca de cómo este examen podría tener lugar. Pues, “diese Darstellung als ein *Verhalten* der *Wissenschaft* zu del *erscheinenden* Wissen, und als *Untersuchung* und *Prüfung* der *Realität* des *Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maßstab* zu Grunde gelegt wird, statt finden zu können” (*PhG* 81). En efecto, si lo que se busca es determinar qué aparición del saber corresponde a la ciencia, debemos recurrir a una pauta [Maßstab] cuya aplicación nos indique si acaso tal aparición del saber corresponde o no a lo que es realmente la ciencia. Esta pauta es considerada como la *esencia* o lo *en sí*. La pregunta, entonces, es: ¿cuál ha de ser esa pauta con la cual juzgar las distintas apariciones del saber?

Al respecto, Hegel nos advierte: “aber hier, wo die *Wissenschaft* erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sei, sich als das *Wesen* oder als das an sich rechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüfung statt finden zu können” (*PhG* 81). De este modo, no podemos recurrir a qué sea la ciencia realmente como pauta para evaluar las apariciones del saber. Pues qué sea la ciencia realmente es también una *aparición* del saber que, en cuanto tal, todavía no está justificada desde la perspectiva de las otras apariciones del saber; de hecho, justamente ése es el propósito de la exposición del saber que aparece. Si asumiéramos la ciencia como la pauta, la investigación que propone Hegel caería en una circularidad viciosa.¹⁴⁶ Pero, si la ciencia no puede ser la pauta, entonces ¿cuál es?

Para explicar cómo este examen podría tener lugar, Hegel nos advierte de las “abstrakten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit” (*PhG* 82):

Dieses [das Bewußtsein] *unterscheidet* nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*, oder wie dies ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seines* von Etwas *für ein Bewußtsein* ist das *Wissen*. Von diesem Sein für ein anderes unterscheiden wir aber das *an sich Sein*; das auf das Wissen Bezogene wird eben so von ihm unterschieden, und gesetzt als *seiend* auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses an sich heißt *Wahrheit*. (*PhG* 82).

¹⁴⁶ Con la lectura “neutra” o diseñada para “no iniciados” llevada a cabo hasta acá pretendo haber mostrado en qué medida el planteamiento metódico de la *PhG* no incurre en una circularidad viciosa (no se funda o no presupone ya en qué consiste, según Hegel, la ciencia). Flay 1-28 ofrece otra forma de defender a Hegel de tal acusación de circularidad. Orsini 2021 propone en cambio ver una circularidad *virtuosa* entre la *PhG* y la *WL*.

A partir de este esquema, Hegel llama la atención sobre otra manera errada de concebir la pauta.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns*; und das *an sich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein *Sein für uns*; was wir als sein Wesen behaupten würden, vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. (*PhG* 83).

Dado que nos interesa saber si es que acaso tal aparición del saber corresponde efectivamente a la ciencia o no, estamos investigando la verdad del saber. En este sentido, lo que nosotros estaríamos investigando es el *en sí* del saber. Pero esta investigación sería también un *saber*, con lo cual esto *en sí* sería conocido tal como es *para nosotros*. El resultado es que el *en sí* del saber examinado, al ser objeto de *nuestro* saber, sería conocido no tal como él es *en sí* (fuera de la relación que guarda con el saber examinado e igualmente fuera de la relación que guarda con cualquier otro saber de él), sino tal como él es *para nosotros*. Sin embargo, *nuestro* saber acerca del *en sí* del saber examinado no puede servir como pauta de su examen. Pues lo que estaríamos empleando como pauta no sería, en rigor, la *verdad* del saber examinado o el *en sí* “a secas” –el *en sí* tal como es fuera de la relación de saber–, sino más bien el *ser para nosotros del en sí*, y el saber examinado no tendría por qué reconocer necesariamente tal pauta como una pauta válida para evaluar su saber. “Das Wesen oder der Maßstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm vergleichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht notwendig anzuerkennen” (*PhG* 83).

De este modo, tampoco puede servir como pauta *nuestro* saber acerca del *en sí* del saber examinado. Pero si no podemos recurrir a nada que provenga de nuestro saber y nuestra concepción del mundo para que sirva como pauta, ¿cómo puede tener lugar el examen, entonces? Solo como un examen *inmanente* que la propia conciencia examinada lleva a cabo respecto de su propio saber y con sus propios recursos.

Das Bewußtsein gibt seinem Maßstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst sein; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines *für ein* anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm dies andere nicht nur *für es*, sondern auch außer dieser Beziehung oder *an sich*; das Moment der Wahrheit. An dem also, was das

Bewußtsein innerhalb seiner für das *an sich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Maßstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. (*PhG* 84).

Hegel nos advierte que el *en sí* que sirve como pauta para evaluar el saber se encuentra en la misma conciencia. Pues ella es la que, al *saber* algo, distingue entre *su saber* (el ser *para ella* del objeto) y el *en sí* (el que su objeto sea tal también fuera de la relación de saber). Con ello, es ella misma la que provee los recursos para que el examen tenga lugar. Es en lo que la conciencia *declara* [erklärt] como lo *en sí* es donde tenemos la pauta para evaluar su saber. Con esto, *nosotros* no requerimos de introducir nada para que el examen pueda tener lugar.

Das Wesentliche aber ist, dies für die Ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, für ein anderes und an sich selbst Sein*, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen, und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren. (*PhG* 84).

Pero no solo eso, sino que también estamos dispensados de hacer *la comparación misma*, con lo cual lo único que nos resta por hacer es simplemente mirar [zusehen]:

Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beider, und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, und auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. (*PhG* 85).

De este modo, el examen puede tener lugar, y el *en sí* del saber examinado puede llegar a ser tematizado [betrachtet] sin que medie en ello una relación de saber de nuestra parte: “dadurch, daß wir diese [die Zutat] weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten” (*PhG* 84). Más allá de qué signifique este *en sí* (que, como ya lo indiqué en la sección 2.2, corresponde a la forma de la objetividad; es decir, a aquello que *vale o cuenta* como *objeto* para el saber), la pretensión de Hegel es que seamos capaces de determinar en qué medida el saber examinado es verdaderamente o no la ciencia sin remitir a nada más que lo que el mismo saber examinado nos provee.

5 Rendimientos Explicativos de la Conexión Sistemática

Los dos capítulos anteriores sentaron las bases para el establecimiento de la conexión sistemática entre Spinoza y la *PhG* de Hegel en torno al método y al criterio de la verdad. Tan solo con su establecimiento esta investigación ya tiene un resultado positivo. El segundo resultado positivo al que esta investigación aspira es, a partir de esta conexión sistemática, poder explicar el pasaje oscuro de la *PhG* y, junto con ello, el método de ejecución. Previo a ello, haré un recuento de en qué medida podemos concluir que la conexión sistemática quedó establecida a partir de lo dicho en los capítulos anteriores. Igualmente, es necesario aclarar qué es lo que se espera que esta conexión explique del pasaje oscuro en el contexto del método de ejecución. Como ya lo indiqué en la sección 2.1, el pasaje oscuro está vinculado a otros pasajes que en su conjunto forman los requisitos de una explicación satisfactoria del método de ejecución. De ahí que una explicación satisfactoria del pasaje oscuro vaya de la mano con una interpretación de estos otros requisitos. Dado que varios de ellos ya han sido tematizados a lo largo de esta investigación, me limitaré a tematizar dos de ellos. Por un lado, abordaré la cuestión de cómo hay que entender el rol que cumple la *bestimmte Negation* en la *PhG*. Por otro lado, me referiré a la cuestión de la necesidad del proceso y de la meta. Habiendo aclarado todos estos puntos, presentaré mi explicación del pasaje oscuro, recurriendo a la manera en que Spinoza concibe el uso del criterio interno de la verdad.

5.1 Recuento de la Conexión Sistemática y Expectativas de Explicación

5.1.1 Recuento de la Conexión Sistemática

En la sección 1.3 presenté los parámetros con los cuales establecer una conexión sistemática entre dos autores. Se requiere que el problema al que se enfrenten ambos autores sea *el mismo* y que, en caso de que la solución que éstos ofrecen sea *similar*, se explique esta similitud a partir de una *continuidad*; es decir, a partir de un esquema de fracaso y superación entre ambas propuestas. Finalmente, se requiere presentar los pensamientos de ambos autores

cada uno por sí solo y de una manera *honest*a o *fiel*. Solo así podremos adentrarnos correctamente en el círculo de explicación que nos ofrece la conexión sistemática.

Que los capítulos 3 y 4 satisfacen estos parámetros se puede apreciar con el siguiente tren de pensamiento. En ambos casos, el problema al cual se enfrentan es el inicio de la investigación en filosofía. En concreto, se trata de cómo debe iniciar la investigación tal que seamos capaces de dar con la verdad en vez del error. Si bien el problema tiene otras aristas –en Spinoza se requiere también de reglas de vida (*TIE* 17) y la elección del mejor tipo de percepción (*TIE* 17-29); en Hegel se requiere de proveer de un camino a la ciencia para la conciencia no científica (*PhG* 13 y 26) y determinar qué aparición del saber corresponde a la ciencia (*PhG* 73-6)–, el problema desemboca finalmente en la cuestión de cuál es el método a emplear para dar con la verdad y evitar el error. Esto es indicado explícitamente por Spinoza en *TIE* 30, y en Hegel indirectamente mediante el temor a errar. Así, el problema al que ambos se enfrentan es el mismo: sobre cómo determinar –entre otras cosas– cuál es el método adecuado para iniciar la investigación de tal modo que demos con la verdad en vez del error.

Pero el problema en cuestión puede especificarse aún más. Pues en ambos planteamientos podemos encontrar la misma dificultad: intentar determinar en qué consiste este método, *con anterioridad* a la investigación misma es una empresa condenada al fracaso. Spinoza critica estos intentos en *TIE* 30-4, acusándolos de terminar en una regresión al infinito que es incapaz de explicar cómo podemos investigar metódicamente. Hegel también critica estos intentos en *PhG* 73-4, acusándolos de generar lo contrario de su propósito: su temor a errar deviene temor a la verdad.

De este modo, el problema al que ambos se enfrentan es *el mismo*: cómo determinar el método de la investigación en filosofía, considerando un error el pretender determinarlo *con anterioridad* a la investigación misma. Igualmente, la solución que ambos dan es *similar*. Para Spinoza, el método es *conocimiento reflexivo* (*TIE* 38), lo cual significa que la determinación de cuál sea el método adecuado para la investigación es algo que se obtiene a partir de un cierto examen de *instancias efectivas* de conocimiento. Para Hegel, la determinación de cuál aparición del saber es efectivamente la ciencia –a partir de lo cual se puede apaciguar el temor a errar– se obtiene a partir de un examen del saber *que aparece*, asumiéndolas –para los propósitos del examen– como una instancia efectiva del saber científico. Este examen es en este sentido

retrospectivo: dada una *instancia* de saber, se examina en qué medida en esa instancia la manera en que se conoce su objeto se corresponde con la concepción de en qué consiste la ciencia que representa tal figura de la conciencia.

Este carácter reflexivo del método tiene lugar en Spinoza en virtud de que él asume la tesis de que “*veritas norma sui et falsi est*” (E 2p43s). Pues, en virtud de esta tesis, la determinación del método se resume en dar con el criterio interno de la verdad, a partir del cual podremos orientar nuestras investigaciones como guía. En el caso de Hegel, podemos ver que él también recurre a un criterio interno de la verdad para la evaluación del saber que aparece (*PhG* 81-4). Pues la prueba de si es verdad o no que tal aparición del saber corresponde a la ciencia requiere de una *pauta*, la cual se obtiene a partir de lo que el mismo saber examinado declara como su *en sí*. De este modo, el examen es *inmanente*; es decir, no recurre a ningún elemento ajeno al saber mismo para probar su verdad o falsedad. En la medida en que lo que aquí está en juego es un cierto mecanismo mediante el cual podemos *identificar* la verdad o falsedad de una determinada aparición del saber, estamos ante un criterio de la verdad. En la medida en que tal criterio se obtiene a partir de la constitución misma del saber (sin recurrir a nada ajeno a él), ese criterio es *interno*. De este modo, vemos que en ambos la solución a la que llegan es similar: recurrir a un criterio interno de la verdad.

En el caso de Spinoza, este criterio interno de la verdad se obtiene reflexionando sobre una instancia de conocimiento. En concreto, requerimos reflexionar sobre en qué consiste la verdad de una instancia de conocimiento que tomamos por verdadera (la idea verdadera dada). De ahí que sea necesario tener una idea verdadera dada para que la reflexión (y, por tanto, la determinación del método) pueda tener lugar. Esto lo llevó a haber elegido previamente cuál es el mejor tipo de percepción, para así ocupar una de sus instancias como base para la reflexión. Sin embargo, en este punto se marcaría la diferencia entre ambas propuestas. Pues ante la pregunta: ¿cómo se determina cuál es el mejor tipo de percepción? Ambos ofrecerían respuestas distintas.

Según Spinoza, el mejor tipo de percepción se puede elegir si se tiene en cuenta el fin de la empresa que él quiere llevar a cabo: el conocimiento de nuestro entendimiento y de su unión con la Naturaleza. En esto, sin embargo, Spinoza estaría o bien incurriendo en una circularidad viciosa, o bien se estaría contradiciendo a sí mismo. Pues, en el primer caso, Spinoza estaría

asumiendo que posee de antemano justamente aquel conocimiento (la definición de nuestro entendimiento) que se debe *adquirir* mediante la puesta en marcha del método. Ahora bien, en el segundo caso, si se asume que lo que se asume de antemano son solo ciertas propiedades del entendimiento, mas no su definición, entonces se iría en contra de la prioridad de la definición, con lo cual Spinoza el criterio de la verdad que defiende Spinoza no podría dar cuenta de por qué se llegó a considerar tal tipo de percepción como el mejor, de lo cual se sigue que la verdad no sería norma de sí: hay un aspecto de su verdad de la cual ella no puede dar cuenta.

Esta deficiencia en la solución de Spinoza es, en algún grado, reconocida y superada por Hegel cuando él advierte en *PhG* 76 que no es posible simplemente decir qué aparición del saber es la ciencia. Pues tales intentos estarían, en última instancia, asumiendo como pauta justamente aquello que se quiere probar: en qué consiste la ciencia. De ahí que Hegel no decida cuál es el mejor tipo de percepción –esto es, cuál aparición del saber corresponde a la ciencia– *antes* de la puesta en marcha del método como reflexión sobre una instancia de conocimiento. Al contrario, Hegel propondría la *Darstellung des erscheinenden Wissens* como superación de la deficiencia que encontramos en Spinoza. Con esta solución, lo que se examinaría es justamente en qué medida el criterio interno que se extrae de cada figura de la conciencia (esto es, aparición del saber) es *apto* como criterio interno de la verdad. Que la pertinencia de la *pauta* también esté en juego, se aprecia en el pasaje final de *PhG* 85: “die Prüfung ist nicht nur eine Prüfung des Wissens, sondern auch ihres Maßstabes”.

