

ELEMENTOS DE LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE EN SPINOZA; ALGUNOS PROBLEMAS Y POSIBLES RESPUESTAS

MARIO A. NARVÁEZ *

INTRODUCCIÓN

Es sabido que Spinoza no dedicó ningún lugar específico de su obra al tratamiento del lenguaje, como si lo hicieron otros filósofos modernos (Hobbes y Locke entre los más renombrados). En sus obras sólo encontramos breves pasajes en los que, por lo general, formula advertencias sobre el uso del lenguaje natural con fines filosóficos. Dichos textos, además, son parte de alguna otra discusión, en general relacionada con temas epistemológicos, de modo que tocan sólo tangencialmente el tema de nuestro interés.

En el presente trabajo analizaremos algunos de esos textos donde Spinoza reflexiona sobre cuestiones lingüísticas con el fin de trazar las líneas principales de su concepción del lenguaje. Ahora bien, en virtud de las características que presentan tales reflexiones, deberemos realizar una tarea de reconstrucción a partir de elementos dispersos que el autor nunca intentó unir de forma sistemática. Al mismo tiempo mostraremos los problemas y los límites que presenta la concepción que resulta de tal reconstrucción. Los pasajes que tendremos en cuenta provienen de la *Ética*. Vale aclarar que si bien existen otros pasajes entre las obras de Spinoza, en dicha obra su pensamiento ha alcanzado su desarrollo definitivo, mientras que, las breves referencias al lenguaje presentes en otros puntos del *Corpus spinociano*, en términos generales, concuerdan

y no agregan nada significativo a lo dicho en la *Ética*.

Antes de continuar debemos hacer aun una salvedad más: los textos que analizaremos presentan diferentes aspectos de la problemática filosófica en torno al lenguaje, por lo que es posible pensar que su análisis admite diversos abordajes. No obstante, el aspecto que tendremos en cuenta en la presente reconstrucción remite, principalmente, a los conceptos de significado y conocimiento. Respecto de la cuestión del significado, intentaremos determinar cuál es la concepción de signo y qué relación existe para Spinoza entre los signos del lenguaje, las ideas y las cosas, esto es, cómo se fijan los significados de las palabras. Respecto del conocimiento, intentaremos determinar el *status* de los conceptos universales, el lugar del lenguaje en los géneros de conocimiento, las críticas de Spinoza a la utilización del lenguaje natural en la filosofía y qué consecuencias tiene la concepción que surge de estos pasajes respecto del conocimiento. Por último, siguiendo la lectura de algunos interpretes, presentaremos brevemente algunos problemas que surgen en torno a esta concepción del lenguaje, e intentaremos delinear algunas posibles vías de solución.

1. ASOCIACIÓN, MEMORIA Y SIGNIFICADO

Una primera aproximación a la concepción spinociana del lenguaje nos muestra que éste se encuentra en estrecha vinculación con el mecanismo de la memoria, regida por el conocido principio de la asociación. En efecto, Spinoza utiliza el caso de los signos para explicar cómo la mente pasa de una primera idea a una segunda que no tiene nada en común con la primera. En el escolio de la proposición 18 del libro segundo puede leerse:

* Licenciado en Filosofía en la UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA (2008) con la tesis: **EL PROBLEMA DEL LENGUAJE EN SPINOZA: CRÍTICA DEL LENGUAJE NATURAL, PARALELISMO Y POSIBILIDAD DEL LENGUAJE DE EXPRESAR EL CONOCIMIENTO FILOSÓFICO**. En la actualidad es becario del Conicet y doctorando en Filosofía en la UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR. El proyecto versa sobre las relaciones entre el lenguaje, la metodología y la teoría del conocimiento en la filosofía de Spinoza, sin dejar de considerar otros autores de la época.

[...] entendemos fácilmente, además, por qué la mente pasa al instante del pensamiento de una cosa al pensamiento de otra que no tiene semejanza alguna con la primera. Como, por ejemplo, un hombre romano pasa al instante del pensamiento de la voz *pomum* (manzana) al pensamiento de una fruta que no tiene semejanza alguna ni nada en común con aquel sonido articulado, si no es porque el cuerpo del mismo hombre fue muchas veces afectado por esas dos cosas, es decir, que el mismo hombre oyó muchas veces la voz *pomum* mientras veía dicha fruta. Y así cada cual pasará de un pensamiento a otro según que la costumbre de cada uno haya ordenado en su cuerpo las imágenes de las cosas. (E2P18S)¹.

En primer lugar, debemos destacar el mecanismo de la asociación. Éste consiste en la asociación de dos ideas, no en virtud de alguna semejanza en sus contenidos sino en virtud de su contigüidad espacio-temporal. Si la mente ha sido afectada al mismo tiempo por dos objetos, producirá una asociación entre las ideas de tales objetos, de modo tal que, si una vez uno de esos objetos afecta nuevamente a la mente, ésta se formará no sólo la idea de este objeto sino también la idea del objeto de la primera afección; esto es, aquella en que fue afectada por los dos objetos al mismo tiempo.

