

18  
2 ejm



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA  
DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

"EL PROBLEMA DE LO INFINITO Y DE LO FINITO  
EN LA 'ETICA' DE SPINOZA"

**TESIS DE LICENCIATURA**

QUE PRESENTA

**LUIS RAMOS MARCIN**

PARA OPTAR POR EL TITULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFIA**



MEXICO, D. F.

JULIO DE 1998

264203

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Beti, sin cuya luz y amor no sólo este trabajo,  
sino mi propia vida, carecerían de sentido.

A mi padre, Luis Ariel Ramos Alarcón Guzmán  
a quien debo mi amor al trabajo y a las letras.

A mi madre, María de Jesús Marcín de Ramos Alarcón,  
a quien debo mi amor a la vida.

A mi hermano Alfonso,  
por quien vislumbro lo que es amar a un ser humano.

A mis hermanos, Adriana y Ariel,  
por confiar en la curiosa labor que profesa un curioso espíritu.

A todos aquellos que me apoyaron y que permitieron llegar a feliz término esta tesis:

Dra. Laura Benítez Grobet, Dr. José Antonio Robles,  
Dr. Ramón Xirau, Dra. Carmen Silva, Mtra. Alejandra Velázquez,  
Rodrigo Llop, Carlos López, Rodrigo Laurent, Rodrigo Amaré,  
Constanza Suárez, Juan Carlos Ulloa, Carlos Vite,  
Alberto Fonseca, Leopoldo Camacho, Germán, Gabriel Alvarado,  
y de más maestros, amigos y compañeros con los  
que he tenido la oportunidad de compartir la existencia.

También al benévolo lector pues, de una forma o de otra,  
está contenido en estas líneas.

## El Problema de lo Infinito y de lo Finito en la *Ética* de Spinoza

Tesis para Licenciatura

Luis Ramos Marcín

### Contenido

Introducción.....	iv
Capítulo Primero .....	1
Capítulo Segundo.....	55
Conclusiones.....	152
Apéndices .....	157
Bibliografías .....	185
Índice.....	192

### Referencias

Las referencias en la presente tesis se dan de la siguiente forma:

Spinoza: <i>Ética</i> <i>Eth</i> I, P15, escolio	Escolio de la proposición 15 del primer libro
Spinoza: <i>Tratado Teológico-Político</i> <i>TTP</i> , 15, 7	Parágrafo número 7 del capítulo 15
Spinoza: <i>Tratado de la Reforma del Entendimiento</i> <i>TIE</i> , 89	Parágrafo número 89
Spinoza: <i>Principios de la Filosofía Cartesiana</i> <i>PPC</i> I, 8	Artículo número 8 del primer libro
Spinoza: <i>Epistolario</i> <i>Ep</i> XII, 57	Página 57 de la Edición de Gebhart, para la carta número 12
Descartes: <i>Principios de la Filosofía</i> <i>Principia</i> II, 23	Artículo 23 del segundo libro

Las referencias cruzadas en el presente trabajo de tesis se exponen de la siguiente manera:

<i>Te Intr</i> , 2	segundo apartado de la Introducción
<i>Te I.2</i>	segundo apartado del primer capítulo
<i>Te II.1.b</i>	segundo inciso del primer apartado del segundo capítulo

Para las ediciones utilizadas de los distintos autores, consultar la bibliografía al final de la tesis.

## **Prefacio**

La presente tesis está compuesta por una introducción, dos capítulos y tres apéndices. A continuación se describe el contenido de cada uno.

La introducción consta de dos partes: primero se exponen los ejes metodológicos para abordar el problema, de interpretación de las obras y se plantean las hipótesis, así como las conclusiones, a las cuales se quiere llegar; el segundo muestra la pertinencia del problema de lo finito y de lo infinito en la principal obra del filósofo holandés, la *Ética*.

En el primer capítulo, "Breve historia del Infinito en función de las reflexiones spinozianas", se estudian a cinco autores para relacionarlos con Spinoza. Aquí es tomado el concepto de "infinito" en su relación con tres entidades, tiempo, espacio y número, para exponer el pensamiento de algunos autores con respecto a lo conocido como mundo material. Para establecer lo que cada autor considera que pertenece al concepto de infinitud, se estudia la metafísica particular que sostienen Aristóteles, San Agustín, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y René Descartes. Así, el primer capítulo consta de cinco apartados: el primero expone los argumentos aristotélicos para distinguir el infinito en acto y el infinito en potencia en la materia; el segundo expone la infinitud del tiempo en San Agustín y en qué sentido la finitud humana la comparte; en el tercero se presentan los argumentos de Cusa para sostener la infinitud del mundo físico frente a Dios; en el cuarto se presenta la infinitud del cosmos según Bruno y, en el último apartado, son expuestos los argumentos y los ejemplos cartesianos para distinguir entre infinitud e indeterminación.

El segundo capítulo, "El problema del infinito y de lo finito en la *Ética* de Spinoza", se compone de tres apartados, cada uno con tres incisos. Los apartados responden a los tres principales problemas resultantes de la puesta en relación de los conceptos de infinito y de finito en el sistema spinoziano: la física spinoziana, la teoría del conocimiento y la ética. El primer problema se articula en el ámbito ontológico, con lo que el primer inciso expone el concepto de infinitud en la metafísica spinoziana, el segundo la relación entre finitud e infinitud en la física y,

el tercero, muestra la infinitud de lo particular, en contra de la contingencia de la finitud. Por su parte, el segundo apartado se articula en el ámbito epistemológico, con lo que en el primer inciso se relacionan la infinitud ontológica y la infinitud epistemológica; en el segundo se muestra la infinitud del individuo congnoscente y en el tercero, se contraponen la infinitud del entendimiento y la finitud de la imaginación. Por último, el tercer problema spinoziano es ético y, para su exposición, primero se relacionan ontología, epistemología y ética en el segundo inciso se muestra la escisión entre morales diversas y el proyecto ético spinoziano y, en el tercer inciso, se opone la ilusión de la infinitud y la infinitud de la existencia como beatitud o suprema felicidad.

Al final de la tesis se incluyen tres apéndices: el primero, "Vida y Obra de Baruch de Spinoza", consiste en una breve aproximación política a las obras del filósofo holandés que sirve para mostrar el eje de lectura de las obras citadas de este autor; el segundo, "Breve introducción al sistema spinoziano", expone las principales tesis ontológicas, epistemológicas y éticas del sistema en Spinoza y, el último, "El concepto griego de infinitud, antes de Aristóteles", pretende no sólo exponer los argumentos sobre este concepto que Aristóteles busca criticar, sino estudiar el sentido "cósmico" de este concepto en Parménides y en Heráclito, porque la respuesta spinoziana a los problemas de la finitud y de la infinitud se da en un sentido cercano a la propuesta de estos autores.

La Bibliografía consiste en tres partes: "Bibliografía de Spinoza", que consiste en las traducciones utilizadas en la presente tesis; "Bibliografía Básica" que contiene los títulos de obras utilizadas directamente y, por último, "Bibliografía Complementaria" que contiene los títulos a los cuales sólo se hace referencia para que el lector ahonde en un problema. Las citas a libros en la siguiente tesis sólo presenta el título de la obra del autor y un número entre paréntesis, que indica el número en nuestra bibliografía.