El tren de pensamiento recién expuesto muestra en qué medida los capítulos 3 y 4 satisfacen los parámetros para el establecimiento de la conexión sistemática. Dada esta conexión sistemática, podemos suponer en el pensamiento de Hegel que refleja la Introducción a la *PhG* aquellas tesis de Spinoza que se hayan estrechamente vinculadas con la manera en que él abordó el problema. Así, aun cuando Hegel nunca menciona nada que nos haga pensar que él sostiene la tesis de que “veritas norma sui et falsi est” (E 2p43s), dado que tal tesis se haya en el corazón del planteamiento de Spinoza, podemos asumirla como *implícita y/o implicada* en la Introducción a la *PhG*. Esta tesis, junto a otras vinculadas a ella, constituyen el material auxiliar requerido para la explicación del pasaje oscuro.

Como instancias de corrección, mas no de establecimiento de la conexión sistemática, pueden revisarse los anexos I y II, en los cuales presento la concepción que Hegel tendría en

general sobre el método (anexo I) y la definición de la verdad por él defendida y su relación con el criterio de la misma (anexo II). De ser la concepción de Hegel en ambos tópicos *radicalmente* diferente a la de Spinoza, ello significaría que el haber establecido la conexión sistemática entre ambos autores fue un error. Tales instancias, al ir más allá de la Introducción a la *PhG*, no pueden servir como material para el establecimiento de la conexión sistemática. Una última instancia de corrección se encuentra en el anexo III, en el cual discuto algunas limitaciones y objeciones que podrían plantearse a esta conexión sistemática.

5.1.2 Sobre la *bestimmte Negation*

La noción hegeliana de la *bestimmte Negation* está íntimamente vinculada con el carácter escéptico que adopta su metodología. El escepticismo es, mediante esta noción, incorporado a la vez que neutralizado en su ataque contra la posibilidad de la ciencia. En esta subsección, sin embargo, no me interesa entrar en los detalles de esta relación entre negatividad y escepticismo.¹⁴⁷ Tampoco me interesa comentar la relación que tendría esta noción con la otra tesis hegeliana de origen spinozista: *omnis determinatio est negatio*.¹⁴⁸ Al contrario, limitaré esta subsección meramente a tratar de comprender en qué medida podemos obtener una ganancia cognitiva acerca de en qué consiste la ciencia a partir del reconocimiento de una aparición de la ciencia como falsa.

Según el rol que Hegel le asigna a la *bestimmte Negation*, de la negación de una aparición de la ciencia (esto es, de que tal aparición de la ciencia *no* sea la ciencia efectivamente real) se obtiene un resultado positivo: una indicación de cómo *sí* sería la ciencia efectivamente real. Sin embargo, no es claro cómo se llega del primer resultado al segundo. Una forma de concebir que la negación pueda tener un resultado positivo es por eliminación o descarte. Sin embargo, este modelo no aplica al caso de Hegel, pues él pretende extraer un resultado positivo tan solo del examen de *una* –o, mejor dicho, de *cada una*– de todas las alternativas en juego. ¿Cómo entender, entonces, este resultado positivo?

¹⁴⁷ Al respecto, estoy plenamente de acuerdo con posiciones como la de Sparby 113-29 (con excepción del énfasis en el rol que cumpliría la *equipolencia* en la argumentación de Hegel).

¹⁴⁸ Para un tratamiento de la relación entre Spinoza y Hegel con respecto a esta tesis, véase Melamed 2012. Según él, la interpretación de tal tesis en el caso de Spinoza es distinta que en el caso de Hegel, siendo el primero más cercano a como Kant concibe el asunto.

La clave es entender que no toda negación es una negación determinada. Ciertamente, de la negación del juicio: “la pared es blanca” no obtendremos como resultado cuál *sí* es el color de la pared. Hay que recordar que lo que está en juego en este contexto son *concepciones* acerca de *en qué consiste el saber*. En cuanto tal, no se trata del saber de ningún objeto en particular. En este sentido, la ganancia cognitiva que resulte de su negación no consiste en ningún conocimiento de *objetos particulares*. Más bien, se trata de una concepción acerca de *cómo conocemos* tales objetos particulares.

Ahora bien, ¿cómo podemos determinar la falsedad de una concepción del saber? Mostrando que el saber de objetos que deriva de ella no corresponde a cómo los objetos son realmente. En este sentido, tal concepción del saber sería insuficiente para dar cuenta de cómo son los objetos realmente. Sin embargo, solo podemos detectar esta insuficiencia desde un punto de vista que va *más allá* de la concepción del saber en cuestión. Al detectar tal insuficiencia, estoy afirmando que el saber de los objetos tal como ellos son realmente corresponde a *otra* concepción del saber distinta a aquella cuya insuficiencia es detectada.

Ciertamente, con esta mera detección de la insuficiencia todavía no tenemos el resultado positivo que pretende obtener Hegel. Para dar ese paso, no basta con meramente detectar la insuficiencia, sino que hay que *comprenderla* como tal. Hay que comprender *cómo y por qué* surge, cuál es su principio y en qué medida la concepción del saber en cuestión es *incapaz* de dar cuenta de ella. Pero al hacer esto, lo que se configura es una determinada *perspectiva* acerca de cómo podría ser superada tal insuficiencia. En este punto cabe recordar el principio metódico kosgaardiano: “it applies one of the best rules of philosophical methodology: that a clear statement of the problem is also a statement of the solution” (Korsgaard 49). La clave está en que la *bestimmte Negation* aparece, en primera instancia, como un *problema* para la concepción del saber en cuestión. Este problema se muestra, en última instancia, como *radical e insalvable* para la concepción del saber en cuestión; esto es, que éste no es un problema que pueda ser omitido o tolerado, sino que ataca la base misma sobre la cual se erige tal concepción del saber, al mismo tiempo que tal concepción del saber es incapaz de proveer una solución a tal problema.

Dadas estas condiciones, la solución a tal problema solo puede provenir desde *otra* concepción del saber. Y tal concepción del saber quedará tan determinada con respecto a *lo que ella es* cuanto más determinado concibamos la cuestión de *en qué consiste* el problema y *por qué*

es un problema. En este sentido, la negación de una concepción del saber deviene *determinada*: ella nos indica no solo que tal concepción del saber *no* corresponde a la ciencia efectivamente real, sino que también nos indica cómo *sí* habría de ser la ciencia efectivamente real (esto es, cómo *sí* sería un saber tal que haya superado el problema detectado en la concepción del saber anterior).

Lo decisivo es, por tanto, que la negación se presente como un problema radical e insalvable. Ahora bien, ¿cómo lograr satisfacer tales condiciones? La respuesta yace en la noción de una *contradicción interna*. Que la contradicción sea *interna* significa que las dos proposiciones contradictorias entre sí se derivan a partir de un mismo fundamento, fundamento que es parte de lo que la conciencia examinada asume como un elemento integral de su concepción del *saber*. Al derivarse ambas proposiciones contradictorias a partir de un mismo fundamento, tal fundamento sería contradictorio *en sí mismo* y se mostraría, con ello, que es necesariamente falso. Y al pertenecer este fundamento a los supuestos constitutivos de tal concepción del saber, esta contradicción aparece como un problema *radical e insoluble* mientras no se modifique los supuestos constitutivos de tal concepción del saber, lo cual equivale a decir que tal problema solo es solucionable desde *otra* concepción del saber.

Aquí es donde se asoma el punto kantiano de todo este asunto. Pues en el examen de una figura de la conciencia se detectaría una contradicción interna en lo que tal figura concibe como su saber. Pero esa contradicción interna significa lo siguiente: es la conciencia misma (en kantiano, la razón), la que llega a una contradicción a partir de lo que *ella misma* ha postulado. En cuanto tal, la conciencia caería en una contradicción consigo misma. Ahora bien, tal como Kant mismo lo señala, la detección de esa contradicción funciona como una estrategia para hallar el verdadero modo de ver las cosas: “der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der *wahren* Beschaffenheit der Dinge, als Gegenstände der Sinne” (A507/B535, énfasis mío). Así, al detectar esa contradicción de la conciencia consigo misma, se nos revelaría cuál es la perspectiva correcta del asunto.

Con esto queda explicado cómo es que puede obtenerse una ganancia cognitiva acerca de en qué *sí* consiste la ciencia a partir del reconocimiento de una determinada aparición del saber como *no* siendo la ciencia efectivamente real. Ahora bien, esta nueva concepción del saber,

si bien resuelve el problema que aquejaba a la concepción anterior, ello no asegura que esté exenta de problemas. Con ello, se articula una *serie* de concepciones del saber. En la siguiente subsección responderé la cuestión de en qué sentido tal serie es *necesaria*.

5.1.3 Sobre la Necesidad de la Serie y de la Meta

En la sección 2.1 mencioné dos factores que problematizaban la tesis de Hegel según la cual la *serie* de las figuras de la conciencia es una *necesaria*. Esta necesidad tiene la forma –al menos hasta el capítulo de Religión– de una *única* serie cuyo progreso es *lineal*. Sin embargo, la manera en como haya que entender esta necesidad se ve afectada por otros dos conceptos. Por un lado, está la noción del “ramillete” [Bund] que permite considerar la serie de las figuras de la conciencia, ya no como una única serie lineal, sino más bien como una multiplicidad de series cuyo despliegue es puesto simétricamente. La dificultad en este punto radica en que ambas formas de presentar la serie no siguen el mismo orden de figuras de la conciencia. Esto indica ya que la serie de las figuras de la conciencia *puede ser presentada de otro modo* que como hasta ese punto lo ha hecho Hegel. Por otro lado, están los términos “olvido” [Vergessen] y “retroceso” [Rückgang] con los cuales Hegel remite a una *ruptura* y *nuevo comienzo* en la serie lineal única (de la Maza 230-2). Esto indica que la serie de las figuras de la conciencia tampoco ha sido presentada de un modo *estrictamente lineal*.¹⁴⁹

Ambos puntos pujan por aclarar en qué sentido el progreso de la serie es uno necesario. Para aclarar esto último, expondré, en primer lugar, cuál es el rol que cumple el *tiempo* en la comprensión conceptual a la cual Hegel se refiere en el capítulo del Saber Absoluto. Teniendo este rol a la vista, revisaré en segundo lugar los pasajes de Religión que remiten a la idea del ramillete precisamente en su vínculo con el rol del tiempo en la comprensión conceptual. Finalmente, indicaré como la interpretación aquí defendida también puede hacerse cargo de los quiebres y nuevos comienzos en la *PhG*.

¹⁴⁹ En rigor, en el capítulo del Saber Absoluto también tiene lugar una nueva reordenación de las figuras de la conciencia, en las cuales se distinguen dos series: la del devenir de la conciencia y de la autoconciencia del saber absoluto y su reconciliación al término de ambas series (*PhG* 789-99). No profundizaré en este nuevo reordenamiento, pues considero que la misma explicación que daré respecto del nuevo ordenamiento que tiene lugar en el capítulo de Religión aplica para el caso del Saber Absoluto.

El pasaje de Saber Absoluto que me interesa comentar es el siguiente:

In dem *Begriffe*, der sich als begriff weiß, treten hiemit die *Momente* früher auf, als das *erfüllte Ganze*, dessen Werden die Bewegung jener Momente ist. In dem *Bewußtsein* dagegen ist das Ganze, aber unbegriffne, früher als die Momente. – die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist*, und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der *Zeit*, und er erscheint solange in der *Zeit*, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die *Zeit* tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst erfaßt, hebt er seine *Zeitform* auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen. – Die *Zeit* erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewußtsein an dem Bewußtsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich*, – die Form, in der die Substanz im Bewußtsein ist, – in Bewegung zu setzen oder umgekehrt das Ansich als das *Innerliche* genommen, das was erst *innerlich* ist, zu realisieren und zu offenbaren, – d. h. es der Gewißheit seiner selbst zu vindizieren. (*PhG* 802).

Este pasaje marca un contraste entre dos formas de conocimiento (siendo lo conocido lo mismo en cada caso). La primera es el saber conceptual, cuyo rasgo distintivo es que los momentos se presentan con anterioridad al todo. La segunda es el saber de la *conciencia*, cuyo rasgo distintivo es que presenta al todo antes que los momentos. Otra forma de poner este contraste es que la primera forma de conocimiento es un saber *conceptual*, mientras que la segunda, en cuanto no capta conceptualmente su objeto, es un saber que se apoya en la *intuición*. Este apoyo en la intuición corresponde al *tiempo*: el tipo de ordenamiento de lo conocido tal que facilita su aprehensión –aunque todavía no conceptual. Pero lo conocido es en ambos casos lo mismo: el concepto. De ahí que Hegel declare que el tiempo es el concepto mismo existente, pero captado como intuición vacía. El tiempo presenta la misma relación en que consiste el concepto: superación y retención, mutua dependencia y referencia de los *relata*, el universal (el tiempo) que solo es real por medio de sus instancias (los ahora), mientras que estas últimas solo tienen sentido en cuanto son instancias del universal, etc.

El conocimiento bajo el orden del tiempo es *necesario* para la conciencia mientras ella no haya alcanzado el saber conceptual del concepto. Así, mientras que la conciencia no alcance la perspectiva del saber conceptual, su saber estará apoyado en el orden del tiempo. De ahí que alcanzar la perspectiva del saber conceptual sea equivalente a aniquilar el tiempo. Esto sugiere

la idea de un continuo entre ambas formas de conocimiento, siendo el saber conceptual la meta y el saber bajo el orden del tiempo (el saber de la conciencia) el proceso necesario que nos lleva al primero. Finalmente, quisiera resaltar una idea que se halla implícita en este contraste: el orden temporal es, en cuanto mera sucesión, un *único* (o unidimensional) orden *lineal*, mientras que el orden conceptual no (o no necesariamente).¹⁵⁰

Me interesa destacar este pasaje porque me parece que ofrece una clave de lectura de esos pasajes de Religión en los que Hegel introduce la idea del *ramillete*. El indicio de esto es la referencia al tiempo. Así, Hegel dice:

Der Verlauf derselben [der allgemeinen Momente] ist übrigens im Verhältnis zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt. (*PhG* 680).