En segundo lugar, conviene tener presente que, mediante el ejemplo del pasaje citado – según Spinoza anticipa unas líneas más arriba – se trata de explicar qué es la memoria. Se ha discutido entre los comentaristas si es correcta la denominación de “memoria” para un proceso que más bien parece corresponder a lo que habitualmente se llama reminiscencia y las razones que llevan a Spinoza a poner este ejemplo. Sin embargo, consideramos que no es necesario entrar en esta dicción. En efecto,

¹ “Atque hinc porro clare intellegimus, cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem; ut ex. gr. ex cogitatione vocis *pomi* homo Romanus statim in cogitationem fructus incidet qui nullam cum articulatione illo sono habet similitudinem, nec ali quid commune, nisi quod ejusdem hominis corpus ab his duobus affectum saepe fuit, hoc est, quod ipse homo saepe vocem *pomum* audivit, dum ipsum fructum videret, et sic unisquisque ex una in aliam cogitationem incidet, prout rerum imagines uniuscujusque consuetudo in corpore ordinavit.” (Gb II, p. 107).

teniendo en cuenta que la reminiscencia está incluida dentro de lo que llamamos memoria, podemos afirmar sin más que el mecanismo de la significación está íntimamente ligado al mecanismo de la memoria. Para Spinoza sin la memoria, sin el mecanismo de la asociación que la constituye, no tendríamos lenguaje.

En tercer lugar, encontramos una cierta concepción del significado de las palabras del lenguaje natural como así también una cierta explicación de su adquisición y de su transmisión. Al escuchar una palabra el oyente asocia la idea de tal sonido con la idea de un objeto que en algún momento le ha afectado a través de los sentidos. Esa palabra, en cuanto signo, remite a la representación mental de un objeto externo, a la idea que la mente se forma de la afección de dicho objeto. De modo que, podría decirse, un sonido articulado es signo de un objeto en virtud de la asociación que existe en la mente entre ese sonido y la afección del objeto. Esto es, el signo – que en sí mismo, en cuanto sonido, es una afección que se produce en el cuerpo – se refiere a un objeto, o es signo de un objeto, por el hecho existir una conexión producida por la mente entre esas dos afecciones. Por otra parte, tal vez podría decirse que la relación entre el signo y el objeto está mediada por la imagen mental del objeto.

En cuarto lugar, del texto citado puede extraerse una vaga concepción de la adquisición del significado. Según lo explica Spinoza, se llega a la adquisición del significado por una cierta repetición; esto es, en reiteradas ocasiones escuchamos la palabra en presencia de cierto objeto. Por supuesto que, normalmente, no tenemos un solo objeto delante de la vista, no se trata de que aprendamos el uso del término *pomum* por una sucesión de actos casuales en los que alguien pronuncia la palabra y nos encontramos con el objeto delante de la vista. Pero Spinoza omite aclarar que se trata de un acto inducido por otras personas. Este pasaje, si bien carece de una explicación completa de cómo se adquiere el lenguaje, permite entrever que lo esencial para Spinoza respecto de la adquisición del significado consiste en que, en varias ocasiones, vemos los objetos y al mismo tiempo sabemos que se los está nombrando a través de cierto sonido.

Por último, el texto nos dice que pasamos de un pensamiento a otro según la costumbre (*consuetudo*). Queda claro aquí que no se trata de una costumbre individual, sino más bien de un hábito social. No es que cada uno asocie arbitrariamente cualquier palabra con cualquier objeto sino que, por pertenecer a una comunidad de hablantes, cada uno habrá asociado una palabra con un objeto de acuerdo a la costumbre de esa comunidad de utilizar cierto sonido articulado para designar cierto objeto. Vale aclarar que, para Spinoza, no ocurre lo mismo con otro tipo de signos cuyas asociaciones presentan un carácter marcadamente subjetivo. Por ejemplo, las huellas de un caballo en la arena producirán distintas reminiscencias en un soldado y en un campesino, el primero pensará en un jinete, luego en una batalla, etc. Mientras que el segundo probablemente pensará en un arado, luego en un campo, etc. (E2P18S).

2. TÉRMINOS UNIVERSALES Y TÉRMINOS TRASCENDENTALES

La cuestión del lenguaje surge nuevamente en la *Ética* en el momento en que Spinoza se ocupa de explicar cómo se forman lo que él denomina “términos universales y trascendentales”. Términos trascendentales son los conceptos de “ser”, “cosa”, etc. y términos universales son los conceptos de “perro”, “hombre”, etc. La explicación del origen de tales conceptos está íntimamente vinculada al lenguaje en la medida en que, al ser una explicación de la naturaleza del concepto, también nos muestra de qué manera éste está unido al signo que lo expresa y cuál es el significado de tales signos. Es decir, nos muestra el funcionamiento de la facultad del lenguaje que es la imaginación. Según Spinoza:

[los términos trascendentales] tienen su origen en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, sólo es capaz de formar en él cierto número de imágenes... distintas y simultáneas, ya que, si se supera, estas imágenes comenzarán a confundirse; y, si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar en él simultáneamente y distintamente, es muy superado, se confundirán todas completamente unas con otras. [...] cuando las imágenes se confunden totalmente en el cuerpo, también

la mente imaginará todos los cuerpos confusamente y sin distinción alguna y los englobará, por así decirlo, bajo un solo atributo, a saber, bajo el atributo de ser, cosa, etc. (E2P40S1)².