## Capítulo Primero

### Breve historia del concepto del infinito

#### en función de las reflexiones spinozianas

En general, el concepto de infinitud se aplica a tres entidades (a partir de Aristóteles): tiempo, número y magnitud (espacio), aun cuando éstas refieren a su vez a otras entidades, según cada autor. En este sentido, la infinitud no es una entidad existente por sí e independiente de otras cosas, sino una manera en que algo existe: cuando se predica la infinitud de una cosa, se dice cómo existe esa cosa y, tal existencia, dependerá del concepto de infinitud que tengamos. Rucker, en *Infinity and the Mind*,<sup>1</sup> muestra los argumentos que sostienen la infinitud del tiempo, del espacio y de los números. La infinitud del tiempo se presentaría en dos posturas: a) concebir que no hay un inicio ni un final del tiempo, o bien, b) pensar que no hay instantes, momentos o partes indivisibles de tiempo. La infinitud espacial, por su parte, se presenta a) si el mundo extenso no tiene límites en alguna de las tres dimensiones, o si b) no hay partes indivisibles (no hay átomos) de materia. La infinitud del número sucedería a) si podemos siempre dividirlo, en fracciones pequeñas, o b) si sumamos unos números a otros sin encontrar límite alguno. Estas propuestas de infinitud no son incompatibles, se trata de fraccionar (a) o de sumar (b) "partes" de tiempo, espacio o número.

Se podría pensar una historia del infinito como la historia de un difícil concepto que lucha por salir a la luz, por encontrar las distinciones conceptuales necesarias a lo largo de la historia de la filosofía, hasta el momento en que es afirmado como un concepto positivo: cuando deja de ser definido como la negación de aquello atribuible al concepto de finitud. Incluso podría seguir este estudio un sentido hegeliano, a partir de la distinción spinoziana entre imaginación y entendimiento, donde la imaginación concibe sólo lo parcial y lo contingente de una cosa y, por tanto, lo finito de ella, mientras que el entendimiento sólo concibe lo necesario y lo eterno de una cosa y, con ello, la infinitud de la cosa (Spinoza, *TIE*, 89).<sup>2</sup> O bien podría seguir el sentido de la obra de Koyré, *Del mundo cerrado al*

<sup>1</sup> Rucker, Rudy: *Infinity and the Mind, The Science and Philosophy of the Infinite*. (núm. 43, pp. 1-49).

<sup>2</sup> Spinoza (*TIE*, 89) afirma que "[...] las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo y que, por lo tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el

*universo infinito*, que afirma la geometrización del espacio como la condición necesaria, en la historia de Occidente, para poder llegar a postular la infinitud del mundo.<sup>3</sup>

Pero estas posibilidades de trabajo invariablemente partirían de una definición particular de los conceptos de "infinitud" y de "finitud", definición que excluiría todo aquello que no le acomode: si algo nos enseña la historia de la filosofía es, antes que nada, que no podemos dar por sentada la definición de ningún concepto, mucho menos considerarlo igual en distintos pensadores. En este sentido, el concepto de infinitud varía sus contenidos y alcances según el uso particular que hace de él un filósofo, a la vez que influye el contexto en que se halla situado, por medio de los compromisos (metafísicos, teológicos, epistemológicos, etc.) que adquiere el autor. Así, los conceptos de infinito y de finito sólo pueden definirse en vista de un proceso que, si no es acotado, puede corresponder a una búsqueda "sin fin"; a la vez que, si sólo con el estudio del proceso se entiende el sentido que adquieren ambos conceptos para la filosofía de Spinoza, y quede este sentido como algo obvio, la búsqueda puede desviarse a asuntos que ya no corresponden al presente trabajo de tesis.

El estudio del proceso invariablemente será parcial si se limita a cinco autores, pero se puede matizar en virtud de un hilo conductor: permite un horizonte más amplio tomar como perspectiva aquellos argumentos y contrargumentos que Spinoza considera, por lo que se desarrollará una breve historia del concepto de infinitud en función de las reflexiones spinozianas. Se pretende mostrar en qué medida se le presenta el problema a Spinoza, así como las aporías que él ve en otros autores y aquellas que resultan de los mismos textos spinozianos.

En este capítulo, se estudiará la afirmación spinoziana del infinito positivo en dos sentidos: 1) un infinito absoluto como algo eterno e indivisible y, 2) un infinito modal,

---

entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que sólo se hallan en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.: por eso mismo, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres y éstos les impusieron nombres positivos. Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta, será fácil que tomemos algo falso como verdadero".

<sup>3</sup> Koyré (núm. 31) se interesa por mostrar la tradición y el desarrollo argumentativo de los principios que llevaron al progreso de la nueva ciencia, por lo que limita su estudio a las cuestiones metafísicas, en un primer momento, que condujeron a Occidente del mundo cerrado aristotélico-ptolemaico (finito de las esferas fijas) al universo abierto newtoniano (geométrico). Entre otras cosas, sostiene que si el concepto de "infinitud" es considerado un absoluto, entonces implica necesidad.



continuo, como algo divisible *ad infinitum*; donde éste tiene su fundamento en el primero. En esta perspectiva, serán expuestos cinco autores en orden cronológico: Aristóteles, San Agustín, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y René Descartes.<sup>4</sup> El sentido del capítulo es establecer las bases para una discusión entre Spinoza y estos autores, a la vez que finalizar con los argumentos spinozianos que dan cuenta de los dos sentidos del concepto de infinitud antes mencionados. Cabe mencionar que el presente capítulo busca cierta independencia del sistema spinoziano, pues las preocupaciones de los autores no se corresponden: mientras que para algunos lo infinito sólo se dice de una cosa, para otros, comprende a varias y distintas entidades infinitas que pueden existir a la vez. La pertinencia del desarrollo de los conceptos de infinitud y finitud se fundará, entonces, en los problemas que origina una visión dual de lo real, por un lado el mundo de lo contingente, lo corruptible, lo variable y lo moviente y, de otro, un mundo inteligible, inmutable, ordenado en función de una razón. Para los fines de esta investigación, la importancia se cifra en cómo entender el orden del ser y el mundo visible, ya sea que se trate del mismo orden o de distintos, ya de un orden o de un caos, etcétera. El concepto de infinitud juega un papel importante pues, a partir de él, se delimita el problema.

Cada autor postula la infinitud de algo desde una perspectiva y ésta define, de hecho, qué se debe entender por ese algo. No sirve la sola concepción de los tipos de infinito en los autores, si no se estudia también la metafísica particular que formulan. Así, los ejes conductores de este capítulo, serán los argumentos que apoyan el concepto de infinitud, las exigencias a que es sometido para poder existir, conforme al caso particular de las entidades mencionadas. Se mantiene un desarrollo parcial y limitado, si se considera que la historia de la filosofía nunca es lineal, pero nuestro interés de fondo es la problemática spinoziana; los argumentos spinozianos son nuestra perspectiva para estudiar a los autores.

Este capítulo enunciará argumentos en favor del infinito spinoziano a partir de sus dos sentidos. Aunque el infinito modal es el principio básico de la física spinoziana será, en el primer apartado del siguiente capítulo donde se discutirán los tipos de infinitos modales (modos infinitos inmediato y mediato), así como su relación en la *naturaleza naturada*.

---

<sup>4</sup> Las obras que estudiaré de estos autores son: el tercer libro de la *Física* de Aristóteles (núm. 8); los libros X y XII de las *Confesiones* de San Agustín (núm. 44); *La Docta Ignorancia* de Cusa (núm. 17); *Del Universo*

Cabe decir que en este capítulo, los auxiliares de la imaginación, aquellos instrumentos que comprenden lo infinito como finito, se estudiarán a partir de su carácter negativo, mientras que el segundo apartado del siguiente capítulo, dará cuenta de su carácter positivo, en tanto que son un primer paso al conocimiento. Por último, las consecuencias morales y éticas de ambos infinitos, serán estudiadas en el tercer apartado del siguiente capítulo.