La explicación de la primera frase se apoya en la distinción entre la religión y el espíritu existente (la autoconciencia y la conciencia del espíritu), en el que el último presenta un todo cuyos momentos “als auseinandertretend und jedes für sich sich darstellt” (*PhG* 680), mientras que el primero es la totalidad *unificada* (el *Sí-mismo* absoluto) de esos momentos. En cuanto tal, la religión no tiene otro contenido que el ya expuesto en los momentos de la totalidad: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu. De ahí que su discurrir no pueda ser uno distinto al discurrir ya expuesto. Por tanto, su discurrir no puede representarse en el tiempo, pues el discurrir no consiste en una *nueva* serie lineal de sucesión ni en un *agregado* a la serie lineal ya expuesta, sino en un reexamen bajo una nueva perspectiva de esa única serie lineal de sucesión.¹⁵¹

¹⁵⁰ Si bien es cierto que este contraste entre estas dos formas de conocimiento está desarrollado ahí porque permite entender la importancia del rol de la *historia* para el saber absoluto (y, con ello, de la presentación del concepto en la historia de la filosofía), me parece que el vínculo con los pasajes de Religión permite extrapolar este contraste al ámbito del proceso de la *PhG* como tránsitos de figuras de la conciencia.

¹⁵¹ Esto, por cierto, no implica que la Religión se ha librado completamente del tiempo. Pues el aspecto deficitario de Religión (más prominentemente en la religión revelada) es justamente el no poder abandonar la perspectiva temporal. “Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wissenschaft, es aus, was der *Geist* ist, aber diese ist allein sein wahres Wissen von ihm selbst” (*PhG* 803). Esto muestra que hay que tomar con delicadeza esa afirmación de Hegel de que el discurrir de Religión no puede representarse en el tiempo. Ésta afirma meramente que el discurrir de Religión no es otra cosa que el reexamen de lo ya expuesto, pero ello no quiere decir que haya abandonado completamente la perspectiva temporal.

Hegel también declara que cada uno de estos momentos universales conforma un todo particular cuyo discurrir se representa en el tiempo:

Wie der Geist von seinem Momenten unterschieden wurde, so ist noch drittens von diesen Momenten selbst ihre vereinzelt Bestimmung zu unterscheiden. Jedes jener Momente sahen wir nämlich wieder an ihm selbst sich in einem eignen Verlaufe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z. B. am Bewußtsein, die sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der Zeit auseinander, und gehören einem *besondern Ganzen* an. – Denn der Geist steigt aus seiner *Allgemeinheit* durch die *Bestimmung* zur *Einzelheit* herab. Die Bestimmung oder Mitte ist *Bewußtsein, Selbstbewußtsein* u. s. f. Die *Einzelheit* aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelheit oder *Wirklichkeit* dar, und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, daß die folgende die vorhergehenden an ihr behält. (*PhG* 680).

En estos pasajes Hegel marca una distinción entre el discurrir del espíritu (que recorre los momentos universales de: conciencia, autoconciencia, razón y espíritu todavía no consciente de sí) y el discurrir propio de cada uno de estos momentos universales. Ambos se presentan en el tiempo y en esa medida ambos se presentan como una única serie lineal de sucesión.

En este punto cabe hacer una aclaración. Que el discurrir de los momentos universales se presente en el tiempo no quiere decir necesariamente que su discurrir siga el curso de la historia. Esto solo ocurre en el caso de Espíritu. Difícilmente se podría decir que el discurrir de Conciencia, Autoconciencia y Razón siguen el curso de la historia. Pues las figuras de la conciencia no pretenden coincidir con determinadas posiciones filosóficas históricamente situadas, ni tampoco con el desarrollo de las ciencias –al contrario de como Siep 2015 lee el pasaje. Por tanto, la alusión a que su discurrir “se diferencia en el tiempo” no hay que entenderla de ese modo. Más bien, propongo entenderla –al menos– del siguiente modo: su discurrir presenta una única serie lineal sucesiva.¹⁵²

La consecuencia de esto, a saber, que el discurrir de la religión no puede representarse en el tiempo, es que el orden de este discurrir (siendo su contenido lo mismo que aquello que ya ha

¹⁵² Flay 229 explica la relación entre este “no en el tiempo” y “en el tiempo” apelando a una unidad sincrónica de lo diacrónico. A mi modo de ver, lo que él expresa es compatible con mi posición.

sido expuesto) es distinto al ya presentado: “auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hieher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen” (*PhG* 682).

Si el vínculo establecido entre estos pasajes es correcto, entonces ello nos permite entender –al menos– dos aspectos de la relación entre el orden de las figuras en el tiempo (el único orden lineal de sucesión) y el orden “no temporal” de las mismas (el orden según el esquema del ramillete). En primer lugar, se trata de un continuo en el cual el último es un tipo de aprehensión superior de aquello que, para facilitar el acceso a este tipo de aprehensión superior, es aprehendido en primera instancia bajo el esquema del único orden lineal sucesivo. En segundo lugar, esta anterioridad es *necesaria* mientras no seamos capaces de elevarnos a tal tipo de aprehensión superior.

Con lo dicho hasta acá ya se vislumbra en qué sentido hemos de entender la necesidad de la serie. De un lado, no hay que olvidar que el *tránsito* de una figura en particular a otra es uno *necesario*. Ello es posible, tal como lo mostré en la subsección 5.1.2, gracias a la negación determinada, y permite además caracterizar la exposición del saber que aparece como *ciencia* (*PhG* 88). Ahora bien, que este tránsito tenga lugar en el orden que nos presentan los capítulos de Conciencia a Espíritu, es algo necesario *mientras* [solange] no seamos capaces de elevarnos hasta un punto de vista superior acerca del saber que aparece: aquél en el que podemos aprehender su devenir mediante el esquema del “ramillete”. De otro lado, la *serie misma* (o bien, la visión del conjunto) es también ella *necesaria* como *medio* que nos facilitará la aprehensión de tal modo que, una vez recorrida esta serie, podamos elevarnos al punto de vista superior que constituye la Religión.¹⁵³

Aún queda, sin embargo, un problema por aclarar. Se trata de las menciones de Hegel del *retroceso* y del *olvido*. Ambas apuntan a que la serie única de progresión lineal no es, a fin de cuentas, estrictamente lineal. Con esto vuelve a surgir la pregunta sobre la necesidad de esta serie lineal. Para resolver este punto me valdré de la distinción ya planteada entre dos series: de un lado está la serie de los momentos universales (Conciencia-Autoconciencia-Razón-Espíritu); por otro lado está la serie de los momentos singulares (ej: en Conciencia: certeza sensible-percepción-fuerza y entendimiento). Si se aprecia en qué contexto Hegel menciona el retroceso

¹⁵³ La misma explicación aplica también al contenido del capítulo de Religión (y de los anteriores) con respecto al nuevo ordenamiento que reciben las figuras de la conciencia en el capítulo del Saber Absoluto.

y el olvido, en el último caso se trata del inicio del capítulo Razón; mientras que en el primer caso se habla de “nudos” [Knoten] a partir de los cuales se da el retroceso, siendo estos nudos los momentos universales. En ambos casos, tanto el retroceso como el olvido parecen surgir por una brecha entre estas dos series.

Ahora bien, según la interpretación aquí desarrollada, la serie lineal única es necesaria en la medida en que es una forma de comprensión –hasta cierto punto inadecuada– que es más fácil de aprehender y que nos conduce a la forma adecuada de comprensión. En este contexto, sostengo dos cosas. En primer lugar, que cada momento universal, en cuanto totalidad aislada, se lo comprende bajo una serie lineal única que es en principio independiente del progreso lineal de las otras series. En segundo lugar, que debe haber un vínculo estrecho (no arbitrario) con respecto a que a un determinado momento universal le suceda otro. Pero no tiene por qué haber un vínculo estrecho entre el último momento singular de tal momento universal y el primer momento singular del siguiente momento universal. Pues cada momento universal es considerado como una totalidad aislada, y es solo bajo esa consideración que se despliega una serie lineal única de momentos singulares.

Esta interpretación tiene la ventaja de que permite entender de mejor modo el tránsito entre momentos universales. En particular, me gustaría ilustrarlo brevemente en el caso del tránsito de Conciencia a Autoconciencia. Este tránsito, visto en términos de momentos singulares, se da entre fuerza y entendimiento y autoconciencia deseante. Ahora bien, la figura posterior –en la medida en que es el resultado de la modificación del saber en la figura anterior para hacerlo adecuado al primer objeto (*PhG* 84)– es una perspectiva más compleja que permite explicar lo que la figura anterior no podía. Pero bajo esta comprensión resulta muy difícil entender en qué medida el saber de la autoconciencia deseante puede explicar el sistema de leyes y la relación del mundo suprasensible con el mundo sensible.

Intérpretes como Honneth 2008, Neuhouser 2009 y Pippin 2011 han intentado explicar este aspecto del tránsito apelando a que la autoconciencia no es meramente pasiva en su aprehensión del mundo, sino activa; y esto no quiere decir meramente que la autoconciencia *actúe*, sino también que “perceptual knowledge of something like a book on the table involves in some way not easy to spell out my ‘taking’ there to be a book on the table, and not just *my coming to be in a book-perceiving state*” (Pippin 2011 59). Pero el dar cuenta de este aspecto

normativo de nuestra actitud cognitiva con el mundo es aún insuficiente como explicación del objeto de fuerza y entendimiento.

Otros intérpretes como McDowell 2006 apelan a una lectura alegórica del capítulo IV, en la cual se trataría más bien de la relación entre la unidad sintético-originaria de la apercepción y el yo empírico. Si bien esta ruta tiene más potencial para explicar este aspecto del tránsito de Conciencia a Autoconciencia, es muy difícil aceptar que el texto de Hegel sea meramente una alegoría. En efecto, tal lectura solo es capaz de enfatizar el aspecto teórico presente en la figura del deseo, mas no su aspecto práctico; y que tal aspecto práctico sea crucial en esta figura se debe a que, tal como Pippin 2011 28 lo señala, “the first hint of a practical turn emerges just here when Hegel implies that we need to understand self-consciousness as *a unity to be achieved*”.

Otros intérpretes como Stern 2002 66-70 simplemente admiten que se trata de un giro de lo teórico a lo práctico, en el cual no hay por qué apreciar una continuidad, sino más bien una ruptura y un abandono. Esto, sin embargo, deja sin responder el asunto de por qué no habría continuidad en la serie de los momentos universales si, bajo la interpretación aquí desarrollada, el orden de figuras de la conciencia no es arbitrario y, por lo demás, hay una relación de superación (esto es, contención) entre ellas.

Finalmente, incluso la interpretación de Ng 2020 95-119 no alcanza para explicar este aspecto del tránsito de Conciencia a Autoconciencia. Según ella, lo que está en juego en tal tránsito es mostrar que la conciencia solo es posible como autoconciencia y que la autoconciencia, a su vez, solo es posible (solo puede comprenderse y constituirse como tal) si comprende y capta algo vivo. Ciertamente, esta interpretación explica por qué el discurrir del momento universal Autoconciencia comienza con el deseo. Sin embargo, ella sigue ofreciendo demasiado poco como para poder explicar en qué medida el saber de la autoconciencia deseante constituye el saber adecuado del objeto de fuerza y entendimiento.

Mi interpretación tiene una ventaja en este respecto porque pone la vara más baja. Pues, dado que no es necesario que haya un vínculo estrecho entre la última figura de Conciencia y la primera figura de Autoconciencia, tan solo hay que explicar en qué medida la Autoconciencia – como momento universal – es el resultado de la negación determinada de fuerza y entendimiento, pero no hay por qué exigir que la autoconciencia deseante sea el resultado de esta negación

determinada. Si esto solo es lo que se exige, tanto la interpretación de Pippin, Neuhouser y Honneth como la de Ng serían capaces de explicar este tránsito.

Queda, no obstante, una última pregunta por responder. Asumiendo que la necesidad del tránsito entre Conciencia y Autoconciencia se da en cuanto momentos universales y no en relación al último momento singular de Conciencia y al primer momento singular de Autoconciencia, ¿por qué, entonces, Autoconciencia comienza con deseo? Esta misma pregunta se puede plantear también al comienzo en cada momento universal.

Hegel afirma en el capítulo de Percepción lo siguiente: “Jenes Prinzip ist uns entstanden, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein *erscheinendes* Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewißheit, sondern ein *notwendiges*” (*PhG* 111, énfasis mío). Esto muestra claramente que la exigida necesidad del proceso no requiere ella que el comienzo mismo sea necesario. Ahora bien, esto no significa que no sea posible garantizar la necesidad del proceso y del final, sino que significa que lo único que se necesita para ello es la aparición de un saber para iniciar desde ahí el examen del saber que aparece. Pareciera, ciertamente, que el comienzo, en rigor, puede estar en cualquier parte.

Sin embargo, esto parece contraponerse a otras exigencias que Hegel le asigna al proceso. En efecto, la figura de certeza sensible, en la medida en que es *una* relación entre el sujeto y el objeto, no se puede omitir del análisis, pues la *PhG* tiene la pretensión de haber abordado *todas* las relaciones del saber con el objeto (*WL I* 42). Ahora bien, si se quisiera salvar el punto aludiendo a que la figura de la certeza sensible podría ser reencontrada “en el camino”, entonces esto entraría en conflicto con la exigencia de que cada figura ha de conservar (*superar*) a la anterior. En efecto, si esto último es así, la certeza sensible, al ser la figura que pretende tener menos supuestos o bien al ser la más básica no puede simplemente aparecer como siendo la *superación* de otra figura de la conciencia.

Este conflicto se soluciona si uno considera que la certeza sensible, si bien no tiene una necesidad *en el despliegue del proceso*, sí tiene una necesidad *en la exposición* de ese proceso.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Cabe destacar que esta distinción entre necesidad en el despliegue del proceso y necesidad en la exposición no coincide con la distinción que señala Dove 1998 65-6 entre necesidad en la experiencia y necesidad de la experiencia. Pues la distinción que señala Dove es respecto a la experiencia de una figura en particular (la experiencia de la nulidad de su pretensión de saber tal cual la plantea) y el proceso global; mientras que la distinción que yo introduzco refiere en ambos polos al proceso global.

Su necesidad consistiría, entonces, en ser la forma más básica de relación entre el sujeto y el objeto, a partir de la cual el despliegue del proceso podría dar cuenta de *todas* las formas de relación del sujeto con el objeto. Ciertamente, esta necesidad no aparece como tal *en el inicio* del proceso, pero sí aparece como tal *al término* del proceso. Pues el espíritu, una vez alcanzada la conciencia de sí mismo, puede examinarse a sí mismo en cada uno de sus momentos, y descubrir, entonces, que hay uno de ellos al que podría tomar de manera aislada, momento que así tomado se llamaría “certeza sensible” y sería el más básico. Solo al final, entonces, queda acreditado el comienzo como un comienzo que era necesario para la exhaustividad de la exposición, y no como un comienzo que era necesario en virtud del proceso y de la meta (a partir de cualquier figura uno debería poder llegar al saber absoluto, aunque una vez llegado a él se captará la necesidad en *un* determinado comienzo del proceso).