Este pasaje nos permite complementar lo dicho respecto del anterior, pues Spinoza vuelve a referirse a la naturaleza de la imagen asociada a una palabra. Debemos notar, además, que tanto en este texto como en el anterior, se habla de palabras que expresan conceptos universales y trascendentales y, dicho sea de paso, que no tenemos un lugar en el que Spinoza nos aclare el funcionamiento de los demás tipos de palabras. Pues bien, volviendo a nuestro tema, la imagen asociada a este tipo de palabras surge por la incapacidad de la mente – más precisamente de la imaginación – de retener la imagen de cada una de las cosas particulares que la han afectado a través de los sentidos. La imaginación retiene sólo una imagen confusa en la que se confunden las características de todos los individuos y a la que asigna un nombre, “ser”, por ejemplo. La misma explicación se aplica a los términos universales. La imaginación, al no poder retener todas las imágenes de los hombres particulares vistos, forma una imagen sumamente confusa a la que asigna el término “hombre”. De este modo, de acuerdo a lo que hemos visto en el pasaje anterior, cuando alguien oye la palabra “hombre” ésta evocará en su mente la imagen confusa que su imaginación ha formado. Ahora bien, la cuestión que surge aquí es que la imagen confusa asociada a los términos universales y trascendentales, es una imagen subjetiva que se produce de modo particular en la mente de cada hombre de acuerdo a la constitución de su cuerpo y de la manera en que haya sido afectado por el objeto. En efecto, según Spinoza:

² “Hi termini ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quando quidem limitatum est, tantum est capaz certi imaginum numeri... in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient; et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur. [...] At ubi imagines in Corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, etc.”. (Gb II, p. 121).

[...] estas nociones no se forman de la misma manera en todos, sino que varían en cada uno en razón de la cosa por la que el cuerpo ha sido afectado con mayor frecuencia y que la mente imagina y recuerda con mayor facilidad. Por ejemplo, quienes más frecuentemente han contemplado con admiración la estatura de los hombres, con el nombre *homo* entienden un animal de estatura erecta; en cambio, quienes se han acostumbrado a contemplar otra cosa, formarán otra imagen común de los hombres, como por ejemplo, que el hombre es un animal que ríe, un animal bípedo y sin plumas, un animal racional. Y así de las demás cosas, cada uno según la disposición de su cerebro, formará de ellas imágenes universales. (Ibidem)³.

Dejaremos para más adelante el análisis del tipo de problemas que conlleva esta concepción.

3. EL LUGAR DEL LENGUAJE EN LOS GÉNEROS DE CONOCIMIENTO

Tal como ha sido caracterizado hasta aquí, el lenguaje no parece tener ningún vínculo con el conocimiento racional y es justo que Spinoza lo ubique en el más bajo y más imperfecto de los géneros de conocimiento. Veamos, pues, la clasificación de dichos géneros propuesta por Spinoza a fin de establecer en qué consiste cada uno de ellos y en qué sentido el lenguaje queda fuera del conocimiento racional. Para Spinoza, hay tres géneros de conocimiento según el modo en que percibimos las cosas y formamos nociones universales:

[...] 1º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento [...] y por eso he solido calificar a tales

percepciones conocimiento por experiencia vaga. 2º) A partir de signos, como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas [...] A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré en adelante conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas [...] y a éste le llamaré razón y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación, un tercero, al que llamaremos ciencia intuitiva. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas [...]. (E2 P40S2)⁴.

La razón principal que encuentra Spinoza para darle al lenguaje el *status* de conocimiento imaginativo es que se encuentra vinculado a las ideas confusas de la imaginación. Esto ha quedado claro en los pasajes anteriores, en primer lugar, la conexión que tienen las palabras con las imágenes es una conexión fortuita, esto es, una relación que depende de cómo ha sido afectado el cuerpo; entre la idea del signo y la idea de la imagen del objeto que aquel representa no hay una encadenamiento lógico. En segundo lugar, las imágenes que se forman en la mente son sumamente confusas, pues dependen del modo en que cada uno ha sido afectado por la cosa y de la disposición del cuerpo de cada uno. Por el

⁴ “Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones universales formare Iº ex singularibus, nobis per sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis [...] et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi; IIº ex signis, ex. gr. ex. eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur [...] Utrumque hunc res contemplandi modum *cognitionem primi generis*, opinionem, vel *Imaginationem* in posterum vocabo; IIIº denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus [...] atque hunc *Rationem et secundi generis cognitionem* vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur, ut in sequentibus ostendam, aliud *tertium*, quod *Scientiam Intuitivam* vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum.”. (Gb II, p. 122).

³ “Sed notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari, sed apud unumquemque variare pro ratione rei, a que Corpus affectum saepius fuit, quamque facilius Mens imaginatur vel recordatur. Ex. gr. qui saepius cum admiratione hominum staturam contemplati sunt, sub nomine hominis intelligenti animal erectae staturae; qui vero aliud assuetisunt contemplari, aliam hominum communem imaginem formabunt, nempe, hominem esse animal risibile; animal bipes sine plumis; animal rationale; et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit”. (Gb II, p. 121).

contrario, el conocimiento racional se forma a partir de lo que Spinoza llama “nociones comunes” que son las mismas para todos y a través de las cuales obtenemos ideas adecuadas de las cosas. El conocimiento racional está constituido por un orden de ideas lógico y universal, esto es, por el conocimiento de las causas de las cosas. El conocimiento intuitivo por su parte, partiendo de la esencia de algunos atributos de Dios nos permite conocer la esencia de las cosas. Aunque, es difícil precisar en qué consiste este último tipo de conocimiento – ha habido y hay una gran discusión entre los comentaristas de Spinoza – es claro que también se trata de un conocimiento universal y necesario y, en este sentido, opuesto al conocimiento imaginativo.