Con respecto a Spinoza y a los cinco autores ya mencionados, la infinitud de Dios es afirmada como una verdad primera;<sup>5</sup> ya sea en su existencia, a través del concepto de eternidad, como un siempre presente; ya sea en la actualidad de su poder, como un poder ilimitado para hacer cualquier cosa. Aquí, el concepto de infinitud es comprendido como lo ilimitado, lo indivisible, lo inmutable, lo infragmable, es decir, un infinito absoluto. Parecerá, pues, que aquello que se predique con el anterior conjunto de propiedades, se dirá infinito y pertenecerá, a su vez, a las mismas propiedades divinas. Y así sucede con el entendimiento, e incluso con la voluntad en el caso de los cristianos.

¿Qué sucede con el mundo sensible? ¿El mundo sensible sería una propiedad divina si fuera infinito? Entonces, en este capítulo nos interesa la infinitud cuando el problema surge si pensamos en la posibilidad de la ilimitación de la materia y, con ello, en la ilimitación del universo, ya que entonces parecería que decimos que el universo es una propiedad divina; a su vez, hay una aparente contradicción si aceptamos que el universo se define a partir de su mutabilidad y constante corrupción, con lo que Dios pasaría a ser corruptible y mutable. De manera general, el primer problema se solucionó afirmando que los límites del conocimiento humano le hacen creer que el universo es infinito, cuando en realidad es finito y, con ello, la creación divina no se iguala con su creador; el segundo, por su parte, se solucionó negando la infinitud actual del mundo corpóreo, porque la divisibilidad y corrupción "propias" de lo que entendemos como "materia" son producto del supuesto de que está compuesta de partes realmente distintas. Estas soluciones conducen a que la continuidad temporal y física de la materia deja de estar en ella misma, para buscar su razón en algún creador "ordenador", comúnmente conocido como Dios.

---

*Infinito y Mundos* de Bruno (núm. 14) y los *Principios de la Filosofía* de Descartes (núm. 20). Se hará referencia directa e indirecta a otras obras de estos autores.

<sup>5</sup> Dice Koyré (*op. cit.*, pg. 120) que "No cabe duda de que la infinitud ha sido siempre el atributo o carácter esencial de Dios; especialmente desde que Duns Scotto aceptase la famosa prueba anselmiana *a priori* de la existencia de Dios (prueba resucitada por Descartes) tras haberla 'coloreado', sustituyendo por el concepto de ser infinito (*ens infinitum*) el anselmiano de un ser mayor que el cual no podemos pensar en otro (*ens quo maius cogitari nequit*). Así, pues, la infinitud significa o implica ser, e incluso [ser] necesario [...]"

### 1. 1 Infinito potencial e infinito actual en Aristóteles.

¿Por qué Aristóteles negó el infinito en la extensión y forjó los conceptos excluyentes de infinitud potencial e infinitud actual? Mondolfo argumenta, en *El infinito en el Pensamiento en la Antigüedad Clásica*, que no es verdadero el clasicismo que sostiene el orden y la simplicidad como las premisas del pensamiento griego, pues éste excluye pensar la infinitud y la indeterminabilidad en aras de lo finito y lo determinable;<sup>6</sup> el pensamiento griego consideró el concepto de infinitud ya en la obra homérica. Pero, en este apartado, sólo interesa la definición explícita del concepto, más allá de la experiencia que tuvo el hombre para definirlo; por ello, suscribo la definición del *ἄπειρον* griego como punto de partida que da Rucker, como lo indeterminado, lo que no tiene fin, lo infinito; por ejemplo, una línea torcida, para el griego común, sería *ápeiron*. Desde este concepto, la filosofía griega dio cuenta de lo finito y de lo infinito.<sup>7</sup>

El estudio aristotélico en torno al concepto de infinitud, se lleva a cabo en el tercer libro de la *Física*, que no aborda el problema de si el infinito es posible en las entidades matemáticas, que son inteligibles y carecen de magnitud, por lo que sería un infinito potencial, sino el problema en la cantidad y en el tiempo; según Aristóteles, las cualidades no pueden ser finitas ni infinitas (por ejemplo, una afección) y previamente hace un conciso recuento del pensamiento de otros filósofos, desde su particular perspectiva, en donde señala que, quienes han tratado el tema del infinito, lo han entendido como principio de las cosas, pues a todas las abarca y las gobierna; asimismo, dice que lo han entendido como aquello que no tiene principio pues, si lo tuviera, tendría que alcanzar su fin y ello es concebible con un límite. Entonces, la argumentación aristotélica comienza por negar el lugar del infinito como principio metafísico;<sup>8</sup> sigo este recuento en el Apéndice "El

<sup>6</sup> Mondolfo (núm. 35, pg. 28-ss) explica que en la obra homérica hay tres actitudes en torno a este concepto: un gozo estético, una opresión angustiosa y una especie de estupor y asombro; ello a partir del deseo de expresar la incommensurabilidad entre el hombre y las inmensas potencias de la naturaleza. "Representación netamente materialista y antropomórfica de la potencia divina, pero que entraña, sin embargo, la afirmación de un sentimiento de lo inmenso, sublime e incommensurable. La infinitud de los espacios (etéreo, abismal, oceánico); la inmensidad del número (miríadas estelares); la terrible grandeza de las fuerzas naturales (huracanes) y la desmesurada trascendencia de la potencia divina constituyen, en Homero, otras tantas fuentes de la idea y el sentimiento de lo infinito, del encanto, del estupor, del asombro o de la angustia, que según las causas y las circunstancias despiertan a la vez en el espíritu humano".

<sup>7</sup> Rucker (*Infinity and the Mind*, núm. 43, pp. 2-3) sostiene que *ápeiron* es lo indefinible, lo irrecorrible en el sentido de ininteligible, lo extraño; por ello, se le llamó *apeiron* al caos.

<sup>8</sup> Anaximandro afirmó que lo infinito es lo indeterminado, inmortal, inengendrable, que no tiene principio y aplicable a todas las cosas; en tanto es el principio de todo, será el continente de todas las cosas, en el mismo

concepto griego del infinito, antes de Aristóteles”. Los conceptos de “movimiento”, de “fin”, de “potencia” y de “acto” son centrales para la argumentación aristotélica en torno al problema del infinito en la materia.

Para Aristóteles no hay acción a distancia sino que, a partir del movimiento, el contacto entre los cuerpos es lo único que nos dice porqué éstos no llegan al lugar que les corresponde, porqué no llegan a su fin desde un principio. La metafísica aristotélica nos dice que hay un cuerpo superior, una esfera perfecta y finita que, al comprender a todos los cuerpos, todos los cuerpos se mueven dentro de ella y por ella. La concepción de esta esfera llevó a constituir una tradición en la historia de la filosofía, conocida como aristotélica-ptolemaica; pero aquí interesa sólo los principios conceptuales de esta tradición. El Estagirita comienza el tercer libro de la *Física* con las siguientes afirmaciones:

[...] la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio. [...]  
 Las cosas —algunas sólo en acto, otras en potencia y en acto— son o un “esto” o una cantidad o una cualidad, y de la misma manera en las otras categorías de lo que es. [...]  
 Ahora bien, no hay movimiento fuera de las cosas, pues lo que cambia siempre cambia o sustancialmente o cuantitativamente o cualitativamente o localmente. [...]  
 (*Phys.* 3, 200b)

Aristóteles<sup>9</sup> afirma que el ser se divide y se organiza según sus nexos internos reales:<sup>10</sup> el ser se divide según la tabla de las categorías, en tanto que ésta no es sólo lógica

sentido en que lo afirma Pitágoras. Parménides, en contra del devenir heraclitiano, afirma la infinitud en el tiempo, mientras que Meliso la suscribe, a su vez, en el espacio; Zenón, seguidor de Parménides, dice que no puede ser recorrido lo que no tiene fin, si es que hay una infinitud espacial o de la extensión. Por su parte, Demócrito afirma la existencia de un número infinito de partes últimas (*átomos*=indivisibles), porque el espacio es un vacío y hay una causalidad mecánica entre los átomos que se explica por sí misma. Anaxágoras llamará a estos átomos “gérmenes” (y que Aristóteles, a su vez, llamó *homeomerías*: *ομοιομερίαι*), porque no sucede que se expliquen por sí solos sino que, según Anaxágoras, necesitan de la explicación de otro infinito, con lo que dice que si existen los átomos, fueron producidas por otro infinito.