Ahora bien, si esto es así, la inmediatez no solo tiene un rol al comienzo de la *PhG*, sino que también lo tendría al comienzo de *cada momento universal*. Es manifiesto que Hegel, cada vez que tematiza el discurrir de un momento universal, introduce primeramente su forma inmediata de este momento prácticamente sin justificación. La razón de esto es, en efecto la misma que para la certeza sensible. Ahora bien, a diferencia de la certeza sensible, la necesidad de tales figuras sería híbrida. Pues, por un lado, ellas son *resultado* en cuanto momento singular del momento universal; en esta medida, ellas son necesarias según el despliegue del proceso. Por otro lado, en virtud de su inmediatez, ellas son necesarias según la exposición de ese proceso; esto es, no en cuanto ellas son *resultado*, sino en cuanto ellas son *comienzo* de una serie lineal única.

5.2 Explicación del Pasaje Oscuro

Habiendo establecido la conexión sistemática entre Spinoza y la *PhG* de Hegel en torno al método y al criterio de la verdad, estamos en posesión del material auxiliar que nos permitirá comprender el pasaje oscuro en cuestión. En concreto, tal auxilio consiste en adscribirle a Hegel la tesis de que *veritas norma sui et falsi est*, tal como ésta fue entendida en el capítulo dedicado a Spinoza. Al adscribirle a Hegel esta tesis, el examen del saber que aparece ha de entenderse como el examen del criterio interno de la verdad que subyace a cada pretensión de saber. Pues es un criterio tal el que decidirá si el saber examinado corresponde o no a la ciencia efectivamente

real. Ahora bien, dado que en las subsecciones 5.1.2 y 5.1.3 se explicó por qué el saber cambia y en qué sentido la serie es necesaria, la explicación de por qué, al cambiar el saber, cambia también el objeto no tiene que hacerse cargo de dar cuenta también de las dos cuestiones ya resueltas.

Al aplicar al esquema del examen del saber que aparece el empleo de un criterio interno de la verdad, lo que se examina no es la *fiabilidad* o la *garantía* que nos puede proveer tal criterio. Dicho de otro modo, no se examina la *efectividad* del criterio. Más bien, lo que se examina es si acaso tal criterio *es capaz de dar cuenta de sí mismo*. Lo que se requiere, entonces, es dar con una *norma* de la verdad en el cual, efectivamente, la verdad sea *norma de sí*, lo cual implica, entre otras cosas, el carácter *reflexivo* del saber, tal como fue entendido en la sección 3.4. Recuérdese en este contexto la estructura del examen. Se examina si acaso una determinada concepción del saber corresponde o no a la ciencia efectivamente real, *en la medida* en que se examina una *instancia* de este –pretendido– saber para ver si corresponde o no con su objeto. En caso de que el saber de la instancia no corresponda con su objeto, ello mostrará a su vez la inadecuación de la concepción del saber. Se trata, por tanto, de *saber* en dos niveles: saber *del objeto* y saber *acerca del saber del objeto* o saber *reflexivo*.

Si añadimos a este esquema el rol del criterio interno de la verdad resulta lo siguiente. La verdad o falsedad del saber *reflexivo* se resuelve, en última instancia, a partir de un criterio interno de la verdad. Este criterio interno estaría operativo también en el saber *del objeto* como una instancia, aplicación o ilustración suya. La verdad, no obstante, es *norma de sí*, lo cual significa que lo que hace verdadero al saber *del objeto* debe ser lo mismo que nos permita establecer la verdad del saber *reflexivo*. Ahora bien, si en el examen se muestra que el saber *del objeto* es, en realidad, *distinto* a como lo concebía el saber *reflexivo*, ello muestra que el criterio que proporcionaba la concepción del saber examinada no da cuenta de sí mismo: lo que hace verdadero al saber *reflexivo* es distinto de lo que hace verdadero al saber del objeto.

Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo. La certeza sensible declara que el saber *del objeto* consiste en conocer de un modo inmediato, sensible y singular (llámese a esto Saber₁). El objeto, por su parte, consiste en el *esto* de *aquí* y *ahora* (llámese a esto Objeto₁). El saber *reflexivo* de la certeza sensible consiste, por tanto, en que la verdad del saber del Objeto₁ consiste en que éste haya sido conocido de un modo inmediato, sensible y singular (llámese a esto Saber

Reflexivo₁). De este modo, el Saber Reflexivo₁ será verdadero en la medida en que el criterio de la verdad que él propone –haber conocido el objeto de un modo inmediato, sensible y singular– esté efectivamente operativo en el saber verdadero del Objeto₁. Esto es, el Saber Reflexivo₁ será verdadero en la medida en que el saber verdadero del Objeto₁ consiste en el Saber₁.

La experiencia muestra, sin embargo, que solo es posible la referencia a un singular mediante conceptos, los cuales son algo *universal* en el sentido de ser algo mediado. Por tanto, el saber del Objeto₁ consiste en conocer de un modo inmediato, sensible y *universal* (llámese a esto Saber₂). Así, el saber verdadero del Objeto₁ no corresponde al Saber₁, sino más bien al Saber₂. Por tanto, el criterio propuesto por el Saber Reflexivo₁ no está operativo en el saber verdadero del Objeto₁. Ello muestra que la –pretendida– norma de la verdad no es capaz de dar cuenta de sus –pretendidas– *instancias* de conocimiento. En este sentido, tal criterio revela que la verdad no es norma de sí.

Este esquema es análogo al de Spinoza. Se examina una instancia de saber. Respecto de esa instancia, se pregunta en qué consiste la verdad de su saber. La respuesta consiste en un cierto modo en que se articuló nuestra capacidad cognitiva. En tal respuesta hallamos el criterio de la verdad. Ahora bien, dado que la instancia del saber y el saber reflexivo sobre esa instancia corresponden a *una* y la *misma* actividad del pensamiento, el que la instancia de saber sea verdadera en virtud de la ejecución de *esa* actividad de nuestra capacidad cognitiva hace de suyo verdadero nuestro saber reflexivo acerca de en qué consiste el saber. Ahora bien, al examinarse más a fondo, resulta que la verdad de tal instancia de saber es en realidad *distinta* a como se la había considerado reflexivamente. Esto muestra que el saber reflexivo es, por tanto erróneo: la instancia de saber *no* es verdadera en virtud de *esa* actividad de nuestra capacidad cognitiva que fue tematizada por nuestro saber reflexivo.

Con esto, mostré en qué medida la tesis de que *veritas norma sui et falsi est* se adapta al examen del saber que aparece. Esta explicación se limita, no obstante, solo al cambio del lado del saber. Resta, por tanto, indicar en qué medida este añadido permite explicar el cambio del lado del objeto. Para ello, hay que recurrir a las nociones de *horizonte de sentido* y *anticipación* pertenecientes a todo criterio interno de la verdad. Tales nociones pertenecen a todo criterio interno de la verdad en virtud de la contraposición de lo “interno” con lo “dado”; es decir, dado que al emplear un criterio interno de la verdad el establecimiento de la verdad de un

conocimiento no reposa en que su objeto sea *dado*, no queda otra alternativa más que su objeto sea *anticipado* en cómo él es; anticipación que, ciertamente, puede estar sujeta a corrección en virtud de esto “*dado*”. Igualmente, esta anticipación requiere de un *marco de inteligibilidad* a partir del cual se derive la razonabilidad de la reconstrucción y de las correcciones del objeto.

En Spinoza, el horizonte de sentido que nos provee de tal marco de inteligibilidad es la *Ética*, la cual ha de servir como *guía* de a qué conceptos es necesario recurrir para explicar qué fenómenos, y de cómo se han de vincular tales conceptos entre sí. A partir de este horizonte de sentido, es posible el conocimiento de objetos mediante la reconstrucción en retrospectiva de lo que experimentamos en nuestra vida cotidiana. La anticipación, en este contexto, toma la forma de la definición genética del objeto y el conocimiento de él según el ideal de la idea adecuada.

Ahora bien, ¿en qué consiste este horizonte de sentido y esta anticipación en la *PhG*? El horizonte de sentido corresponde al estándar de *inteligibilidad*, cuyas condiciones se van añadiendo, especificando y articulando en la medida en que progresa el examen del saber que aparece. Un ejemplo de ello es el capítulo V, en el cual se examina cuál es la estructura del saber *racional*. En la sección de Razón Observante, tal estructura de la racionalidad comienza como conocimiento a partir de leyes y se va complejizando hasta llegar al modelo orgánico, para finalmente derivar en la agencia humana. En las secciones B y C del capítulo V, la estructura de agencia racional también se va complejizando hasta llegar al concepto de espíritu. El mismo concepto de espíritu nos presenta un estándar de inteligibilidad que exige a los *relata* estar en una *cierta* relación entre sí: mutua dependencia entre el universal y el particular, en la cual el contenido del particular solo sea posible mediante el reconocimiento del universal y que la realidad del universal no consista en nada más que en su realización por parte de los particulares que son instancias suyas. Ciertamente, esta relación se va complejizando más aún en los subsecuentes capítulos de la *PhG*.

Este horizonte de sentido nos entrega el marco de inteligibilidad para la anticipación del objeto. ¿En qué consiste esta anticipación? Si hay una anticipación, tal anticipación ha de seguir la articulación de nuestra capacidad cognitiva. Pues, como el objeto no nos es “*dado*”, éste ha de ser anticipado. Ahora bien, puesto que, más allá de lo “*dado*”, solo tenemos la actividad de nuestro pensamiento, entonces el objeto es anticipado en virtud de cómo se articula nuestro pensamiento acerca del objeto al establecer la verdad de nuestro saber de él por medio un criterio

interno de la verdad. Así, la anticipación del objeto ha de *seguir* la articulación de nuestra capacidad cognitiva.

Tal como lo indiqué en la sección 2.2, por “objeto” ha de entenderse no un objeto *particular*, sino más bien la *objetividad* de los objetos particulares,¹⁵⁵ o bien ha de entenderse la estructura de aquello que *cuenta* o *vale* como objeto del saber. A mi modo de ver, esto puede parafrasearse de la siguiente manera: por “objeto” hay que entender la *estructura ontológica* de los objetos particulares. En este sentido, la anticipación que está en juego consiste en una anticipación de la estructura ontológica del objeto, la cual sigue la articulación de nuestra capacidad cognitiva.

Ahora bien, ¿en qué consiste este “seguir”? El objeto es anticipado en su estructura ontológica, y tal estructura ontológica *expresa* la articulación de nuestra capacidad cognitiva. Esto último nos lo indica el mismo Hegel en el tránsito de certeza sensible a percepción.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate, das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwicklung gehört nicht hierher. Da sein Prinzip, das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein *vermitteltes* ist, so muß er dies als seine *Natur* an ihm *ausdrücken*; er zeigt sich dadurch als *das Ding von vielen Eigenschaften*. (PhG 112, énfasis mío).

Pero, ¿por qué la estructura ontológica del objeto ha de *expresar* la articulación de nuestra capacidad cognitiva? Para entender mejor esto, considérese lo siguiente. Si bien nuestro saber es verdadero ahí donde se ejecuta *esa* actividad en que consiste el pensamiento verdadero, tal actividad no se ejecuta por sí sola, sino que requiere de un gatillante. Este gatillante pertenece aquello “dado” para nuestro saber, aunque esto “dado” es aún insuficiente para el conocimiento del objeto. En efecto, lo que sea *objeto* de nuestro saber queda determinado por *cuándo* ejecutamos *esa* actividad en que consiste el pensamiento verdadero. En ello consiste la anticipación del objeto: objeto es todo aquello en lo que se *expresa esa* articulación de nuestra capacidad cognitiva en que consiste el pensamiento verdadero.

Así, si la capacidad en cuestión es la sensibilidad, entonces se anticipa que el objeto es *sensible* o *dado a los sentidos*. Retomando el caso de certeza sensible, para esta figura conozco

¹⁵⁵ Esto no excluye que, para evaluar el saber de tal *objetividad*, se considere una instancia de esta objetividad en la forma de un saber acerca de un objeto particular.

inmediatamente los particulares. Ahora bien, la referencia a particulares solo es posible mediante un universal como instancia mediadora. Por tanto, mi saber no es inmediato, sino mediado por este universal. Ahora que sé cuál es la capacidad cognitiva en que consiste el pensamiento verdadero, el objeto anticipado ha de *expresar* esta actividad en él. Así, mi conocimiento del objeto ha de recurrir a tal actividad. Pero esta actividad no se reduce *solo* a la referencia a particulares, sino que *la encuentro* también en otros ámbitos del objeto: en la referencia de sus propiedades sensibles a la unidad del objeto; esto es, en que ella es una *cosa con múltiples propiedades*.

Así, de lo que puede llegar a ser objeto de nuestro saber ya no conozco *solo* lo particular de él, sino también la *relación* que estos particulares guardan entre sí, en la medida en que en ella también se ejecuta *la misma* actividad del pensamiento en que consiste el pensamiento verdadero. Ahora conozco *más* de lo que es o puede llegar a ser “objeto” de mi saber. En este sentido, el objeto es modificado: se nos revela otras facetas de la objetividad cognoscibles mediante la misma actividad de nuestra capacidad cognitiva. Dicho de otro modo: el objeto cambia, porque lo que puede llegar a ser objeto de nuestro saber ya no se reduce a lo que para el Saber₁ era el objeto de su saber (esto es, el Objeto₁). En este sentido, la interpretación recién ofrecida no solo explica en qué medida el objeto cambia al modificarse el saber, sino que también explica en qué medida la relación de superación (y conservación) también se halla presente en la serie vista del lado de los objetos.¹⁵⁶

En síntesis, al modificar el saber, el objeto también cambia, pues la actividad en que consiste el saber verdadero es ejecutada no solo en lo que para el saber anterior era el ámbito de la objetividad, sino que también en otros ámbitos. Pues lo que es *objeto* del saber no está dictado

¹⁵⁶ Esto mismo puede verse aplicado en los tránsitos de percepción a entendimiento y de entendimiento a autoconciencia deseante. Para percepción, el saber consiste en conocer de un modo inmediato, sensible y universal. La experiencia muestra, en cambio, que su objeto, la cosa de múltiples propiedades, solo es conocible mediante la referencia a un marco de inteligibilidad *suprasensible*. Pero este esquema también aplica para lo que será el objeto de entendimiento: el juego de fuerzas y el orden legaliforme de la naturaleza. Así, el saber para el entendimiento consiste en conocer de un modo inmediato, no sensible y universal. La experiencia muestra, sin embargo, que su objeto: el juego de fuerzas y el orden legaliforme de la naturaleza, solo es conocible asumiendo una perspectiva en la cual nuestro saber adopte la forma de la *infinitud*: una igualdad que se produce y mantiene por su constante diferenciación y negación de su diferencia. Ahora bien, este mismo esquema de conocimiento –en su forma más básica– se la encuentra también en la *vida*. De ahí que el objeto de la autoconciencia deseante sea la vida y algo vivo. A mi modo de ver, la interpretación aquí ofrecida sobre el método de ejecución ha de servir como *modelo* de explicación para todos los tránsitos de la *PhG*. Defender esa tesis, sin embargo, requiere un trabajo que excede los límites de esta investigación. En consecuencia, me limitaré solamente a *sugerir* que esta interpretación puede servir como modelo de explicación para los tránsitos de la *PhG*, tal como lo acabo de mostrar con estos ejemplos.

por aquello que nos es “dado”, sino que es anticipado por nosotros. Esa anticipación *sigue* la articulación de nuestra capacidad cognitiva en que consiste el pensamiento verdadero. Así, en cualesquiera condiciones en que tal actividad del pensamiento se ejecute, allí tendremos el objeto de nuestro saber.¹⁵⁷

Uno podría preguntarse por qué Hegel considera que esta serie (este *devenir*) solo es transparente *para nosotros*, pero no para la conciencia examinada. Una respuesta parcial a ello tiene que ver con que solo así podría tener lugar el *olvido* y el *retroceso*. La respuesta completa tiene que ver con que, en rigor, en el reconocimiento de este *devenir* se juega el carácter *científico* de la *PhG*, bajo el estándar de científicidad que es obtenido *al final* del libro. Así, al asumir *de antemano* tal carácter de científicidad se estaría incurriendo en un círculo vicioso.