La oposición esencial, para Spinoza, entre el conocimiento imaginativo y el conocimiento racional, radica en que el primero es meramente asociativo, memorístico y subjetivo; mientras que, el segundo es un conocimiento de las causas de las cosas y, por ello, lógico y universal. De acuerdo con un conocido ejemplo de la *Ética*, quien aprendió de memoria la fórmula para calcular un número proporcional a otros dos no conoce las causas de esa fórmula y, por lo tanto, su conocimiento pertenece a la imaginación. Mientras que, quien conoce la demostración de Euclides acerca de la proporcionalidad de los números conoce la misma fórmula pero posee conocimiento racional, pues conoce las causas de la misma (Ibidem).

4. EL LENGUAJE COMO FUENTE DE EQUÍVOCOS

Para Spinoza, el lenguaje, por el hecho de estar vinculado a la imaginación, es una de las fuentes de los equívocos que impiden el entendimiento mutuo entre las personas en general y entre los filósofos en particular; por ejemplo, respecto de la idea de Dios, los equívocos se producen porque cada uno asocia la palabra “Dios” a una imagen sensible diferente (E2P47S). Por cierto,

[...] la mayor parte de los errores – afirma Spinoza – sólo consisten en que no aplicamos correctamente los nombres a las cosas. Y así, cuando uno dice que las líneas, que se trazan desde el centro del círculo a su circunferencia, son desiguales, es que ese tal, entonces [...]

entiende por círculo otra cosa distinta que los matemáticos. [...] Y de aquí surgen muchas controversias, a saber, de que los hombres no explican correctamente su mente o de que interpretan mal la mente de otro. Pues, en realidad, mientras se contradicen de plano unos a otros, piensan cosas idénticas o diversas, de suerte que los absurdos y errores que creen existir en otros, no son tales. (Ibidem)⁵.

Spinoza es bastante claro respecto de esta cuestión, habitualmente utilizamos los mismos términos con sentidos diferentes, lo cual, como se explicó en los dos primeros pasajes, se debe al carácter imaginativo del lenguaje, esto es, ya sea al hecho de que cada uno forma subjetivamente una imagen distinta de las cosas, ya sea porque alguien utiliza palabras diferentes para las mismas imágenes. Ahora bien, también es claro que, para Spinoza, las confusiones y equívocos que surgen podrían evitarse si los hombres aclarasen mutuamente el sentido de sus palabras en lugar de presuponer que de hecho tal acuerdo existe. En efecto, muchas veces el acuerdo no se refiere a una diferencia en el modo de pensar sino que es meramente un problema lingüístico. Este no parece ser tan grave como para impedir la comunicación, sólo requiere que las personas aclaren sus ideas lo suficiente para que no queden dudas acerca del uso que hacen de las palabras. Sin embargo, si cómo vimos anteriormente las imágenes asociadas a los términos son por naturaleza productos de la imaginación, y por ello, imágenes subjetivas, no queda del todo claro cómo es posible que los hombres “piensen cosas idénticas”. Pero por el momento dejaremos el tema planteado, más adelante intentaremos dar una respuesta.

⁵ “Et profecto plerique errores in hoc solo consistunt, quod scilicet nomina rebus non recte applicamus. Cum enim aliquis ait, lineas, quae ex centro circuli ad ejusdem circumsferentiam ducuntur, esse inaequales ille sane aliud, tum saltem, per circulum intelligit, quam Mathematici. [...] Atque hinc pleraeque oriuntur controversiae, nempe quia homines mentem suam non recte explicant, vel quia alterius mentem male interpretantur. Nam revera, dum sibi maxime contradicunt, vel eadem vel de diversis rebus cogitant, ita ut, quos in alios errores et absurda esse putant, non sint”. (Gb II, p. 128-129).

5. LA NATURALEZA DE LAS PALABRAS. ¿SEPARACIÓN ENTRE LENGUAJE Y PENSAMIENTO?

Un último elemento que merece ser tenido en cuenta a fin de establecer la concepción spinociana del lenguaje es la diferencia entre lo que podríamos llamar el aspecto material del signo y el aspecto ideal del pensamiento. Spinoza insiste en que hay que tener presente que la naturaleza de las palabras en cuanto tales es diferente de la naturaleza de las ideas:

[...] advierto a los lectores – afirma – que distingan con precisión entre la idea o concepto del alma y las imágenes de las cosas que ellos imaginan. [...] quienes confunden las palabras con la idea o con la misma afirmación que la idea implica, piensan que pueden querer en contra de lo que sienten, cuando con palabras afirman o niegan algo contra aquello que sienten. De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no implica en absoluto el concepto de extensión; pues con ello entenderá claramente que la idea (dado que es un modo de pensar) no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican de modo alguno el concepto del pensamiento. (E2P49S)⁶.

Este pasaje nos lleva a considerar el conocido dualismo del sistema de Spinoza en relación a los atributos. Como es sabido, para Spinoza, el pensamiento y la extensión son los dos atributos que conocemos de la sustancia. Cada uno de ellos presenta una sucesión causal

propia que no interviene en la del otro. Cada evento que ocurre entre los modos (individuos) en la serie del atributo pensamiento tiene como causa otro evento en el mismo atributo y lo mismo ocurre con los eventos del atributo extensión (E2P5 y 6). A esta doctrina hay que agregar que las ideas en el atributo pensamiento representan los eventos en el atributo extensión (E2P7C). El alma humana – *mens* – es la idea del cuerpo y todo lo que ocurre en un cuerpo humano particular (en cuanto modo de la extensión) debe tener su correlato en la mente humana (en cuanto modo del pensamiento). (E2P13, 14 y 15).