<sup>9</sup> La lógica aristotélica nos permite comprender la función de la substancia en la filosofía del Estagirita. Esta lógica es formal, práctica y material: sostiene que el espíritu posee una estructura perfectamente determinada, y su lógica es formal; pero busca un instrumento capaz de conducir el pensar científico, ahora su lógica es práctica; a su vez, se preocupa constantemente porque nuestros medios cognoscitivos capten el material que deben captar, por lo que su lógica es también material. Aristóteles (*Anal. Post.* B, 3; 91 a 1) suscribe con Parménides la correspondencia entre el pensar y el ser, “el concepto muestra solamente lo que algo es, pero el juicio científico nos dice qué notas de realidad se hallan o no se hallan en un objeto”. El término o concepto (*poros*) es el último elemento que descubre el análisis de la mente: “Llamo concepto a las partes de las que se descompone el juicio, a saber, el sujeto y el predicado” (*Anal. Pr.*, A, 1; 24 b 16). Como el concepto no es un enunciado ni un juicio, no es verdadero ni falso. La definición o el concepto artificialmente elaborado, fija la *esencia* de un objeto en tanto que la separa y distingue de cualquier otro ser, tomando su género próximo y su diferencia específica; la definición expresa el concepto específico, pues las especies se forman por la diferencia específica a partir del género. La esencia en Aristóteles, es universal porque es un *τιδος*, por lo que sigue la ontología platónica: no se trata de extraer la esencia después de estudiar muchos casos, sino de su conocimiento intuitivo en casos concretos, porque la esencia le viene a la cosa por el ser.

<sup>10</sup> Hirschberger: *Historia de la Filosofía*, I (núm. 81, pp. 154-5).

sino también ontológica:<sup>11</sup> nuestros conceptos son notas de una esencia (*substantia*, el ente que existe en sí mismo y posee cierta independencia y suficiencia) o expresan aspectos de *cantidad*, de *cualidad*, de *relación*, de *lugar*, de *tiempo*, de *posición*, de *posesión*, de *acción* y de *pasión*; estas últimas categorías se pueden unir a la *substantia* para determinarla más. Por lo pronto, estas categorías se dividen en dos grupos, los “propios”, cuando convienen con la esencia de una manera necesaria, y los “accidentes ordinarios”, cuando pueden faltar en una *substantia*. La *substantia* primera, la *ουσιολογία*, es el único sujeto de la predicación, porque sólo ella es algo determinado e individual, no puede ser predicado de otro sujeto y, a algo indeterminado, no puede convenirle una predicación; mientras que la *substantia* segunda es la especie o la esencia específica, aquello que es común a muchos individuos, y puede ser *substantia* y predicado, porque lo individual es inefable, inexpresable de modo exhaustivo sin recurrir a conceptos universales.<sup>12</sup> Aristóteles sigue a Platón, al considerar lo universal como objeto de la ciencia: será la *substantia* segunda, en la esencia específica y no en lo determinado e individual, donde se busque el sujeto del enunciado científico. Así, lo primero con respecto a nuestro conocimiento es el singular concreto, aquello que conocemos por nuestros sentidos, mientras que lo primero, con respecto a la naturaleza de las cosas, es el universal. Aristóteles parte del concepto de “movimiento”:

[...] como en ocasiones una misma cosa puede estar en potencia y en acto —no a la vez y bajo el mismo respecto, sino como lo caliente en potencia y lo frío en acto—, se sigue que habrá muchas cosas que actúen y se modifiquen entre sí, pues cada una de ellas será a la vez activa y pasiva. Luego el moviente será naturalmente movable, ya que cuando muéva será movido. Hay algunos que piensan que todo lo que mueve es movido, pero no es así. [...] pues hay algo que mueve y es inmóvil.

Aristóteles busca refutar que el infinito sea una *substantia*, en tanto que es principio, y afirmar que se trata de algo “aplicable” a *substantias*. Aquello que mueve sin ser movido, el “motor inmóvil”, es un ser distinto a la materia, aunque es quien dio el movimiento a la materia. El movimiento es quien define, en Aristóteles, temporal y físicamente a los cuerpos y el argumento en contra de la actualidad del infinito material se apoya en él:

<sup>11</sup> Las “categorías” significan “acusar” en sentido gramatical, es decir, son los distintos predicados que una *substantia* puede tener; por ejemplo, las diez categorías vienen de lo predicable del hombre. Para Aristóteles, el *λογος* es un instrumento de la mente, vía hacia la realidad, pero no es la realidad misma, como sostiene Platón: la predicación lógica no se agotó en un análisis de la relación de conveniencia o discrepancia entre dos conceptos, sino que toma tal relación como notas o nexos reales en el mundo de la realidad objetiva.

<sup>12</sup> Hirschberger, I, pg. 158.

[...] es imposible que lo infinito sea separable de las cosas sensibles y sea algo en sí mismo infinito. Porque si lo infinito en sí mismo no fuera una magnitud ni una pluralidad, sino una substancia y no un atributo, sería entonces indivisible; porque lo divisible es o una magnitud o una pluralidad. (*Phys.* 3, 204a 10)

Aristóteles comienza por afirmar que sólo hay infinito cuantitativo en los cuerpos, porque éstos son divisibles, con lo que no la naturaleza nunca es un infinito cualitativo. Para su argumentación, ofrece los siguientes significados del término “infinito”:

1. en general, se llega a él por adición, por división o por medio de ambos, en el ámbito de la magnitud o de la pluralidad;
2. en particular, es lo irrecorrible por su naturaleza o lo recorrible, pero sin llegar a término; en este último caso, no podrá ser recorrido o será recorrible con dificultad.

A la vez, considera que la creencia en la realidad del infinito proviene de cinco razones (*Met.* Γ, 4, 203b 15):

1. del tiempo, que no tiene principio ni fin;
2. de la división de magnitudes;
3. por una generación y destrucción incesantes;
4. porque lo finito es límite y presupone la infinitud;
5. porque nuestro pensamiento no tiene término, se considera infinito el número, las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo; esto lleva a pensar, a su vez, en la existencia de un cuerpo infinito y de una infinidad de mundos: si hay lugar vacío infinito, lo ocupará un cuerpo infinito.

Afirma Aristóteles que la negación del infinito lleva a los siguientes absurdos: “[...] tendría que haber un comienzo y un fin del tiempo (1), las magnitudes no serían divisibles en magnitudes (5) y el número no sería infinito (4)”.<sup>13</sup> Entonces, aquello que pensamos ser infinito ¿existe de hecho y son ciertas las paradojas de Zenón? Aristóteles contesta que, el infinito, no existe en acto, sino en potencia, pero no a la manera de aquello que en algún momento llegará a encontrar su fin o *telos*. En este sentido, Aristóteles niega que el infinito sea una substancia separable de las cosas sensibles, lo que la haría algo individual e indivisible; como presupone que es lo divisible y lo recorrible, entonces el infinito será un atributo y, como tal, no podrá funcionar ya como principio de las cosas:

<sup>13</sup> Aristóteles, *Met.* Γ, 6, 206a 10.