En esto se muestra, a su vez, la superioridad del planteamiento de Hegel por sobre el de Spinoza. Pues, tal como lo mostré en la sección 3.6, Spinoza solo puede asumir que *veritas norma sui et falsi est* al costo de una circularidad viciosa. En cambio, el que el carácter científico de la *PhG* se nos revele *al final*, exime a Hegel de tal circularidad viciosa. Pues, en tal caso, el criterio de la verdad se obtuvo según el mismo procedimiento en que, de acuerdo a lo que resulta al final del examen, consiste el pensamiento verdadero. En este sentido, lo que nos indica la verdad de nuestro saber es capaz de dar cuenta de su propia verdad. Pero esto se nos revela *al final*; esto es, ello –a diferencia de la definición del entendimiento en Spinoza– no fue *asumido* como un *supuesto* para la puesta en marcha del examen.

¹⁵⁷ Con esta interpretación puedo también explicar el siguiente pasaje:

Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erscheinen, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das *an sich*, zu einem: für das *Bewußtsein sein des an sich wird*, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt (*PhG*. 87).

El Objeto₂ consiste en el *llegar a ser* para la conciencia del Objeto₁, pues la experiencia muestra justamente que el Saber₁ no puede dar cuenta del Objeto₁. Esto solo llega a ser en la medida en que se da una *negación determinada* del Saber₁; es decir, esto solo llega a ser en la medida en que adoptamos la perspectiva del Saber₂. Pero al adoptar esta perspectiva implica de suyo que el Objeto₁ ha *devenido* otro: se nos revela un nuevo ámbito de la objetividad. En este sentido, el Objeto₂ no es nada más que el *devenir* inadecuado del Saber₁.

Conclusión

El objetivo primario de esta investigación fue explicar el pasaje oscuro de la *PhG*. Al hacerlo, era necesario también completar el objetivo secundario: explicar también el *método de ejecución*. Para ello, propuse establecer una conexión sistemática entre Spinoza y la *PhG* de Hegel en torno al método y al criterio de la verdad. Los capítulos 3 y 4 se centraron en presentar de manera independiente y fiel el problema y las soluciones a los que se enfrentaron ambos filósofos en sus respectivas obras. Como resultado, se mostró que ambos problemas son *el mismo*: cómo iniciar la investigación metódica en filosofía, asumiendo como un error el determinar esto con *anterioridad* a la investigación misma. Igualmente, se mostró que ambas soluciones son similares: se recurre a un criterio interno de la verdad, el cual ha de ser determinado *en la marcha* de nuestro intento de conocer el mundo; y esta similitud es reforzada por una continuidad entre ambas soluciones: Spinoza, en su procedimiento, incurre en una circularidad viciosa, la cual es en cierto modo prevista y evitada por el planteamiento de Hegel. Con ello, se dio por establecida la conexión sistemática.

Si bien el establecimiento de la conexión sistemática constituye por sí solo un resultado positivo significativo, se pretende que ella tenga rendimientos explicativos respecto a los objetivos primario y secundario de esta investigación. Para cumplir el objetivo secundario, establecí en el capítulo 2 los requisitos de una explicación satisfactoria y critiqué las explicaciones alternativas. Igualmente, en las subsecciones 5.1.2 y 5.1.3 expliqué dos aspectos del *método de ejecución* relacionados con, pero distintos al pasaje oscuro en cuestión: el rol de la *negación determinada* y el sentido de la *necesidad de la serie*. Así, se explicó finalmente en la sección 5.2 el pasaje oscuro, recurriendo a la *anticipación* del objeto inherente a todo uso de un criterio interno de la verdad.

Crucial para esta última explicación fue la adscripción a Hegel –posibilitada por el establecimiento de la conexión sistemática– de la tesis spinozista de que *veritas norma sui et falsi est*. Esta adscripción ha de tener más consecuencias aparte de la destacada en la sección 5.2, lo cual constituye una fuente de investigación subsecuente: cómo entender esta tesis en relación con el proyecto filosófico *sistemático* de Hegel (esto es, la *WL* y la *Enz*). Finalmente, otra fuente de investigación subsecuente constituye la misma explicación del *método de ejecución*, la cual ha de servir como *modelo* para la explicación de cada uno de los tránsitos de la *PhG*.

Anexos

I. Sobre el Método de Hegel

En este anexo, me interesa reseñar la noción de método filosófico que Hegel desarrolla *en general*. Para ello, me basaré en el último capítulo de la *WL*: “die absolute Idee”, tal como es interpretado por Nuzzo 1999.¹⁵⁸ Tal como ella lo menciona, la idea absoluta es presentada como un *resultado*. Esto significa que la caracterización que Hegel hace de esta idea absoluta solo puede ser *retrospectiva* (Nuzzo 2). En este contexto, Nuzzo identifica tres caracterizaciones retrospectivas de la idea absoluta.

En primer lugar, ella es “die Identität der theoretischen und der praktischen” (*WL* II 548). A diferencia de tales ideas, en las cuales la “idea” estaba puesta solo como una meta no alcanzada, “the absolute idea breaks this form of unaccomplished finite teleology establishing a radical *immanence* to itself” (Nuzzo 2). Y, en cuanto unidad de ambas, la idea absoluta exhibirá “both the complete structure of *truth* and the highest form of *freedom* possible in the realm of pure logical thinking” (Nuzzo 2).

En segundo lugar, ella es “the dialectical unity of *life* and *cognition* [Erkennen]” (Nuzzo 2). Esto significa que para Hegel el método –que viene a ser lo mismo que la idea absoluta– queda caracterizado “as an ontological modality of being and epistemological modality of cognition at the same time” (Nuzzo 2). Esta caracterización tiene varias consecuencias. Una de ellas es que la noción de método desarrollada por Hegel está situada en la perspectiva de la forma *finita* de conocimiento:

In the “idea of cognition” Hegel develops a logic of finite cognition in which all the previous logical determinations are again taken into account as functions of the different kinds of knowledge that they allow us to attain. What Hegel is interested in, is the way in which our *finite* knowledge is at work, in and through those pure, objective logical forms. Consequently, to claim that the *absolute* idea is the unity of the idea of life and cognition is to engage in the constitution of absolute method from the perspective of an embodied finite knowledge that has run thoroughly through all the logical determinations as determinations of its own –or of “our”–

¹⁵⁸ Recuérdese, en este contexto, que Hegel mismo indica que la *PhG* es un *ejemplo* del método tematizado en la lógica (*WL* I 49).

knowledge in order to eventually identify itself with the self-conscious form of the idea. (Nuzzo 3).

Otra consecuencia es que con la unidad de la vida y el conocimiento queda introducida la figura de la *reine Persönlichkeit* (WL II 570). Esto significa que “Hegel’s absolute idea maintains in itself the finite activity of the soul as well as the idea of living organism expressed by it; the absolute idea also expresses Aristotle’s principle of the active intellect according to which the self-knowing *νοῦς* is identical with its object” (Nuzzo 4). Pero la noción de personalidad pura también “allows Hegel to go beyond Spinoza’s substantialism, overcoming, at the same time, Kant’s subjectivism” (Nuzzo 5).

Una última consecuencia es enfatizada por Ferrarin 2018 4:

in Hegel, too, reason is an organism with different organs existing for the sake of the whole. It has a force, a life and a development thanks to which it grows internally, as an activity of self-realization. As a self-directed activity, thinking cannot have its procedure dictated by its object, or take anything for granted.

Este último punto, la no independencia del objeto con respecto al método, es crucial para la noción de método de Hegel. En ello se juega, por ejemplo, su rechazo al método matemático:

For him, a non-speculative method, the mathematical in particular, is necessarily external with respect to the content. The method can be more or less scientific, analytic, geometric, but it must systemize entities that are given independently of the method itself (...) it is a form of organization that intervenes upon antecedently formed and thereby readily given objects. (Ferrarin 2018 6).

En tercer lugar, la idea absoluta expresa la unidad entre el concepto y la realidad, lo cual significa que “die Methode ist daraus als *der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen*” (WL II 551). Esto indica, a su vez, el carácter *total* y *único* de la idea absoluta. “Being coextensive with all that is, the absolute idea is also *unique* (...) Therefore it shows in itself the inner immanent division [Einteilung] in which philosophy is produced as a system. It

is indeed the *method* that first generates that division in its very possibility” (Nuzzo 5).¹⁵⁹ Finalmente, la idea absoluta como la *pura correspondencia* entre el concepto y la realidad indica que

Absolute method is the true demonstration of the unity of form and content in the logical process as a whole. The method is therefore pure “*absolute form*” whose content is *nothing but the fact that* the form has completed itself as a totality of all its determinations (...) Moreover, “absolute” form is not that which needs to be grounded in a particular content, as it rather appears to be the “absolute foundation” and ultimate truth for all determinations of a given content. (Nuzzo 6).

A partir de esta triple caracterización de la idea absoluta, Nuzzo pasa a examinar tres cuestiones relativas al método. En primer lugar, ella indica el contraste entre la concepción del método de Hegel y otras concepciones:

Against Kant and Reinhold he first contends that the method cannot be an “instrument” [Werkzeug] that simply needs to be “applied” to a given content in order to produce knowledge of it. Moreover, he also opposes the view that the method is a kind of “medium” that lies between the subject and the object separating, rather than unifying them (...) *Erkennen* cannot be understood, according to Hegel, as a “faculty” [Vermögen] inherent in a subject that exercises it. Hegel’s suggestion is that the method is nothing but the immanent self-development of cognition –a development that arises as cognition is dialectically caught in the difference between knowing [Wissen] and truth. Method is therefore the self-generated movement of thinking whose end is reached when all possible differences between knowing and truth have been consumed. (Nuzzo 6).

En segundo lugar, ella destaca el carácter *normativo* del método para Hegel.

Hegel’s notion of “method” in the *Logic* (...) does not simply uncover the hidden force at work throughout the preceding movement. Instead, the absolute method sets out programmatically a norm for philosophical knowing and cognition that is going to be the constructive principle for the following “real” parts of the systems. (Nuzzo 6-7).

¹⁵⁹ Esto implica que el conocimiento filosófico incluye “both ‘our’ knowledge –or the knowing activity that has been at work in the previous logical process– and the particular knowledge of the ‘real’ sciences (...) Taken in its specific logical modality, the absolute idea, as a unique whole, becomes now a part of itself” (Nuzzo 5-6). Pero esta producción del sistema no elimina el carácter retrospectivo del método: “It [philosophy] owes particular sciences the universals and concepts they have skimmed things to, the genera and laws it works with, but only philosophy can turn this material into a system or encyclopedia of sciences” (Ferrarin 2018 4).

En este contexto, Nuzzo 7 destaca el doble sentido en que el método es *universal*. De un lado, la universalidad del método refiere a su *validez universal*. De otro lado, refiere a que el método es *lo universal mismo*. Ambos sentidos confluyen del siguiente modo: “As a modality of *cognition*, the method is the way in which all subjective knowledge works insofar as it implies a self-knowing of reason (...) As a modality of *being*, it expresses the substantiality of things, their objective, immanent, and rational structure” (Nuzzo 7).

Esto es retratado en el siguiente pasaje de la *WL 1549*: “Sie [die Methode] ist darum die *Seele und Substanz*, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der *Methode vollkommen unterworfen* ist; sie ist die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist”. Que Hegel hable de un someter [unterwerfen] a los objetos al método sugiere que “the absolute idea has to struggle against the hard opposition of its otherness in order to subjugate and reduce it under the control of its infinite force (...) Moreover, the act of subjugation is evidence that the triumph of reason is *neither automatic nor unconditionally necessary*” (Nuzzo 8). Esto indica, a su vez, que

For reason science is not an absolute necessity but rather a choice; or, at the most, a conditioned necessity –the necessity which follows from a free choice (...) All choices or decisions have *normative* character. If all goals were necessary or guaranteed from the very beginning, then the subject of all theoretical as well as practical choices would be exempt from any responsibility for its own actions (...) What the absolute method teaches at the end of the *Logic* is not *that* reason will necessarily be victorious over its otherness, but that *if* reason wants to succeed in its task of knowledge of the world and action in it, it *must* follow the prescriptions of the method. (Nuzzo 8-9).

Con esto, Nuzzo 9 también destaca el carácter *antiteleológico* y *antideterminista* del método para Hegel.

The process is not teleological, because method is not a set of already made rules that reason only needs to apply in order to achieve a given goal, but rather the imperative which prescribes at every new level of the process how to set a new goal and to invent the means to reach it (...) The result can never be foreseen. It can only be anticipated from a standpoint which is a merely introductory one and does not belong to science or to the method at all. (Nuzzo 9).

En tercer lugar, Nuzzo destaca la interconexión que tienen las nociones de pensamiento [Denken], conocimiento [Erkennen] y saber [Wissen] en el método. Respecto a lo primero, la

noción de *pensamiento objetivo* le permite a Hegel eliminar la necesidad de un sujeto substancial (separado) en el cual inhieran los pensamientos. Además,

If objective thinking is independent both of the existence of a subject (*res cogitans*) and of the psychological act of thinking that can be ascribed to it, thinking is also independent of the ontological and epistemological constitution of the world that is being thought (...) The notion of objective thinking implies that nothing exists that is not in a world in which everything is posited in a necessarily determined relation to thinking (Nuzzo 10).

Igualmente, la noción de pensamiento objetivo permite la identificación del método absoluto con el pensamiento de un sujeto finito:

Having eliminated a presupposed ‘subject’ of thinking and having thereby made thinking ‘objective’, Hegel has set the conditions to eventually identify finite thinking and absolute method. In other words, the way in which thinking formally works is totally independent of the metaphysical nature of the subject to which that activity is ascribed. (Nuzzo 10).