Ahora bien, si vemos la concepción del lenguaje según esta doctrina tendríamos que desdoblar la concepción del significado en dos cadenas causales. Por un lado, en el atributo extensión, el signo – en cuanto afección que se produce en el cuerpo – esta unido a una imagen en el cerebro que ha sido provocada por la afección de los cuerpos externos; por otro lado, en el atributo pensamiento la idea del signo está unida a la idea de la imagen. Pero entonces, ¿cómo debemos interpretar el pasaje anterior y qué conclusiones pueden extraerse de aquí? Una posible interpretación sería la siguiente: una emisión en el plano de la extensión no implica que la persona que la realiza tenga la correspondiente imagen asociada a los términos que utiliza; por ejemplo, podría afirmar “las manzanas son rojas” sin jamás haber visto un manzana, es decir, sin que su cerebro haya formado una imagen de las manzanas y, por lo tanto, sin tener una idea correspondiente de cómo son las manzanas. Sin embargo, aunque esta posible interpretación está de acuerdo con el texto – esto es, con la distinción entre palabras e imágenes – y con la doctrina del paralelismo, Spinoza parece poner el acento en otro problema. Básicamente lo que quiere decir es lo siguiente: puesto que, toda idea implica afirmación o negación (E2P49C), es decir, es una cierta creencia (véase Bennett 1990, pag. 170), por la diferencia de naturaleza que existe entre el pensamiento y la extensión, alguien que crea que “las manzanas son rojas” puede afirmar lo contrario sin que esta última afirmación implique la creencia contraria. Esto

⁶ “Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, et inter Imagenes rerum, quas imaginamur. [...] Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmationem, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praesudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam Cogitationis attendit, quae Extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget, idea (quandoquidem mous cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minimum involvunt”. (Gb II, p. 131-132).

es, alguien puede afirmar “las manzanas no son rojas” sin tener la idea o la creencia en esta afirmación, incluso podría tener la creencia contraria. La afirmación, por sí misma, no provoca en la mente la idea o creencia correspondiente al estado de cosas afirmado en la proposición. ¿Puede decirse entonces que existe en Spinoza una separación radical entre pensamiento y lenguaje?

6. PROBLEMAS QUE PRESENTA LA CONCEPCIÓN DEL LENGUAJE DE SPINOZA

La concepción del lenguaje presente en los pasajes analizados anteriormente – como es de esperar dado su carácter fragmentario y asistemático – plantea varios interrogantes. Presentaremos a continuación dos de los principales problemas que surgen de ella. El primero de ellos está relacionado con la explicación del significado tal como la expusimos en el apartado uno y puede reconstruirse del siguiente modo: los hablantes tienen asociados a los términos del lenguaje imágenes que han sido provocadas por la afección de los objetos externos. Esa imagen sirve como instancia mediadora entre el término y el objeto al que hace referencia. Ahora bien, si, como hemos visto en el segundo pasaje, la imagen es subjetiva ya que depende de la constitución de cada individuo y, por esto, no necesariamente es la misma en todos los hablantes, el problema es cómo garantizar la comunicación. Pues, tal como sostuvo Locke en sus *Ensayos*, para que la comunicación sea eficaz es un requisito indispensable que los hablantes utilicen los

mismos signos para las mismas ideas (*Ensayos*. III, cap. 2, par. 8)⁷. Por cierto, el mismo Spinoza, en cierto modo considerando dicha dificultad, atribuye a la subjetividad de los conceptos universales y trascendentales la causa de muchos de los equívocos y discusiones entre los filósofos (E2P40S1), así como también al hecho de que no se pongan de acuerdo en el uso de los signos (supra p. 8). No obstante, como hemos visto, al mismo tiempo Spinoza insta a utilizar el lenguaje de manera cuidadosa explicitando el significado de los términos. Es decir, si bien Spinoza llama la atención sobre la subjetividad del lenguaje, el hecho mismo de que el llamado de atención vaya acompañado de una recomendación de cómo utilizar el lenguaje indica también que admite la posibilidad de que haya un fondo común de significaciones. Pues sin esta base la comunicación sería imposible. Ahora bien, ¿Dónde se encuentra esta base común de significados?

Un segundo problema, abordado con anterioridad en la bibliografía acerca del lenguaje en Spinoza, consiste en cómo explicar la posibilidad de expresar ideas verdaderas a través del lenguaje natural tal como lo concibe en los textos analizados. La pregunta que se han hecho algunos autores (Savan 1958, Dascal 1977) es la siguiente: ¿si los significados de las palabras del lenguaje natural están ligados a imágenes y obedecen al orden de la imaginación, esto es, forman parte del conocimiento imaginativo, cómo es posible utilizar esos mismos signos para expresar ideas verdaderas? Además, ¿si Spinoza traza una profunda separación entre las ideas, las palabras y las imágenes en virtud de que los signos del lenguaje pertenecen esencialmente al atributo extensión y, por ello, son en su naturaleza diferentes de las ideas, cómo es posible que el lenguaje exprese ideas si no está permitida una interacción causal entre éstas y los signos, esto es, entre el atributo pensamiento y el atributo extensión, entre el alma y el cuerpo?