[...] no es posible que lo infinito exista como un ser en acto o como una sustancia o un principio. Porque cualquiera de las partes que se tome de él sería infinita, si es divisible en partes (ya que si lo infinito es una sustancia y no un atributo de un sujeto, la esencia de lo infinito sería lo mismo que lo infinito). Por consiguiente, será o indivisible o divisible en partes infinitas. Pero es imposible que los múltiples infinitos sean lo mismo; porque así como una parte de aires es aire, también una parte de lo infinito sería infinita, si lo infinito fuera una sustancia o un principio. Luego lo infinito tiene que carecer de partes y ser indivisible. (*Phys.* 3, 204a 20)

Si es el caso de que un infinito exista como sustancia, éste debe carecer de partes, aunica Aristóteles. Pero el infinito no existe fuera de lo cuantificable, por lo que se excluye de las sustancias y de los atributos, con lo que sólo queda como propiedad de algo. El infinito no es un ser en acto porque, si lo fuera, sería divisible en partes y cada una sería, a su vez, infinita, ya que la esencia de la parte corresponde a la esencia del Todo. Se trata de una propiedad del número, de la magnitud y del tiempo, y éstos tampoco son cosas en sí, por lo que el infinito no es un ser en acto, sino un concepto matemático.

En cuanto a la magnitud (el infinito como un atributo de la cantidad), Aristóteles niega la existencia de un cuerpo infinito, tanto compuesto como simple. No es posible como compuesto, ya que aquel cuerpo infinito terminaría por destruir a un cuerpo finito; entonces, es imposible que entre los compuestos exista un cuerpo infinito, pues ocuparía el lugar del Todo. A su vez, no hay un cuerpo infinito simple, ni como principio de las cosas, ni en un sentido absoluto: lo primero, porque nunca se ha observado un elemento infinito aparte de los finitos y, lo segundo, porque lo finito nunca puede llegar a ser lo infinito.<sup>14</sup> Además, ¿cómo explicar el movimiento de un cuerpo infinito, si unas partes se mueven hacia un lado y otras hacia otro?, ¿sería pesado o ligero? Como todo cuerpo sensible ocupa un lugar propio por naturaleza, es absurdo que un cuerpo sensible homogéneo fuese infinito, pues una de sus partes podría ocupar cualquier lugar y éste dejaría de ser propio de la parte; a su vez, tendrían que moverse las partes por todos los lugares.<sup>15</sup> Entonces, al aplicar el concepto de infinitud a la magnitud, ya sea por división o por adición, tenemos que nunca permanece por sí solo, sino que es relativo a la operación.

<sup>14</sup> Para Aristóteles, es absurdo que lo logre por el movimiento de los contrarios, como afirma Heráclito. Cf nuestro Apéndice.

<sup>15</sup> En este sentido, dice Aristóteles. Tales de Mileto y Anaxímenes identificaron la infinitud con el aire o el agua, y no con el fuego, como piensa Heráclito, o con la tierra (que son determinados). Aristóteles critica que Anaxágoras no aclare por qué la naturaleza del infinito le hace estar inmóvil y se contente con decir que está en sí mismo y que se apoya en sí mismo, pues esto podría implicar causas externas. (cf. el Apéndice)

En cuanto al tiempo, es algo que está siempre en generación y destrucción, finito pero siempre diferente. Según Mondolfo<sup>16</sup>, la eternidad para Aristóteles se reduce a dos propuestas: 1) absoluta trascendencia respecto al tiempo, de todo cambio y toda sucesión, 2) infinitud temporal del cosmos, la sucesión como infinita serie de momentos, movimientos y cambios. El Dios de Aristóteles, "substancia eterna e inmóvil —dice Mondolfo— separada de los seres sensibles":<sup>17</sup> (1) permanece en sí mismo ajeno a todo movimiento (2), porque actúa como causa final del mundo en virtud de su existencia y no que determine por medio de su acción: el movimiento sólo está en el mundo, aspira a su fin, está en una incesante relación extrínseca con el cosmos, primero como primer motor del mundo, por lo que el movimiento en éste nunca cesará, segundo porque en él se funda el orden y equilibrio del movimiento. Así, aunque (1) es independiente de (2), se demuestra por medio de él: si bien ambas eternidades no tienen límites temporales, temporalmente confrontan sus existencias. Es posible atribuir grandeza o extensión infinita a Dios, porque tiene un poder infinito y sería absurdo que aquella fuera finita.<sup>18</sup> No hay contradicción entre la naturaleza del motor y su acción inmóvil: la eternidad de su naturaleza se prolonga a través de la infinitud del tiempo. El cosmos es eterno, al igual que el ser y el devenir, por lo que Aristóteles no tiene que recurrir a mitos cosmogónicos y excluye toda concepción de nacimiento y desintegración, con lo que sigue a Parménides. Pero surge una pregunta: si (2) se fundamenta en (1), ¿se encuentra ya dado en algún lado? Es decir, ¿la completa serie de momentos está en algún lugar? Aristóteles no se formula esta pregunta.

Entonces, concluye Aristóteles, el único modo de realidad del infinito es en potencia: para la magnitud, lo será por adición o por reducción; para el tiempo, lo será sin fin pero por partes finitas (momentos) siempre movientes, nunca actual. Así, lo infinito será lo incompleto, porque lo completo tiene un fin (*telos*) y este fin es un límite; no habrá semejanza posible entre el *ápeiron* y el Todo, ya que el Todo y lo completo se corresponden: el infinito nunca podrá ser continente, sino contenido, ni mucho menos será principio de las cosas, en tanto se afirmara como una entidad independiente; si es causa de algo, lo será como materia y no como forma, y lo será de algo que se puede decir que es continuo y sensible. Se afirma un continuo, pero sólo cuando es dividida la cosa, por

<sup>16</sup> Mondolfo, *op. cit.*, pg. 89.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pg. 89.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pg. 91.



ejemplo una línea; porque la división no es actual no se puede dividir simultáneamente toda la cosa: la existencia de las partes, el continuo, tiene una existencia potencial hasta que esta operación es realizada.

En Aristóteles, el problema de la infinitud o de la finitud adquiere su sentido a partir de un mecanicismo que se funda en causas finales, es decir, el mundo sensible que nos rodea encuentra su razón en un mundo divino, sea como sea la relación entre ambos; de ahí la importancia del concepto de *telos*. Esta escisión de mundos lleva al problema de cómo concebir el principio y el final de algo, si es que los tiene, y cómo se debe concebir el tránsito en ese algo. No es gratuito que, en estas filosofías, se parta de la descripción del mundo sensible para justificar la necesidad del mundo divino, aun cuando este último se encuentre de manera inmanente en el mundo sensible, como en el caso de Demócrito. En la física aristotélica, a partir de nociones como “cuerpo”, “lugar” y “movimiento”, que implican la idea de causa final, concebir un cuerpo infinito se torna algo absurdo, porque ocuparía todo el lugar que existiera:

Todo cuerpo sensible está por naturaleza en algún lugar y hay un lugar propio para cada cuerpo, el mismo para el todo y para una parte suya, por ejemplo, el mismo para toda la tierra y para un terrón, para el fuego y una centella. (*Phys.* 3, 204a 30)

La argumentación aristotélica parte del lugar común o propio de cada cuerpo, lugar al que aspira y que define su *telos*. Si se concibiera como continente, no daría oportunidad de movimiento a las cosas contenidas, es más, las destruiría. Pero, de hecho, podemos dividir infinitamente el tiempo y las magnitudes —no el número, porque la unidad es indivisible—, por lo que se debe aceptar que hay, por lo menos, dos sentidos de infinitud: una infinitud potencial, no como realizable en algún momento, pues no tiene un *telos* o un fin el infinito, no tiene a dónde dirigirse conceptualmente y una infinitud actual, que sería divisible en partes y cada una de ellas, a su vez, sería infinita, porque la esencia de la parte corresponde a la esencia del Todo. Entonces, Aristóteles niega, del concepto de infinitud, la inmutabilidad y la indivisibilidad, para permitirle sólo la divisibilidad de partes y, con ello, afirmar el continuo.