At this stage, *we* can finally identify our subjective thinking with the form of thinking proper to the absolute idea. This is the absolute method (...) Since this idea is active (...), the absolute idea now lets the finite subject be active in its place. This happens, however, not insofar as it takes up in itself an independently existing being. The absolute idea lets rather the finite subject think in its place, assuming the mode of finite thinking and knowing as its own *Dasein*. (Nuzzo 12).

Respecto a lo segundo, Hegel sostiene que el conocimiento es coextensivo con el pensamiento, pues para el tipo de conocimiento implicado en la idea absoluta no existe diferencia, como en Kant, entre la posibilidad –lo meramente pensable– y la realidad –lo conocible.¹⁶⁰

Finalmente, la noción de saber [Wissen] introduce el carácter cierto de sí del conocimiento: “knowing [Wissen] points to the fact that the subject of cognition [Erkennen] does not only have a cognition of the object, but also *knows that she has that cognition* (...) *Wissen* is, as such, beyond the possibility of doubt” (Nuzzo 11). Ahora bien, esto último significa que el método también puede ser descrito como un proceso de *autoconocimiento* por

¹⁶⁰ Este punto también es enfatizado por Sedgwick 14-45.

parte de la razón: “knowing is the way in which cognition and its truth take place *for the idea*, and implies thereby the moment of self-knowing” (Nuzzo 12).

Esto muestra, finalmente, que el carácter retrospectivo del método no debe entenderse como un mero recuento *pasivo*:

Since the method is not immediately identical with the procedure developed by our thinking along with the logical process, but is rather a *knowledge* of what in that procedure is rational in and for itself, independently of any thinking subject, the absolute method cannot be simply applied retrospectively in order to describe our thinking and its procedures (...) It rather describes the *form* in which the self-knowing idea itself *is in our thinking* –the form in which it thinks through our thinking. (Nuzzo 13).

De este modo, “a system of cognitions that contains knowledge is called *science*. Method is the ‘form’ of the system of science” (Nuzzo 11). Este último punto también es destacado por Ferrarin 2018 1, quien sostiene que

For both Hegel and Kant method is the way reason, as the source of a system of sciences, organizes itself in the interrelation of its moments. Far from being simply an order of exposition, method is for both the arrangement and structure that reason gives its contents and cognitions.

II. Sobre la Relación entre la Definición y el Criterio de la Verdad en Hegel

Cuál sea la definición de “verdad” que Hegel defendería, también es un asunto polémico entre los intérpretes. No obstante, en el caso de Hegel tenemos la ventaja de que él sí ofrece varios pasajes en los cuales caracteriza en qué consiste la verdad. En este debate, adoptaré la posición que defiende Ficara 2022. Según ella, Hegel adscribe a la definición clásica de la verdad como correspondencia.¹⁶¹ Para mostrar ello, Ficara remite a una serie de

¹⁶¹ En este sentido, su interpretación está en sintonía con la de H.S. Harris 1994 y Westphal 1997, aunque ella ofrece una descripción más detallada sobre en qué consiste esta correspondencia. Un desafío a esta línea de interpretación ha sido planteado recientemente por Boveiri 2016, quien revisa varios pasajes de la *WL* para desestimarlos como evidencia de que Hegel adscribiría a una teoría de la verdad como correspondencia. Boveiri 106 destaca, además, una dificultad general: “correspondence, as a relationship, where it refers to something other than inner proposition in Theunissen’s terms, entails duality, between two poles, and if so, this does not seem to be apposite to Hegel’s view based in the passages presented here” (Boveiri 106). Al respecto, confieso que no veo por qué la dualidad que implica la correspondencia no podría conservarse en la superación de la dualidad que implica el conocimiento racional.

pasajes del corpus hegeliano. Algunos ejemplos son los siguientes: “daß sie [die Wahrheit] die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, –eine Definition, die von großem, ja von dem höchsten Werte ist” (WL II 266); “daß ihm dasjenige fehlt, was die Definition der Wahrheit fordert, nämlich die Übereinstimmung des Begriffs und seines Gegenstandes” (WL II 268); “Wahrheit ist die Übereinstimmung meines Wissens mit dem Objekt” (Werke IV 291).

En virtud de la evidencia textual que ella pone de relieve, Ficara no pone en cuestión que Hegel defina la verdad como correspondencia. Más bien, “the question is whether Hegel’s view about correspondence can be taken in the normal, platitudinous terms implied by standard correspondentism” (Ficara 98). La autora considera que la postura de Hegel es más bien particular. Si bien la verdad consiste en la correspondencia entre el concepto y la realidad, se requiere de un concepto ampliado de realidad.

Para defender esta interpretación, Ficara hace notar en primer lugar que “verdadero” para Hegel se predica de oraciones. Este punto es controversial, pues por un lado Hegel critica abiertamente la estructura judicativa como siendo incapaz de expresar el conocimiento conceptual. Por otro lado, en virtud de la distinción que Hegel plantea –entre otros lugares– en *Enz* §24 (*Zusatz* 2) entre “verdadero” en el sentido de mera *correctud* [Richtigkeit] y “verdadero” en sentido más profundo o filosófico, hay quienes asumen que “verdadero” en este sentido filosófico se predica no de oraciones, sino de las cosas.¹⁶²

Contra esta última línea de interpretación, Ficara enfatiza los pasajes donde Hegel delimita el ámbito de la verdad a las oraciones. Por ejemplo: “die Wahrheit ist Übereinstimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit, und im Urteil fängt diese Darstellung des Begriffs in seiner Gegenständlichkeit, somit das Gebiet der Wahrheit an” (Werke IV 105); “das Urteil ist in dieser Weise *Wahrheit*; denn es ist die Übereinstimmung des Begriffs und der Realität” (WL II 311). Esto mostraría que la estructura judicativa, pese a ser

¹⁶² Stern 1993 defiende esta postura, apelando a la distinción heideggeriana entre verdad proposicional y material: Truth is *propositional* when it is attributed to statements, judgements or propositions on the basis of their accordance with the way things are. Truth is *material* when it is attributed to something on the basis of the accordance of the thing with its essence. Thus, whereas propositional truth applies to our judgments or statements, material truth applies to things and their natures. (Stern 1993 645).

Giladi 2022 sigue a Stern en este punto.

criticada por Hegel como no siendo apta para expresar el conocimiento conceptual, es sin embargo indispensable para una caracterización de la “verdad”.

Para comprender mejor cómo lo anterior sería posible, Ficara explica la diferencia entre los dos tipos de “verdad” (Richtigkeit/Wahrheit) asociándolos a dos tipos de estructuras judicativas (Satz/Urteil). Si bien Ficara indica que la distinción entre *Satz* y *Urteil* tiene lugar en el pensamiento maduro de Hegel, ella se puede encontrar igualmente en *PhG* 60-5 en el intento de caracterizar la “proposición especulativa”. Ficara 96 explica esta diferencia de la siguiente manera, siendo el *Urteil* el representante del punto de vista conceptual y el *Satz* el representante del punto de vista finito:

In sentential or logical terms, the conceptual point of view is the point of the essential and complete determination of the concept of a concept. In this case the basic sentential form stands for the definition of a concept (...) whereby the copula “is” cannot but be the expression of identity, or full equivalence (...) The finite point of view is, by contrast, typical of sentences that merely express properties, and not the essential and complete meaning of something. In the sentence “this rose is red” the copula expresses accidental, and not essential predication, partial, and not complete determination. For Hegel, we can only speak in the former of truth in the philosophical, concrete and speculative sense.

Así, la crítica de Hegel a la estructura judicativa aplica solo a los *Sätze*. En cambio, Hegel consideraría el *Urteil* como el lugar propio de la verdad en sentido filosófico o conceptual.

El que la verdad en sentido filosófico exija una plena determinación del concepto del sujeto es extraído por Ficara de la tesis Hegeliana según la cual “das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen” (*PhG* 20). Según el énfasis en el *todo*, Ficara 88 concluye que para Hegel “scientific knowledge involves totality and universality, i.e. grasping *everything* there is to know about something”. Según el énfasis en el *proceso*, Ficara 89 concluye que para Hegel “scientific knowledge (total, universal, conceptual) is not fixed once and for all, but undergoes developments and changes in history”.

Ficara además remite al carácter reflexivo y negativo de la verdad para Hegel. Respecto a lo primero, Ficara 89 concluye que “truth requires reflection, i.e. thought thinking about itself, and thought thinking about itself is one and the same as critique and negation of the pretended truth of our assumptions”. Respecto a lo segundo, Ficara 90 concluye que “that the false is

essential for Hegel means rather that the sentence p belongs to a complete and self-critical thought about Berlin, e.g. insofar as we derive from its negation the complete truth about Berlin”.

Todo esto es puesto de manera resumida por Ficara 113 con un ejemplo:

We are able to find the philosophically relevant truth about the accused person only if we systematically question our assumptions about her, and know everything there is to know about her, such as her past, present and future actions, etc., that is: if we have the whole set of true sentences about her and this set continuously undergoes a process of critique and revision. Only then we are able to Aristotelianly “say what is”; i.e. to tell the truth.

Al respecto, Ficara 113 (énfasis mío) señala una peculiaridad de la postura de Hegel:

Now one could object that the view about the necessity both of subjecting our assumptions to continuous critique and of knowing everything there is to know about something are epistemic conditions in order to *find* the truth, and do not concern the *meaning* of truth (...) What is interesting about the Hegelian perspective is that the question about the epistemic conditions of truth has a logical relevance, i.e. is a fundamental aspect we should take into account when we try to define the logical behavior and the *nature* of truth.

Así, Ficara admite que, para Hegel, el cómo hemos de proceder para dar con la verdad (lo cual, por cierto, implica entre otras cosas un criterio de la verdad) es una parte integral del *significado* de “verdad”.

Teniendo esto a la vista, Ficara declara que en ambos tipos de “verdad” (Richtigkeit/Wahrheit) se trata de una correspondencia. La diferencia radica, más bien, en cuál es el ámbito de la realidad respecto al cual hay una correspondencia con nuestro conocimiento. Ciertamente, esto implica un compromiso con una lectura realista de Hegel. La “realidad” nos sería dada como siendo –al menos en primera instancia– metafísicamente independiente del pensamiento, a lo cual nuestro concepto debe ajustarse. “In der Erkenntnis liegt die Realität als das Erste und als das Wesen zum Grunde, dem sich der Begriff angemessen machen soll, damit er *Wahrheit* sei” (*Werke* IV 202-3).

Según Ficara, para Hegel los conceptos (el ámbito del conocimiento del cual puede haber verdad en sentido filosófico) tienen *realidad, existencia*.

Concepts (the concept of state, of justice, of right etc.) exist, and their correspondent realized institutions (the real Prussian state Hegel lived in while he wrote his *Philosophy of Right*) have merely contingent and superficial external existence. We could say that the concept of state is the object of a necessary truth (W) [Wahrheit], while its realized institutions (the Athenian state in the 4th century b.C., or the Prussian state in the 19th century) can be object of contingent truths (R) [Richtigkeit]. Notably, the Hegelian conception implies an enlargement of the concept of reality, which is not only taken to include empirical, but also abstract and conceptual facts (...) He does not think, however, that the universals exist independently from their realizations. They exist (imperfectly) instantiated in the particulars. (Ficara 103-4).

Finalmente, Ficara 105 describe cómo tal realidad llega a ser objeto del conocimiento filosófico:

The “reality” philosophy deals with is not rough reality, but rather the concepts or ideas philosophy draws from scientific and non-scientific views about reality. These views result from experience filtered by both scientific and non-scientific thought and thus prepared for philosophy.

Así, Ficara es capaz de dar cuenta de en qué medida Hegel defendería una versión de la teoría de la verdad como correspondencia.

Antes de cerrar este capítulo, me gustaría comentar aún la relación que algunos intérpretes han establecido entre la concepción de la verdad en Hegel y la tesis spinozista de que *veritas index sui et falsi est*. Por un lado, está la posición que adopta Boveiri 105, quien sostiene que Hegel se distanciaría de esta tesis, en la medida en que no es la verdad la que es índice de sí y de lo falso, sino más bien la unidad de la verdad y la falsedad en su diferencia la que es índice de lo verdadero y de lo falso. Su postura está claramente influenciada por su rechazo a adscribirle a Hegel una definición de la verdad como correspondencia.

Ferrarin 2019 sostiene una postura completamente opuesta. Basándose –entre otros pasajes– en la relación entre la verdad y la falsedad tal como es tematizada por Hegel en *PhG* 20-2 y 39, Ferrarin enfatiza el carácter *activo* que tiene la verdad, significando esto no solo que ella consiste en la ejecución de una actividad conforme a fin de nuestra parte, sino también de que ella ha de *transmitirse* preservando ese carácter activo suyo:

For Hegel, there cannot be any truth apart from its coming true. Each truth is such, that is, it has meaning and value, insofar as it shows itself at work. Thus truth must be active, living, it must be able to speak to us and convince us (...) Each truth must show itself in its becoming and must be known by us as such. Truth is what is known to be true. (Ferrarin 2019 75).

Este devenir de la verdad es esencial a ella. Esto significa que el mero enunciado, sin esta reflexión crítica sobre su contenido, sin su devenir, no puede ser catalogado como verdadero. “There is no truth in itself. Truth consists in its exposition, and this must be concrete, developed, and take the shape of a circle wherein each determination is retrieved and exposed as a necessary moment of the totality” (Ferrarin 2019 78). Y si la verdad consiste –además de la correspondencia con su objeto– en este carácter activo suyo, en su exponerse como tal y en nada más que este exponerse suyo, entonces ella determina para sí misma lo que ella ha de ser en virtud de su propio devenir. “If truth is its own becoming, then we must understand the true as the subject of its self-determination” (Ferrarin 2019 79).

Todo lo anterior le permite concluir a Ferrarin que lo falso, en la medida en que es un momento integral de la exposición crítica de la verdad, es por tanto un momento integral de la verdad. Es aquí donde aparece la referencia a la tesis spinozista:

Finally, for Hegel this amounts to showing that the true should not be isolated from the false. In fact, the finite is an integral part of the true. The true must show in itself the nullity of the finite. The true cannot be without a relation to the non-true; it is *index sui et falsi*. (Ferrarin 2019 79).

If for Hegel the truth of things consists in their thought, can truth tolerate to leave outside itself all that does not belong to the actuality of the idea? If, as Hegel has been teaching us since the preface to the *Phenomenology*, the truth is the whole, how can it leave aside ‘error, evil, and the like’? (...) And if truth is *index sui et falsi*, error and falsity are integral to it. (Ferrarin 2019 167).