La respuesta de Savan es que:

[...] en virtud del punto de vista que mantiene Spinoza sobre las palabras y el lenguaje le es

⁶ “Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter ideam, sive Mentis conceptum, et inter Imagenes rerum, quas imaginamur. [...] Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmationem, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam Cogitationis attendit, quae Extensionis conceptum minime involvit, atque adeo clare intelliget, idea (quandoquidem mous cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minimum involvunt”. (Gb II, p. 131-132).

⁷ [...] “a no ser que las palabras de un hombre provoquen, en quien lo escucha, las mismas ideas que el quiere significar al pronunciarlas, ese hombre no está hablando de un modo inteligible”.

imposible mantener que sus escritos (o los de cualquier otro) puede ser una exposición directa o literal de la verdad filosófica. (Savan 1958, p. 60).

Dascal, por su parte, ha sostenido que en la filosofía de Spinoza existe un abismo infranqueable entre el lenguaje y el pensamiento:

Las raíces de tal abismo – esto tal vez es lo que explica su propia profundidad – deben buscarse en el dualismo implícito [sic] de Spinoza, en la distinción básica y rigurosa entre los dos tipos de atributos de la sustancia/Dios/naturaleza (que son los únicos que conocemos), la extensión y el pensamiento [...] Es, por tanto, evidente que el problema de la conexión entre el pensamiento y el lenguaje en Spinoza es apenas uno de los aspectos del problema de la conexión entre dos dominios esencialmente distintos entre sí, el cuerpo y el alma. (Dascal, 1977, p. 228).

En conclusión, para ambos autores, si Spinoza pretende ser consecuente con su crítica del lenguaje natural, éste no puede ser utilizado como medio directo para expresar su concepción filosófica.

7. ALGUNAS POSIBLES RESPUESTAS A LAS CUESTIONES PLANTEADAS EN EL APARTADO ANTERIOR

No es fácil encontrar en los textos de Spinoza una respuesta satisfactoria al primero de los problemas planteados. Siguiendo la sugerencia de Hacking, muy bien puede pensarse que es inútil buscar en los filósofos modernos una teoría del significado y de la comunicación que presente un claro criterio de identidad intersubjetivo para las ideas, pues no la han formulado, no era un problema para ellos (Hacking 1981 p. 72)⁸. Hacking toma como caso paradigmático el tratamiento del lenguaje de Locke y la problemática que surge de allí es bastante similar, en este aspecto, a la que encontramos en Spinoza. Locke admite el hecho de que las ideas producidas en la mente de los hombres podrían ser diferentes, si la estructura de

sus órganos fuese diferente, sin embargo sugiere que es más conveniente pensar que dichas ideas son muy semejantes en todos los hombres (Locke, *Ensayos* II, cap. 32, par 15)⁹. Ahora bien, en el caso de Spinoza hay un elemento más que quizá permite aclarar cómo son posibles los acuerdos entre los hombres, esto es, la posibilidad de que piensen cosas idénticas o de que tengan ideas semejantes. Se trata de lo que Spinoza denomina “naciones comunes” (*notio communis*). Las naciones comunes tienen como fundamento ciertas propiedades comunes de las cosas, esto es, aquellas que están en todos los cuerpos, en el todo y en la parte. En la medida en que, el cuerpo humano es afectado por cuerpos externos con los que comparte ciertas propiedades comunes se formará una idea adecuada en base a aquello que comparte con el cuerpo externo (E2P38 y Dem.)¹⁰. Estas naciones claramente son lo opuesto a los términos trascendentales y universales que surgen en la imaginación; mientras éstas son subjetivas y dependen de la naturaleza del cuerpo humano individual y de los cuerpos externos, aquellas se forman de la misma manera en todos los hombres. De este modo, es claro que a través de las naciones comunes los hombres pueden tener un conocimiento común y universal; por eso no resulta extraño que Spinoza considere que son el fundamento del conocimiento racional (E2P40S2 y P44C2Dem.). Si bien no encontramos ningún texto donde explique cómo los términos del lenguaje natural se conectan a las naciones comunes, puede pensarse que, para Spinoza, la utilización del lenguaje de modo racional – para expresar conocimiento filosófico – tiene como fundamento la posibilidad de que las palabras expresen las naciones comunes o las ideas adecuadas derivadas de éstas¹¹.

En lo que respecta al segundo de los problemas planteados, nuestra opinión es que la concepción del lenguaje que presenta Spinoza en los pasajes analizados aquí no impide un uso del lenguaje en el ámbito filosófico – esto es,

⁹[...] “Sin embargo, – afirma Locke – yo me inclino mucho a pensar que las ideas sensibles producidas por cualquier objeto en la mente de diferentes hombres son, por lo común, muy cercanas e indiscerniblemente parecidas.”

¹⁰ “De aquí se sigue que existen algunas ideas o naciones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente” E2P38C).

¹¹ Esta opinión es defendida por Parkinson quien sostiene que, en la *Ética*, los términos universales y trascendentales pueden interpretarse como naciones comunes (1969, p. 83).

como medio de expresión de las ideas verdaderas. A nuestro entender, la lectura crítica que mantiene esa postura surge de algunas interpretaciones erróneas de la concepción de Spinoza. A continuación intentaremos ofrecer una breve respuesta a este asunto.