## 1. 2 San Agustín y la finitud que vive la infinitud.

En San Agustín<sup>19</sup> se puede ver no sólo la distinción entre Dios y la creación y la identificación entre fe y ciencia,<sup>20</sup> sino, como parte de ellas, una diferencia entre tiempo interno y tiempo externo. Aunque para la discusión spinoziana el problema comenzaría en la separación creador y creación, vale la noción agustiniana de tiempo personal, así como la misma argumentación, pues ella llevó al desarrollo de los que posteriormente se llamaron “pruebas ontológicas de la existencia de Dios”. Para ello, San Agustín divide la realidad en dos: la realidad creada (mundo) y la realidad increada (Dios). Dios no produce las cosas porque le sobre Ser (por medio de la emanación neoplatónica),<sup>21</sup> sino que produce el mundo a partir de la nada, con lo que éste comienza de una manera “total”. El mundo tiene existencia porque participa del ser divino y San Agustín redefine las ideas platónicas como las Ideas divinas ejemplares, que se plasman en las cosas por una creación libre y voluntaria. El acto de creación es instantáneo, mientras que el acto de conservación de lo creado es continuo: entonces, la materia toma ahora el papel de receptáculo pasivo de las Ideas ejemplares; éstas son plasmadas para siempre, como en el caso de los minerales, o a la manera de semillas (*semina*), como en el caso de los seres vivos.

<sup>19</sup> San Agustín de Hipona (354-430) nace al norte de África y, después de seguir distintas escuelas filosóficas, maniqueísmo, escepticismo y platonismo, se convierte a la religión católica cuando conoce los discursos de Ambrosio y funda una especie de convento. Escribió *De Civitate Dei* (413-426) cuando los vándalos asediaron su ciudad episcopal (en 395 es nombrado Obispo de Hipona). Entre su vasta obra es posible destacar los siguientes libros: *Contra Academicos* (386), *De Immortalitate Animae* (387), *Confessiones* (387-401) y *De Trinitate* (400-416). Las *Confesiones* o *Reatratactiones*, está compuesta por 13 libros. “Confesión” significa, a la vez, declaración y alabanza; es confesión de alabanza y de fe. El punto culminante es la conversión en dos momentos: conversión de la inteligencia y conversión de la voluntad, a lo que dedica los primeros nueve libros; los últimos cuatro, tratan dos temas: conflictos de la vida humana en el mundo, y un comentario al comienzo del Génesis bíblico.

<sup>20</sup> “*Intellige ut credas; crede ut intelligas*” San Agustín, *Sermo* 43, c. 7, n. 9; *PL*, 38, 258. Hirschberger, *op. cit.*, pp. 271-ss. Según Hirschberger, el pensamiento de la Edad Media, antes que por su situación cronológica, se caracteriza por el siguiente lema agustiniano: “Entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender”. Este lema implica una unidad y mutua exigencia entre fe y ciencia, donde no basta con el apoyo en las Sagradas Escrituras, como considera la teología, sino que la razón servirá como guía: la síntesis de fe y de saber tiene como fundamento la realidad de una unidad ideológica y esto vale tanto para la tradición cristiana como para las tradiciones judía y árabe. Para mi tesis, la importancia de este período radica en la distinción del infinito en Dios y de lo finito en el hombre, a partir de identificar lo finito con lo incompleto.

<sup>21</sup> San Agustín dice en las *Confesiones* (núm. 44) que “Dios está en todas las cosas, y éstas están en Dios, por lo que Dios no está contenido ni se agota en todo [lo lleno] el cielo y la Tierra.” (*Conf.* I, 2 y I, 3) Más adelante continúa (*Conf.* VII, 20): “[...] cuando me he apercibido de tus perfecciones invisibles, hechas inteligibles a través de lo que ha sido creado y he comprendido con mis rechazos lo que las tinieblas de mi alma no permitían contemplar, estaba seguro de que existes y de que eres infinito, sin que estés, sin embargo, derramado por lugares finitos o infinitos [...]. de que eres siempre idéntico a ti mismo, sin llegar a ser en parte alguna, ni por ningún movimiento o de otra manera; de que los demás seres proceden todos de ti, por esta única y decisiva razón: que son”.

Buscar a Dios es buscar la vida bienaventurada, concluye san Agustín,<sup>22</sup> porque encuentra a Dios en su búsqueda interna, que ha distinguido el mero recuerdo y aquellas ideas que se dan en Dios. La verdad es el punto de partida del pensamiento de san Agustín<sup>23</sup> y no verdades trascendentales, sino de hechos de inmediata evidencia, de los datos de la conciencia,<sup>24</sup> para luego sostener verdades absolutas en contra de verdades consensuadas: la verdad será eterna y necesaria, a la manera de la matemática,<sup>25</sup> en contraste con la verdad sensual que no sabemos si mañana será cierta.<sup>26</sup> Agustín sigue la verdad lógica como la define Aristóteles —en tanto una cualidad del juicio que opone su esencia, conforme a la efectiva realidad del objeto, por la congruencia de nuestros enunciados— pero la subordina al fundamento de la verdad, las ideas y razones eternas en el espíritu de Dios. Así, la verdad

<sup>22</sup> *Ibid.* X, 20:29. Aquí dice San Agustín que Dios no está en la memoria a la manera de una imagen, por que no es un cuerpo; ni a la manera de un número, porque es algo que se busca constantemente y no que se deje de buscar una vez encontrado; ni a la manera de la elocuencia o de alguna destreza, porque no es algo aprehendido por medio de los sentidos corporales; ni a la manera de la alegría, porque no siempre algo que me dio alegría, me parecerá más tarde alegre, puesto que varía según mi espíritu. Según San Agustín, prueba de que está en la memoria, es que todos reconocen la vida feliz cuando la oyen, aunque unos la ponen en un objeto y otros en otro. La vida feliz es gozar para Dios, gozar de Dios y gozar por Dios; tener un gozo del cual Dios sea el término (*ad te*), la fuente (*de te*) y el móvil (*propter te*). El gozo nacido de la verdad, y no de otro objeto, es la vida feliz.

<sup>23</sup> *Ibid.* X, 23: 33. "He conocido a muchas personas que querían engañar, pero a nadie que quisiese ser engañado." Se conoce a Dios cuando se le consulta y, luego, "queda" Dios en la memoria; decimos "queda" porque Dios siempre ha estado ahí.

<sup>24</sup> *Ibid.* X, 26:37. Para San Agustín, la memoria es el receptáculo de la experiencia pasada y la condición de la experiencia futura, receptáculo del orden espiritual y de Dios; por medio de ella, es posible la conciencia.

<sup>25</sup> Ahora bien, ¿cómo se aprenden las nociones intelectuales? Contesta San Agustín que "[...] reunir, de alguna manera, por la reflexión, los elementos que la memoria contenía en estado disperso y desordenado y procurar, con la atención, irlos colocando como a la mano en esa misma memoria, donde antes, disgregados y abandonados, se escondían, a fin de que en lo sucesivo se presenten fácilmente a la intención del espíritu que les resulta familiar". (*Ibid.* X, 11: 18) Pero, lo que viene a la memoria de las nociones intelectuales, así como de las innumerables razones y leyes de los números y de las medidas, es una imagen de ellos, no la cosa en sí; por ejemplo, es distinta una línea en el alma y otra línea en una cosa física o un número y su sonido en latín o en griego. Por lo pronto, en primer lugar, hay una distinción entre el número sensible y el número inteligible, distinción aplicable a estas nociones intelectuales; en segundo lugar, el espíritu no es lo mismo que la memoria y, lo que afecta al espíritu, es la imagen de la imagen cuando se trata de recordar. La memoria conserva aquello que nos ha impresionado, aunque tal cosa ya no está presente (el olvido nunca es total, pues prueba de ello, es poder buscar algo olvidado para volver a recordar).