Que la verdad sea *index sui et falsi* significa, entonces, que ella se constituye a sí misma (se indica a sí misma) en la medida en que ella pone de manifiesto el carácter finito de lo falso (es índice de lo falso). Solo mediante este índice de lo falso *como falso* es que ella puede manifestarse a sí misma *como verdad*.

III. Límites de la Conexión Sistemática

En este anexo, quisiera discutir algunas limitaciones y objeciones que podría tener esta conexión sistemática. En primer lugar, podría objetarse que si bien es cierto que Hegel emplea un criterio interno de la verdad para el examen del saber que aparece, ello no significa que tal criterio sea, como en Spinoza, un criterio *positivo*. Esta objeción adquiere fuerza si se tiene en cuenta que el resultado del examen es en cada caso uno *negativo*; después de todo, Hegel mismo califica la exposición del saber que aparece como el “Weg der Verzweiflung” (*PhG* 78).

Ahora bien, si el criterio fuera meramente negativo, ¿cómo podríamos saber cuándo el camino ha llegado a su fin? Ciertamente, hay un componente “subjetivo” en el examen de Hegel. No hay que mirar en menos la astucia y perspicacia de Hegel para detectar las contradicciones en cada figura de la conciencia. Ahora bien, habiendo llegado a la última figura de la conciencia, ¿qué nos asegura que el camino ha llegado realmente a su fin y no se debe más bien a un agotamiento en la perspicacia de Hegel para detectar las insuficiencias? Si la *pauta* solo nos brindara un resultado negativo, no habría manera de decidir este asunto. Ciertamente, una opción sería considerar que, una vez que se han eliminado *todas* las alternativas, por descarte la alternativa restante es la correcta. Pero, ¿cómo podemos determinar que se han eliminado *todas* las alternativas; es decir, cómo podemos determinar que el examen fue exhaustivo?¹⁶³ Sin un indicio positivo de ello, no se ve manera de que el camino pueda llegar a tener un final.

En segundo lugar, se podría poner en cuestión la pertinencia de la conexión sistemática en virtud de la diferencia entre *idea* y *figura de la conciencia*. Pues, mientras que para Spinoza una idea es un acto judicativo y puede referir a objetos particulares, para Hegel una figura de la conciencia no consiste en un acto judicativo, sino en una cierta perspectiva acerca de qué es

¹⁶³ Fichte, por ejemplo, propone en *BWL 59* la circularidad como criterio para la exhaustividad del sistema:

Wie bedürfen eines positiven Merkmals zum Beweise, dass schlechthin und unbedingt nichts weiter gefolgert werden könne; und das könnte kein anderes seyn, als das, dass der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, zugleich auch das letzte Resultat sey. Dann wäre klar, dass wir nicht weiter gehen könnten, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen.

Algo de esto hay en el capítulo del Saber Absoluto, en el cual una “nochmalige Versammlung der phänomenologischen Gestalten kann als das ‘Sein’ oder ‘Dasein’ des absoluten Wissens selbst gedeutet werden, als seine erste Stufe und als *Objekt seines absoluten Bewußtseins*” (Baptist 249). Esta estructura circular de la *PhG* también es señalada por Orsini 2021.

el conocimiento que, en cuanto tal, no se refiere a ningún objeto en particular, sino a la forma de la objetividad.

Esta diferencia, sin embargo, es solo aparente. Pues aunque lo evaluado en Spinoza sean *ideas*, no hay que olvidar que la *norma* con la cual evaluamos las ideas es obtenida a partir de un caso de un *tipo* de percepción. En cuanto tal, no dista mucho de ser una perspectiva acerca del conocimiento. Además, el examen de una figura de la conciencia tiene lugar como examen de una *instancia* de ella. En cuanto tal, se examinan los actos judicativos (pretendidos conocimientos) particulares. En ambos casos está en juego tanto el nivel general (perspectiva acerca del conocimiento) como el nivel particular (una *instancia* de esa perspectiva como conocimiento de un objeto en particular).

En tercer lugar, Ferrarin 2019 79 y 167 también le atribuye la tesis de que la verdad *index sui et falsi est* a Hegel. A pesar de que él presenta la concepción de la verdad en Hegel de un modo bastante similar a la de Spinoza, Ferrarin solo invoca esta tesis spinozista para destacar el rol positivo que tendría lo falso en la constitución de lo verdadero como verdadero.¹⁶⁴ Hay en ello, sin embargo, una diferencia con Spinoza. Pues, a pesar de que para él no hay falsedad absoluta (E 2p35dem) y que consecuentemente habría siempre algo de verdad en cada idea falsa, Spinoza no ve que podamos obtener ninguna ganancia cognitiva del estudio de lo falso: “*ideae ergo falsae, et fictiae, quatenus tales, nihil nos de essentia cogitationis docere possunt*” (TIE 110). Esto contrasta notoriamente con la relevancia metódica de la *bestimmte Negation* en la *PhG*. Sin embargo, esta diferencia no perjudica el potencial explicativo de la conexión sistemática; al contrario, la *bestimmte Negation* es un *insumo* al que Hegel debe recurrir en virtud de su particular tipo de investigación: determinar qué tipo de percepción es el mejor sin caer en una circularidad viciosa.

En cuarto lugar, se puede observar la diferencia en las definiciones de la verdad en ambos autores. Pues, por parte de Spinoza, tenemos una definición en términos genéticos apelando a la actividad de nuestro entendimiento; mientras que por parte de Hegel tenemos una definición clásica de la verdad como correspondencia. Sobre esta diferencia, la conexión sistemática no tiene una explicación (al menos no por sí sola). No obstante, quisiera hacer notar

¹⁶⁴ Otra diferencia entre mi interpretación de esta tesis spinozista y la de Ferrarin es que esta última se limita tan solo a la relación entre la verdad y la falsedad, mientras que la defendida en esta investigación se extiende hasta la determinación de la naturaleza del método filosófico, la definición y el criterio mismo de la verdad.

que, pese a esta diferencia en la definición, ambas concepciones sí son similares en otros puntos. En efecto, si bien Hegel adscribe a una definición de la verdad como correspondencia, se trata de una correspondencia con un ámbito particular de la realidad, el cual solo es accesible mediante una cierta actividad (reflexión crítica y búsqueda de una determinación completa) de nuestra parte, siendo incluso tal actividad (orientada a *encontrar* un caso al que aplique la definición) parte del significado de “verdad” para Hegel. En ello, podemos destacar especialmente la exigencia de determinación completa y la necesidad de que la transmisión de la verdad se preserve esta actividad de la cual ella resulta.

En quinto lugar, a pesar de que las nociones de método filosófico desarrolladas por ambos autores son similares en puntos fundamentales (ej: la no independencia del objeto con respecto del método; la identificación del método con la tarea de autoconocimiento de nuestra propia capacidad cognitiva; el carácter retrospectivo del método; la identificación del método con una tarea de sistematización de nuestro conocimiento –esto es, la elaboración de la *Ética* como horizonte de sentido–; la certeza involucrada en el método, dejando a nuestro conocimiento más allá de toda duda), ambas nociones difieren en varios otros puntos. La diferencia más significativa tiene que ver con el tipo de unidad entre el método y el conocimiento de objetos. Si bien en Spinoza, dado que el método es *idea ideae* y dada la identidad numérica de esta última con la *idea*, el método se haya en una unidad íntima con el conocimiento del objeto, en Hegel esta unidad tiene el carácter de una unidad *orgánica*, lo cual no está presente en Spinoza. La conexión sistemática por sí sola no es capaz de explicar esta diferencia. Tanto este punto como el anterior constituyen los límites que tiene el rendimiento explicativo de la conexión sistemática. No obstante, me parece que esto no constituye un problema grave para el establecimiento de tal conexión.

Finalmente, quisiera referirme al artículo de Cerezo Galán 2015. En su artículo, el autor argumenta que, pese a que puedan encontrarse ciertos paralelismos entre ambos, no existe una “afinidad esencial” (Cerezo Galán 59) entre ambos filósofos. Su argumentación puede verse, en este sentido, como la posición contraria a la mía que ve una afinidad esencial entre ambos autores en lo que respecta al método y al criterio de la verdad. Es por esto que me centraré en problematizar algunas tesis que Cerezo Galán defiende en su artículo.

Una distancia que detecta el autor tiene que ver con el diferente modelo del pensamiento humano que tendrían Spinoza y Hegel. Pues, mientras que el primero se refiere al ser humano como un “autómata espiritual” (*TIE* 85), el segundo se asienta el conocimiento científico en la autorreflexión fenomenológica. Cerezo Galán 62 interpreta la tesis de que *veritas index sui et falsi est* como apelando a la autoevidenciación que tendría la *idea vera* dada originariamente: “no se trata de ninguna experiencia subjetiva de certeza, sino de una manifestación o evidenciación de la verdad en su propio contenido veritativo”. Su interpretación del “autómata espiritual” está íntimamente vinculada con que él entienda la función de la *idea ideae* como una simple *repetición* de la *idea vera* en el plano del saber:

Pero, el de Spinoza, aun siendo espiritual, es «autómata» por cuanto se atiene formalmente a la exigencia de la verdad y sigue, cuando piensa, un orden necesario y objetivo de razones. El «autómata espiritual» es ciertamente productivo o formador de ideas y metódicamente reflexivo, pero su autorreflexión, en cuanto «idea de la idea», esto es, objetivación de la primera idea, repite la *idea vera* de la que parte (...) De ahí que el pensamiento, cuando opera y construye, expone un orden expresivo en que él mismo está constituido. (Cerezo Galán 63).

Otro factor importante de su interpretación es el carácter impersonal del “sujeto pensante” de Spinoza: “no es un *ego cogitans* sustantivo, sino un «se piensa» impersonal que acontece en la mente humana. En modo alguno se trata de un sujeto pensante” (Cerezo Galán 64). Toda espontaneidad de nuestro pensamiento se debe no a nosotros, sino a que somos parte del intelecto divino. Así,

El autómata no tiene la facultad de determinarse a pensar, sino que piensa necesariamente como despliegue de la actuosidad misma del pensamiento objetivo, atributo de la sustancia (...) Su actividad no es rigurosamente autonomía; es automatismo espiritual, como dice Spinoza, tomando esta palabra en el sentido de una actividad reglada por leyes que se imponen absolutamente a ella, y que, por tanto, no provienen de ella. (Cerezo Galán 64).

Para Hegel, en cambio, la autorreflexión que tiene lugar en la *PhG* consiste en un proceso de exteriorización y reapropiación de sí por parte de lo absoluto, proceso en el cual la conciencia toma una actitud negativa frente a su pretendida verdad. En este proceso, el pensamiento se *autoconstituye* determinándose a sí mismo mediante la negación de sus manifestaciones. De este modo, Cerezo Galán 69 declara la diferencia radical entre ambos:

Si en Spinoza, la idea reflexiva es la misma idea expresiva, que le subyace, y el autómata reproduce un orden noemático de pensamiento objetivo o en sí, en Hegel, se trata de la constitución misma del saber absoluto por la reflexión (...) En otros términos, si el «autómata espiritual» spinozista anticipa la idea de la robótica moderna, el espíritu hegeliano es la actividad de una comunidad racional que se autocomprende a sí misma en la obra común de la racionalización objetiva del mundo.

Como puede apreciarse, la interpretación de Cerezo Galán marca la distancia entre Spinoza y Hegel en su interpretación del “autómata espiritual” como indicando un pensamiento impersonal, cuya reflexión simplemente repite el contenido veritativo de una *idea vera* que, estando en nosotros desde nuestra creación, es considerada como autoevidente, y como pensamiento determinado por leyes ajenas al sujeto pensante mismo. Tengo dos observaciones respecto a su interpretación.

En primer lugar, al momento de exponer cuál es la concepción del método que Spinoza desarrolla en el *TIE* tuve especial cuidado de separar la cuestión meramente metódica de la cuestión propiamente metafísica. La interpretación de Cerezo Galán sobre el “autómata espiritual” responde más bien a una cuestión metafísica. Pues, tal lectura supone, por un lado, que hay solo una substancia (Dios) de la cual todos los modos somos parte; por otro lado, supone un determinismo en la explicación causal de los modos. Si bien estos supuestos le permitirían a Spinoza completar su concepción del método, por el hecho de que él mismo argumenta ambos puntos en la primera parte de la *Ética*, es posible dar una caracterización (parcial) del método de Spinoza que prescinda de tales elementos.

En segundo lugar, también se puede poner en cuestión tal lectura del “autómata espiritual”. Para ello, puede observarse que Spinoza en realidad nunca abandona la perspectiva subjetiva. Basta con ello recordar el ejemplo con el cual él se refiere a la significancia de su filosofía: hacer que el gusano en la sangre pueda comprenderse a sí mismo y su lugar en el cuerpo del que es parte (*Ep* 32). Además, también es discutible si acaso, cuando Spinoza está hablando del “intelecto divino”, está planteando con ello una tesis teológica (acerca de cómo Dios piensa) o una tesis ontológica (acerca de la inteligibilidad de las cosas) (Renz 111-27).

A mi modo de ver, ser un “autómata espiritual” significa que nuestro entendimiento, en su actuar (en el cual consiste la verdad), se rige por leyes que *deben* ser seguidas. La lógica,

por ejemplo, es parte de tales leyes, al igual que las reglas del método. El punto de Spinoza es que si nuestro entendimiento estuviera “aislado”, no podría *sino* actuar bajo tales leyes (esto está sugerido por su respuesta en *TIE* 44 a una posible objeción); pero dado que interactuamos constantemente con el mundo, podemos “actuar” bajo las leyes de otro en vez que las nuestras, cuando su poder supera al nuestro; esto es, podemos pensar falsamente y cometer errores. Esto no significa, por cierto, que tales errores no tengan explicación. Tampoco significa que el “descubrir” tales leyes no consista en un proceso de autodeterminación. Después de todo, “*veritas nullo eget signo*” (*TIE* 36). En el “descubrimiento” de tales leyes, no incide nada ajeno a la naturaleza de nuestro propio entendimiento. Recuérdese, finalmente, que el que las leyes que nos corresponde seguir en cuanto entendimientos solo puedan ser *unas* y no otras no contradice que tales leyes hayan sido frutos de una autodeterminación.¹⁶⁵

¹⁶⁵ No comentaré los otros puntos en que Cerezo Galán ve una distancia radical entre Spinoza y Hegel, pues o bien no son relevantes para el tema de esta investigación, o bien repetiría las mismas observaciones ya hechas.