Comencemos con la afirmación según la cual existe una especie de abismo ontológico entre el alma y el cuerpo. A esta afirmación puede responderse lo siguiente: dado que, en el sistema de Spinoza, no existe interacción causal entre el alma y el cuerpo, no es posible entender la comunicación de pensamientos como transmisión de sentido a través de signos materiales. Si hay comunicación de pensamientos, ésta no implica y no presupone la interacción causal entre el alma y el cuerpo (E2P5). En efecto, teniendo en cuenta que se trata de dos órdenes causales diferentes, por un lado, los signos y lo que ellos representan en el plano corporal y, por otro lado, el aspecto ideal de este mismo proceso, hay comunicación no por el hecho de que el alma se comunique a través del cuerpo sino más bien porque, en virtud del paralelismo causal¹² y de que es la idea del cuerpo, el alma percibe todo lo que ocurre en él¹³.

Vayamos ahora a la segunda cuestión: puesto que el lenguaje natural es esencialmente conocimiento imaginativo no puede ser vehículo de las ideas verdaderas. Tenemos razones para pensar que, el hecho de que Spinoza haya ubicado el lenguaje natural en el ámbito de la imaginación no implica ni que exista una separación radical entre el lenguaje y el entendimiento ni, por consiguiente, que el lenguaje no pueda utilizarse de un modo que exprese el orden de ideas del aquel, esto es, el conocimiento filosófico. Si bien como hemos visto Spinoza sostiene que las palabras del lenguaje están asociadas a imágenes – en tanto que son afecciones corporales – de allí no se sigue que el lenguaje se encuentre radicalmente separado del pensamiento pues, como hemos dicho, el alma forma ideas de lo que ocurre en el cuerpo. Es cierto, sin embargo, que las asociaciones de ideas que constituyen el

¹² “el orden y conexión de las cosas es el mismo que el orden y conexión de las ideas”. (E2P7).

¹³ “todo cuanto sucede en el objeto de la idea que constituye el alma humana deber ser percibido por el alma humana”. (E2P12).

significado de los signos – tal como los encontramos en el lenguaje natural – forman parte del conocimiento imaginativo, esto es, presentan un orden que no es el orden del entendimiento. De todos modos, este hecho no nos conduce de un modo directo a afirmar la imposibilidad de que el alma pueda dar significado a los términos del lenguaje natural según las ideas del entendimiento, esto es, a negar que exista la posibilidad de un uso racional o filosófico del lenguaje. Las razones son las siguientes: en primer lugar, no hay elementos suficientes como para pensar que Spinoza concibe una separación radical entre el entendimiento y la imaginación que impida que el entendimiento pueda utilizar el material que esta le brinda. No tenemos un pasaje de Spinoza que nos indique cómo se produce una resignificación de los términos del lenguaje natural pero dicha resignificación no parece ser contraria a los principios del sistema¹⁴. En efecto, como han mostrado algunos comentaristas el conocimiento imaginativo está íntimamente relacionado con el entendimiento, pues el alma tiene conocimiento del mundo externo a través de la imaginación (De Deug, 1966 pp. 224-225, Mignini 1981, p. 126). De manera que, todas las ideas del entendimiento son en cierto modo una reelaboración de ideas que provienen de la imaginación. Esta interpretación se basa fundamentalmente en la siguiente afirmación de Spinoza:

Si el cuerpo humano no ha sido afectado de alguna manera por algún cuerpo exterior, tampoco la idea del cuerpo humano, esto es, el alma humana es afectada en modo alguno por la idea de la existencia de dicho cuerpo, es decir, que no percibe de ningún modo la existencia de aquel cuerpo exterior. (E2P26Dem).

A los fines de resolver nuestra inquietud, esta interpretación nos permite afirmar que, si

¹⁴ Gueroult (1974, p. 575), desde una perspectiva muy general, afirma que el paralelismo resuelve la cuestión de cómo la imaginación puede seguir al entendimiento, apoyándose en que, de acuerdo con Spinoza: “Según se ordenan y concatenan los pensamientos y las ideas en la mente, así exactamente se ordenan y concatenan las afecciones del cuerpo, o sea, las imágenes de las cosas en el cuerpo” (E5P1).

el entendimiento puede y debe operar con ideas imaginativas en tanto que única fuente de conocimiento; si, por decirlo de un modo inexacto, hay una operación del entendimiento que le asigna un orden lógico a las ideas dadas a través de la imaginación, entonces, también podría admitirse la posibilidad de que exista una operación del entendimiento que asigne un nuevo significado a los términos del lenguaje natural. Además, Spinoza ha concebido una herramienta que permitiría que el orden de ideas imaginativo se convierta en un orden de ideas racional; tal como ha sido señalado por Goldenbaum, dicha herramienta es el experimento, el cual ayudaría a que la experiencia sensible sea utilizada en el conocimiento científico (Goldenbaum s/f, p. 15).

Por otra parte, tenemos algunos elementos para pensar que el entendimiento también cuenta con una herramienta para la reasignación de significados respecto de los términos del lenguaje natural; nos referimos a la definición, a la cual Spinoza concede suma importancia para su método filosófico:

La vía correcta de la investigación consiste en formar pensamientos a partir de una definición dada; y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa. (TIE par. 94).