<sup>26</sup> Para San Agustín —*Ibid.* X, 7: 11 y X, 8: 12-15, donde trata la memoria y su contenido—, el cuerpo es animado por el alma, por lo que en él no hay divinidad alguna, pero la misma alma es animada por Dios, quien le da la vida. Porque Dios "fabricó" al hombre, éste conserva una unidad espiritual en las distintas funciones que el cuerpo (vista, oído, etc.) desempeña por el alma. San Agustín dice desconocer las causas por las cuales tenemos percepciones, le basta decir que se mantienen intactas a como fueron percibidas por el cuerpo: la presencia de una cosa frente a los sentidos, imprime una imagen en el espíritu. Podemos recurrir a las imágenes y recrear el mundo exterior: el interés de San Agustín es hacer un recorrido al fondo del alma y encontrar ahí a Dios. La memoria no sólo contiene imágenes (percepciones por los sentidos), sino también la reunión de las nociones intelectuales (*cogitari*: recordar, en un sentido reflexivo, significa "se piensa"); éstas son cosas innatas que estaban en el alma y su estudio las saca a la memoria, por lo que su recuerdo es inmediato, a diferencia de lo que ocurre con las imágenes.

coincide con las *rationes, ideae, species aeternae*, que constituyen los auténticos ser y esencia de la verdad, que es Dios mismo. No se trata de la conformidad del juicio con la cosa, sino que la verdad es el ser verdadero, a la manera platónica, los modelos o tipos en la mente de Dios.

San Agustín sigue las definiciones aristotélicas de infinitud y, al hacer la escisión entre dos realidades, pone en el hombre una parte de Dios, aunque sea sólo para que el alma regrese a su creador. Así, lo finito es ajeno a lo infinito, no lo constituye e invariablemente está subordinado a éste, en tanto que el mismo lo reclama como su pertenencia. La infinitud será, con san Agustín, aquello que no puede medirse con lo finito, aquello que condiciona la existencia de lo finito y que muy bien puede “vivir sin él”: Dios es infinito y crea lo finito como lo determinado (pues tiene un *telos*) y existe sólo como “siempre presente” o eterno. Agustín sostiene que Dios es infinito o, mejor, infinitamente perfecto y eterno; le conviene la unidad y la unicidad, en fin, que Dios es el ser; todo ser fuera de Dios es imagen y traslado de los modelos ejemplares que existen en su mente. Pero es incomprensible para nuestro limitado entendimiento y sólo podemos aplicarle nuestros conceptos de un modo analógico:

Debemos, en cuanto nos sea posible, representarnos a Dios como bueno sin la categoría de la cualidad, grande sin la categoría de la cantidad, creador sin necesidad, colocado por encima de todo sin situación alguna local, abarcándolo todo sin abarcar, omnipresente sin ubicación, eterno sin tiempo, creador de las cosas mudables sin mutación de sí, libre de toda afección y pasión.<sup>27</sup>

La idea platónica de bien en sí la identifica Agustín con Dios y ella será la fuente inagotable de nuevos modos de imitación, modos que llamamos seres y tiempo, aunque nuestra razón los reduzca a la categoría de lo que “es”. Entonces, detrás de lo imperfecto está lo perfecto, de lo relativo lo absoluto y, de lo humano, lo divino. Según algunos comentaristas,<sup>28</sup> este camino a Dios hace inadecuada la conocida expresión de “prueba ontológica de Dios”,<sup>29</sup> pues sigue el ascenso a lo inteligible de los neoplatónicos: Dios no

<sup>27</sup> San Agustín, *De Trinitate* (núm. 45, v. 1, 2).

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 298-9.

<sup>29</sup> Anselmo de Canterbury (1033-1109), seguidor de San Agustín, ya presenta una prueba de la existencia de Dios. En su búsqueda por iluminar los enunciados de la fe, en sus contenidos y nexos interiores, de una manera lógica y sistemática, afirma un ser que tiene necesariamente todas las perfecciones desde la eternidad: a partir de la idea que tiene de ese ser, deduce que debe existir, porque los conceptos no reciben su justificación de la experiencia sensible: el ser perfectísimo no tiene principio ni fin, ni partes, es el todo del ser y el todo del pensar. Este autor considera un lazo, y no un salto, entre epistemología y ontología. Parte de que lo imperfecto supone lo perfecto, y si lo imperfecto es real, lo perfecto deberá ser la realidad.

se deduce por vía de un racionalismo causal, sino que es aprendido en las mismas verdades y en los bienes particulares. Las criaturas tienden al no-ser, pero poseen cierta forma que refleja a Dios, una forma que no decae ni perece; la realidad positiva de las criaturas revela la bondad de Dios y, así, el orden y la unidad de la naturaleza reclaman la unidad divina.

Es la eternidad la que permite el fluir del tiempo, ya que hay una diferencia cuantitativa entre creador y creación:

[...] un tiempo largo, si no estuviera hecho de múltiples movimientos que pasan y no se pueden extender simultáneamente, no sería largo, y que en lo eterno, por el contrario, nada pasa, sino que todo está presente todo entero, mientras que ningún tiempo está presente todo entero, y [...] todo pasado viene empujado por un futuro, y que todo futuro viene detrás de un pasado, y que todo pasado y futuro son creados y fluyen por aquello que siempre está presente.<sup>30</sup>

En tanto que Dios es el creador del tiempo y del espacio, no hay por qué preguntar por un tiempo o un lugar anterior a la misma creación. La relación entre eternidad y tiempo no es una de anterioridad, sino de trascendencia: la eternidad es condición de existencia del tiempo, de una sucesión de momentos que se agolpan en un pasado y actualizan efímeramente un futuro, un tiempo que nunca puede ser actual en su totalidad. No hay tiempos *coeternos* a Dios,<sup>31</sup> pues sólo Dios es permanente por su eternidad y, si hubieran tiempos coeternos, éstos serían permanentes; pero la razón del tiempo es que dejará de ser (será pasado), por lo que el tiempo es lo que mide el alma. En este sentido, ya no es el tiempo aristotélico o común a todas las cosas, sino un tiempo personal, aquel que llama Xirau el “análisis del tiempo vivido”; dice Xirau que:

Dios, en su eternidad, sabe qué es el tiempo y lo que en el tiempo se “ejecuta”: quienes ignoran el sentido del tiempo son los hombres. [...] Lo que ignoramos es un conocimiento claro del *porqué* de la creación; nuestra ciencia, comparada con la ciencia divina, “es ignorancia”.<sup>32</sup>

La reflexión sobre el tiempo implica paradojas, en tanto que nuestra inteligencia no comprende cómo se dan pasado, presente y futuro: uno ya no es (pasado), otro es pero dejará de serlo muy pronto (presente) y el último todavía no es (futuro). ¿Cuando deja de ser presente el presente? San Agustín las plantea estas paradojas en forma de preguntas: aun sabiendo que no podemos medir el tiempo con algún instrumento, sabemos que hay

<sup>30</sup> San Agustín, *op. cit.*, XI, 11: 13, Oposición entre eternidad y tiempo.