Bibliografía

- Allison, Henry. 1987. *Benedict de Spinoza: An Introduction*. Edición revisada. London: Yale University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1963. *Intention*. 2da edición. London: Harvard University Press, 2000.
- Baptist, Gabriella. 2006. “Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft”. En: G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, eds. Dietmar Köhler & Otto Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag. 245-62.
- Beiser, Frederick. 2005. *Hegel*. New York: Routledge.
- Bennett, Jonathan. 1994. *A Study of Spinoza's "Ethics"*. Indianapolis: Hackett.
- Berti, Enrico. 1989. *Las Razones de Aristóteles*, tr. Horacio A. Gianneschi & Maximiliano Monteverdi. Buenos Aires: Oinos, 2008.
- Bloch, Marc. 2001. *Apología para la Historia o el Oficio del Historiador*, tr. María Jiménez y Danielle Zaslavsky. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolton, Martha Brandt. 1985. “Spinoza on Cartesian Doubt”. *Nous* 19 (3): 379-95.
- Boveiri, Kaveh. 2016. “Hegel and the Correspondence Theory of Truth in the *Science of Logic*”. *Hegel-Jarhbuch* vol. 2016 (1): 102-7.
- Brandom, Robert. 2019. *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cerezo Galán, Pedro. 2015. “La Confrontación entre B. Spinoza y G.W.F. Hegel: del «autómata espiritual» a la «autogénesis» del concepto”. *Studia Hegeliana* 1: 57-87.
- Collingwood, R. G. 1933. *An Essay on Philosophical Method*. London: Oxford University Press.
- Curley, Edwin. 1969. *Spinoza's Metaphysics. An Essay in Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.

- _____. 1988. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1994. "Spinoza on Truth". *Australasian Journal of Philosophy* 72 (1): 1-16.
- Delahunty, R. J. 1985. *Spinoza*. New York: Routledge.
- Della Rocca, Michael. 2003. "The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will". *Nous* 37 (2): 200-231.
- Descartes, René. 1902. *Oeuvres de Descartes VI: Discours de la Méthode & Essais*, eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- _____. 1904. *Oeuvres de Descartes VII: Meditationes de Prima Philosophia*, eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- _____. 1904. *Oeuvres de Descartes IX: Meditationes et Principes*, eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf.
- _____. 1908. *Oeuvres de Descartes X: Regulae ad Directionem Ingenii*, eds. Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Léopold Cerf. 349-488.
- Dijn, Herman de. *Spinoza*. 1996. *The Way to Wisdom*. Indiana: Purdue University Press.
- Doney, Willis. 1971. "Spinoza on Philosophical Skepticism". *The Monist* 55 (4): 617-35.
- Dove, Kenley R. 1998. "Hegel's Phenomenological Method". En: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, ed. Jon Stewart. New York: State University of New York Press. 52-75.
- Ferrarin, Alfredo. 2018. "Method in Kant and Hegel". *British Journal for the History of Philosophy*. 28 (2): 1-16.
- _____. 2019. *Thinking the I. Hegel and the Critique of Kant*. Illinois: Northwestern University Press.
- Ficara, Elena. 2022. *The Form of Truth. Hegel's philosophical Logic*. Berlin: Walter de Gruyter.

- Fichte, Johann Gottlieb. 1971. *Werke I: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, ed. Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter. 27-82.
- Flay, Joseph. 1984. *Hegel's Quest for Certainty*. Albany: State University of New York Press.
- Forster, Michael. 1989. *Hegel and Skepticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fulda, Hans-Friedrich. 2008. "“Science of the Phenomenology of Spirit’: Hegel’s program and its implementation”. En: *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, eds. Michael Quante & Dean Moyar. Cambridge: Cambridge University Press. 21-42.
- Gadamer, Hans-George. 1959. “Sobre el Círculo de la comprensión”. En: *Verdad y Método II*, tr. Manuel Olasagasti. 9na edición. Salamanca: Sígueme, 2015. 63-70.
- Garrett, Aaron. 2003. *Meaning in Spinoza’s Method*. New York: Cambridge University Press.
- Garrett, Don. 1986. “Truth and Ideas of Imagination in the *Tractatus de Intellectus Emendatione*”. En: *Nature and Necessity in Spinoza’s Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2018. 151-175.
- Giancotti Boscherini, Emilia. 1970. *Lexicon Spinozanum*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Giladi, Tal Meir. 2022. “Hegel’s Truth: A Property of Things?”. *Hegel Bulletin* 43 (2): 267-77.
- Graeser, Andreas. 2019. *G. W. F. Hegel. Einleitung zur Phänomenologie des Geistes. Kommentar*. Stuttgart: Reclam.
- Harris, Errol E. 1995. *The Substance of Spinoza*. New Jersey: Humanities Press.
- Harris, H. S. 1994. “Hegel’s Correspondence Theory of Truth”. *Hegel Bulletin* 15 (29): 1-13.
- _____. 1997. *Hegel’s Ladder. I: The Pilgrimage of Reason*. Cambridge: Hackett Publishing Company.

- Hegel, G.W.F. 1986. *Werke II: Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 7-137.
- _____. 1986. *Werke II: Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 213-272.
- _____. 1986. *Werke III: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1986. *Werke V: Wissenschaft der Logik I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1986. *Werke VI: Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1986. *Werke VIII: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 1971. *Werke XX: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- _____. 2010. *Fenomenología del Espíritu*, tr. Alfonso Gómez Ramos. Madrid: Abada.
- Heidegger, Martin. 1967. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Homan, Matthew. 2021. *Spinoza's Epistemology through a Geometrical Lens*. Newport News: Palgrave Macmillan.
- Honneth, Axel. 2008. "From Desire to Recognition: Hegel's account of human sociality". En: *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, eds. Dean Moyar & Michael Quante. Cambridge: Cambridge University Press. 76-90.
- Houlgate, Stephen. 2013. *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Reader's Guide*. New York: Bloomsbury.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, tr. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.
- Jaeschke, Walter. 2010. "La Experiencia de la Conciencia", tr. Ana Carrasco Conde. En: *Hegel: La Odisea del Espíritu*, ed. Félix Duque. Madrid: Círculo de Bellas Artes. 35-52.

- Joachim, Harold H. 1901. *A Study of the Ethics of Spinoza*. London: Oxford at the Clarendon Press.
- _____. 1958. *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione. A Commentary*. London: Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Klever, Wim. 1994. "The Truth of Error: A Spinozistic Paradox". En: *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Yirmiyahu Yovel. New York: E.J. Brill. 111-28.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labarri re, Jean-Pierre. 1985. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, tr. Guillermo Hirata. México: Fondo de Cultura Económica.
- Laerke, Mogens. 2014. "Spinoza's Language". *Journal of the History of Philosophy* 52 (3): 519-48.
- Ludwig, Walter D. 1992. "The Method of Hegel's *Phenomenology of Spirit*". *The Owl of Minerva* 23 (2): 165-75.
- Macherey, Pierre. 1990. *Hegel ou Spinoza*. Paris: La Découverte.
- Marion, Jean-Luc. 2008. *Sobre la Ontología Gris de Descartes. Ciencia Cartesiana y Saber Aristotélico en las Regulae*, tr. Alejandro García Mayo. Madrid: Escolar y Mayo.
- Mark, Thomas Carson. 1972. *Spinoza's Theory of Truth*. New York: Columbia University Press.
- Marrama, Oberto. 2017. "Consciousness, Ideas of Ideas, and Animation in Spinoza's *Ethics*". *British Journal for the History of Philosophy* 25 (3): 506-25.
- Marshall, Eugene. 2013. *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*. New York: Oxford University Press.

- Matheron, Alexandre. 1994. "Ideas of Ideas and Certainty in the *Tractatus de Intellectus Emendatione* and in the *Ethics*", tr. Jonathan Bennett. En: *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, ed. Yirmiyahu Yovel. New York: E.J. Brill. 83-91.
- Maxwell, Vance. 1988. "The Philosophical Method of Spinoza". *Dialogue* 27 (1): 89-110.
- _____. 2012. "Hegel's Treatment of Spinoza: Its Scope and its Limits". En: *Between Hegel and Spinoza. A Volume of Critical Essays*, eds. Hasana Sharp & Jason E Smith. London: Bloomsbury Publishing. 98-117.
- Maza, Luis Mariano de la. 2006. "Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes*". En: *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, eds. Dietmar Köhler & Otto Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag. 229-44.
- McDowell, John. 2006. "The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a heterodox reading of "Lordship and Bondage" in Hegel's *Phenomenology*". En: *Hegel: New Directions*, ed. Katerina Deligiorgi. Chesham: Acumen. 33-48.
- Melamed, Yitzhak. 2012. "*Omnis determinatio est negatio*: Determination, Negation and Self-Negation in Spinoza, Kant, and Hegel". En: *Spinoza and German Idealism*, eds. Eckart Förster & Yitzhak Melamed. New York: Cambridge University Press. 175-96.
- Meshelski, Kristina. 2011. "Two Kinds of Definition in Spinoza's *Ethics*". *British Journal for the History of Philosophy* 19 (2): 201-218.
- Morrison, John. 2015. "Truth in the *Emendation*". En: *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, ed. Yitzhak Melamed. New York: Oxford University Press. 66-91.
- _____. 2017. "Two Puzzles about Thought and Identity in Spinoza". En: *Spinoza's Ethics. A Critical Guide*, ed. Yitzhak Melamed. Cambridge: Cambridge University Press. 56-81
- Nadler, Steven. 2006. *Spinoza's Ethics. An Introduction*. New York: Cambridge University Press.

- Nelson, Alan. 2015. "The Problem of True Ideas in Spinoza's *Treatise on the Emendation of the Intellect*". En: *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*, ed. Yitzhak Melamed. New York: Oxford University Press. 52-65.
- Nesher, Dan. 1994. "Spinoza's Theory of Truth". En: *Spinoza. The Enduring Questions*, ed. Graeme Hunter. Toronto: University of Toronto Press. 140-177.
- Neuhouser, Frederick. 2009. "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord". En: *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. Kenneth Westphal. Oxford: Wiley-Blackwell. 37-54.
- Ng, Karen. 2020. *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York: Oxford University Press.
- Nuzzo, Angelica. 1999. "The Idea of 'Method' in Hegel's *Science of Logic* –a Method for Finite Thinking and Absolute Reason". *Hegel Bulletin* 20 (1-2): 1-17.
- Orsini, Federico. 2021. "The Problem of Circularity between the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*". *Studia Hegeliana* 7: 37-57.
- Overgaard, Søren; Gilbert, Paul & Burwood, Stephen. 2013. *An Introduction to Metaphilosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Parkinson, G.H.R. 1977. "'Truth is its own Standard': Aspects of Spinoza's Theory of Truth". *The Southwestern Journal of Philosophy* 8 (3): 35-55.
- Perler, Dominik. 2018. *Feelings Transformed. Philosophical Theories of the Emotions, 1270-1670*, tr. Tony Crawford. New York: Oxford University Press.
- _____. 2021. "Spinoza on Diachronic Identity". En: *A Companion to Spinoza*, ed. Yitzhak Melamed. Hoboken: Wiley Blackwell. 170-8.
- Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert. 1989. *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____. 2011. *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: Princeton University Press.
- Placencia, Luis. 2020. “¿Genitivo Subjetivo u Objetivo? La Historia de la Filosofía como un Instrumento Metodológico”. *Síntesis* 3 (1): 156-78.
- Primus, Kristin. 2021. “Reflective Knowledge”. En: *A Companion to Spinoza*, ed. Yitzhak Melamed. Hoboken: Wiley Blackwell. 265-275.
- Renz, Ursula. 2020. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung. Realismus und Subjektivität in Spinozas Theorie des menschlichen Geistes*. 2da edición. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Rice, Lee. 1990. “Reflexive Ideas in Spinoza”. *Journal of the History of Philosophy* 28 (2): 201-11.
- Rorty, Richard. 1984. “The Historiography of Philosophy: four genres”. En: *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*, eds. Richard Rorty, J. B. Schneewind & Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press. 49-76.
- Savan, David. 1958. “Spinoza and Language”. *The Philosophical Review* 67: 212-25.
- Schmid, Stephan. 2008. “Wahrheit und Adäquatheit bei Spinoza”. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 62 (2): 209-232.
- Sedgwick, Sally. 2012. *Hegel’s Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Sepúlveda, Esteban. 2020. “Método de Ejecución y Criterio Interno de la Verdad en la Fenomenología del Espíritu”. *Síntesis* 3 (2): 60-8.
- _____. 2021. “Método según el TIE de Spinoza: una reconsideración de la objeción de circularidad de Harold Joachim”. *Littera Scripta* 2: 70-88.
- Siep, Ludwig. 2015. *El Camino de la Fenomenología del Espíritu*, tr. Carlos Emel Rendón. Barcelona: Anthropos.
- Solé, María Jimena. 2019. “El Conocimiento como Acción. Exploración del Concepto de Filosofía en Spinoza”. *Síntesis* 2 (1): 23-44.

- Sosa, Ernest. 2007. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Vol. I*. New York: Oxford University Press.
- Sparby, Terje. 2015. *Hegel's Concept of the determinate Negation*. Leiden: Brill.
- Spinoza, Baruch. 1972. *Opera I: Cogitata Metaphysica*, ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. 231-81.
- _____. 1972. *Opera II: Tractatus de Intellectus Enmendatione*, ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. 3-40.
- _____. 1972. *Opera II: Ethica ordine geometrico demonstrata*. ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter. 41-308.
- _____. 1972. *Opera IV: Epistolae*, ed. Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter.
- _____. 2020. *Tratado Breve*, tr. Atilano Domínguez. Madrid: Guillermo Escolar.
- _____. 2008. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, trs. Boris Eremiev & Luis Placencia. Buenos Aires: Colihue.
- Steinberg, Diane. 1998. "Method and the Structure of Knowledge in Spinoza". *Pacific Philosophical Quarterly* 79: 152-69.
- Stern, Robert. 1993. "Did Hegel hold an Identity Theory of Truth?". *Mind* 102 (408): 645-7.
- _____. 2002. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. New York: Routledge.
- Theunissen, Brendan. 2014. *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Trisokkas, Ioannis. 2012. *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgment. A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*. Leiden: Brill.
- Valls Plana, Ramón. 1994. *Del Yo al Nosotros*. Barcelona: PPU.
- Von dem Bussche, Matías. 2022. *Método, Conocimiento y Vida en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.

- Walker, Ralph. 1985. "Spinoza and the Coherence Theory of Truth". *Mind* 94 (373): 1-18.
- Westphal, Kenneth. 1997. "Harris, Hegel, and the Truth about Truth". En: *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*, ed. Gary K. Browning. Oxford: Springer Science+Business Media. 23-30.
- _____. 1998. "Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion". En: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*, ed. Jon Stewart. New York: State University of New York Press. 76-104.
- _____. 2003. *Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Williams, Bernard. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. 1969. *Über Gewissheit*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wolfson, Harry Austryn. 1969. *The Philosophy of Spinoza. Vol. II*. New York: Schocken Books.
- Yovel, Yirmiyahu. 1989. "Spinoza and Hegel: the Immanent God-Substance or Spirit?". En: *Spinoza and Other Heretics. The Adventures of Immanence*. New Jersey: Princeton University Press. 27-50.