La definición genética mostraría cómo asignar un significado a un término del lenguaje natural y, al mismo tiempo, concebir la idea significada por dicho término a partir de su causa próxima (TIE, par. 95). Esto se ve claramente en la definición del círculo dada por Spinoza en el TIE: “[...] la figura descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil [...]” (TIE, par. 96).

Es cierto que esta herramienta no elimina todos los problemas que presenta su concepción del lenguaje. De todos modos, nos permite entrever un camino posible para pensar cómo el entendimiento asigna significados a los términos del lenguaje.

8. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los elementos acerca del lenguaje que encontramos en la obra de Spinoza ciertamente nos dejan un tanto insatisfechos. Por una parte,

parecen delinear ciertos aspectos de una concepción del lenguaje que se asemeja mucho a la concepción de los filósofos modernos en general, llamada comúnmente representacionista (véase Orlando, 1999 p. 15). Por otra parte, encontramos que Spinoza lanza severas críticas contra el lenguaje natural y contra el uso habitual que se hace de él. Como hemos visto, esto ha llevado a algunos comentaristas a pensar que Spinoza es auto-contradictorio, pues, al mismo tiempo que critica duramente al lenguaje natural, lo utiliza para expresar su filosofía. Ahora bien, más allá de que las posibles respuestas que hemos dado sean eficaces, consideramos que debe tenerse en cuenta que, lejos de una descalificación del lenguaje como medio para expresar la verdadera filosofía, Spinoza presupone que el lenguaje es un medio apto para ese fin¹⁵. A tal punto que no necesita detenerse a dar una explicación de ello. El hecho de que, en reiteradas ocasiones, advierta sobre las consecuencias de un uso descuidado del lenguaje no implica negar todo uso del lenguaje ni considerarlo como algo superfluo, más bien implica lo contrario. Esto es, que el lenguaje aunque no es perfecto es el medio o la herramienta indispensable para expresar y comunicar el pensamiento. De alguna manera, esta suposición explica por qué Spinoza no se ocupó de darnos una concepción precisa de los mecanismos que permiten utilizar el lenguaje en el ámbito del entendimiento. Sólo parece haber considerado necesario hablar de aquellos aspectos del lenguaje que ocasionan problemas, es decir, de la utilización habitual del lenguaje en el ámbito del conocimiento imaginativo y de prevenirnos de no hacer el mismo uso en el ámbito del conocimiento filosófico. En tanto se lo utilice adecuadamente el lenguaje puede ser un medio idóneo para expresar el conocimiento, esto lo muestra la geometría de Euclides pues “cualquiera la puede explicar fácilmente en cualquier lengua” (TTP, cap. VII, p. 2).



¹⁵ Para una opinión contraria véase Dascal 1990.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

LOCKE, John; **Ensayos sobre el entendimiento humano.** México, FCE, 1986.

SPINOZA, Baruch: **Opera**, Edición de Carl Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, 1925, reed. 1972 (Gb).

_____. **Ética.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Trotta, 2000. (Et.).

_____. **Tratado de la reforma del entendimiento.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988. (TIE).

_____. **Tratado teológico-político.** Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986. (TTP).

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

BENNET, Jonathan; **Un estudio de la Ética de Spinoza.** México, FCE, 1990.

BOVE, Laurent; “La théorie du langage chez Spinoza”. **L’Enseignement philosophique.** N° 4, mars-avril, 1991.

DASCAL, Marcelo; “Spinoza, Pensamento e Linguagem”. **Revista Latinoamericana de Filosofia**, vol. III, N° 3, noviembre de 1977.

_____. “Leibniz and Spinoza, Language and Cognition”. **Studia Spinozana** 6, 1990.

_____. “Leibniz, Hobbes, Locke and Descartes on signs, memory, and reasoning”. En: M. Dascal; **Leibniz, language, signs and thought.** John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 1987.

DE DEUG, C.; **The Significance of Spinoza’s First Kind of Knowledge.** Assen, Van Gorcum, 1966.

GUEROULT, Martial; **Ethique II, L’ame.** París, Aubier, 1974.

GOLDENBAUM, Ursula; “Dass die Phaenomene mir der Vernunft übereinstimmen. Spinozas Versuch einer Vermittlung von geometrischer Theorie und experimenteller Erfahrung”. (Artículo inédito) s/f. Nuestra traducción.

HACKING, Ian; **¿Por qué importa el lenguaje a la filosofía?** Bs. As., Sudamericana, 1979.

JONGENELEN, Gerrit H.; “Semantic Change and the Semantics of Spinozism”. **Lexicon Philosophicum** 11, 2001.

MIGNINI, Filippo; **Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza.** Napoli, E.S.I., 1981.

ORLANDO, Eleonora; **Concepciones de la Referencia.** Bs. As., Eudeba, 1999.

PARKINSON, G. H. R. (1969); “Language and Knowledge in Spinoza”. In: **Spinoza: A Collection of Critical Essays.** Marjorie Grene (ed.), Modern Studies in Philosophy. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973.

POMBO, Olga; “Comparative lines between Leibniz’s theory of language and Spinoza’s reflexion on languages themes”. **Studia Spinoza** 6, 1990.

SAVAN, David (1958), “Spinoza and Language”. In: **Spinoza: A Collection of Critical Essays.** Marjorie Grene (ed.), Modern Studies in Philosophy. Garden City: Doubleday/Anchor Press, 1973.