<sup>31</sup> *Ibid.*, XI, 14: 17.

tiempos más largos o más cortos que otros; si medimos el tiempo externo por meses, días, horas, etc., nunca podremos decir que, en verdad, está presente el tiempo mismo. Esto es:

Si se concibe un elemento de tiempo que no pueda dividirse ya en partes de instantes, por pequeñísimas que sean, esto es lo único que puede llamarse presente. Sin embargo, tan rápidamente vuela del futuro al pasado, que no tiene la menor extensión de duración; porque si se extiende, se divide en pasado y futuro, que el presente no tiene espacio alguno.<sup>33</sup>

¿Qué significa que el tiempo no tenga espacio? Debemos entender a San Agustín en el contexto aristotélico: por espacio de tiempo se comprenderá el intervalo o el instante que Aristóteles concebía como unidad discreta que constituye a un tiempo determinado. Las paradojas de Zenón, desde la perspectiva agustiniana, no son resueltas por el aristotelismo, ya que un instante no tendría realidad fuera del presente, es decir, no podemos hablar de instantes pasados ni de instantes futuros, ya que un instante no tendría realidad fuera del presente; es decir, no podemos hablar de instantes pasados ni de instantes futuros, con lo que la misma noción de “instante” carece de realidad; en breve, el tiempo no tiene espacio.<sup>34</sup> Entonces, para San Agustín, ¿qué es el presente y dónde están pasado y futuro si sólo lo presente tiene realidad? En Dios, contesta San Agustín: pasado, presente y futuro se concatenan por sus causas o signos, por lo que, por medio del tiempo personal o interno, se puede discernir lo que sucedió y lo que sucederá —con ello permite san Agustín la labor del profeta. Entonces, más bien hay tres tiempos:<sup>35</sup> presente del pasado, presente del presente y presente del futuro; éstos están en el alma, el primero como la memoria, el segundo como la visión inmediata de algo y el tercero como la expectación. El tiempo no es el producto del movimiento, dice san Agustín en contra de Aristóteles, sino que el tiempo permite el movimiento.<sup>36</sup>

San Agustín afirma la creación *ex nihilo*, pues considera que la materia no puede ser eterna, el tiempo y el espacio se dan sólo con la creación y, así, no hay un “cuándo”<sup>37</sup> de la creación: la eternidad divina, como un siempre presente, ubica a Dios fuera del tiempo; la eternidad no conoce cambios, mientras que el tiempo es esencialmente cambio. *El tiempo*

<sup>32</sup> *Ibid* XI, IV. Xirau, Ramón: *El Tiempo Vivido*, núm. 58, pp. 14-5. Esta “vivencia” la enmarcaría San Agustín, en su *Ciudad de Dios*, en la historia del hombre desde la creación hasta el fin del mundo.

<sup>33</sup> San Agustín, *op. cit.*, XI, 15: 20.

<sup>34</sup> *Cfr. Ap 3.*

<sup>35</sup> San Agustín, *op. cit.*, XI, 20: 26.

<sup>36</sup> *Ibid.*, XI, 24: 31. *Cfr. apartado anterior.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, XI, 12: 14.

totalidad de las razones o “requisitos” de la cosa. Pero, como se verá en el segundo apartado del siguiente capítulo, la geometría no es el único principio del método spinoziano, con lo que, en la *Ética*, no es radical la depreciación del número.

Spinoza, a partir de los mismos conceptos cusanos de complicación y explicación —por medio del concepto de “expresión”— sostiene la infinitud de los modos finitos, en tanto que por infinitud se entiende “sin límites sólo por su causa”, es decir, porque su causa eficiente y formal es Dios en última estancia, la esencia de un modo finito no implica la existencia y excluye el concepto de eternidad. Los modos finitos son concebibles sin contradicción como no existentes, pueden comenzar y dejar de ser; su existencia es compatible con la finitud y, por ello, con la divisibilidad, a la vez que sólo pueden pensarse bajo el concepto de duración. En breve, como son producidos por Dios, se dirán “infinitos” por su causa: cuando el poder de Dios se explica por la esencia singular de un modo, se afirma, produce y conserva la existencia de tal modo sin la menor restricción interna; pero, como su esencia no implica necesariamente la existencia, el modo finito no expresa necesariamente la afirmación absoluta: no implica la infinitud a la manera de los modos llamados infinitos, sino que permite solamente la afirmación parcial. Con ello, la infinitud de la fuerza interna o afirmación parcial que constituye a los modos finitos se convierte en una simple tendencia indefinida a existir y a perseverar en su ser (*conatus*, *Eth* III, P7 y P8). Si la existencia o la duración del modo puede, sin contradicción, ser limitada o dividida, los límites que reciba (sin ser excluidos por la naturaleza del modo) son como accidentes extraños a ella, contingentes y causados por las cosas.<sup>94</sup>

Aquello que vale para la duración de las cosas en San Agustín, para Spinoza valdrá también para la grandeza de los cuerpos, a la manera de Cusa. La grandeza aparece como una cantidad infinitamente divisible al no concebirse substancialmente, sino abstracta y superficialmente como una propiedad común a todos los modos de la extensión. La división es extrínseca pues adviene, como accidentalmente, de fuera, como lo relacionable por medio de la proporción en Cusa: la división al infinito del espacio y del tiempo en Spinoza

<sup>94</sup> El modo finito no es aquí concebido como no pudiendo tener límites, porque bien los puede tener: sólo se dice que es concebido como no teniendo algo que implique que debiera tener límites: el modo finito, en Spinoza, no excluye radicalmente el tiempo, sino sólo un tiempo finito o determinado y debe decirse que implica un tiempo indefinido. Entonces, todo modo finito tiene dos perspectivas, una interna que nos muestra a Dios como causa eficiente y formal del modo; y otra externa, que nos muestra que el modo es determinado por otros a existir o a dejar de existir. Por la primera, el modo es indefinido pero, por la segunda, el mismo modo es finito y divisible y, así, se resuelve la aparente contradicción en la terminología spinoziana.

es determinable *ad libitum*, cuando se trata de un concepto abstracto forjado por la imaginación a partir de la limitación accidental de la fuerza interna, en sí indivisa, que promueve y sostiene la existencia del modo.<sup>95</sup> Entonces, la división modal tiene un fundamento real bajo la infinitud de la esencia que hace posible esta limitación; al contrario, la división no tiene fundamento en la substancia, sino que la excluye radicalmente.

El rechazo de la estructura jerárquica del Universo y, en particular, la negación de la baja y despreciable posición asignada a la Tierra por San Agustín y la cosmología tradicional, es posible en Cusa porque la corrupción que acaece sobre la Tierra no es una destrucción real o pérdida total y absoluta de existencia, sino sólo la pérdida de una forma particular de existencia.<sup>96</sup> Spinoza retomará esta característica para el mundo modal, a partir de la misma expresión, con lo que todo modo será, en sí mismo, igual de perfecto, mientras que la destrucción es sólo relativa, ya que la duración se mantiene la misma en el mundo modal: sólo cambian las formas, este o aquel modo particular, nunca la Naturaleza misma. Según Gueroult,<sup>97</sup> decir que la infinita divisibilidad de todo modo implica la indivisibilidad de la substancia, es decir que esta substancia está, en cuanto a su naturaleza, toda entera en cada modo: lo indivisible por naturaleza no puede estar más que todo entero ahí donde esté, paralelamente en la parte y en el todo, en cada modo como en la totalidad de ellos, en cada parte de un modo y en cada parte de la parte de tal modo, etc., al infinito.

La substancia, para el filósofo holandés, se halla de dos maneras diferentes:

- 1) *Por el atributo que define su esencia.* Por ejemplo, la extensión que constituye la esencia de la substancia corporal, está toda entera en todos los cuerpos como en cada uno de ellos, en tanto que es la propiedad común por la cual son idénticos entre ellos e idénticos a la substancia. Es decir, la naturaleza de la extensión resta toda entera hasta en la menor de sus partes, y está necesariamente presente, con la indivisibilidad que le es propia, en cada parte de los cuerpos.

<sup>95</sup> *Cfr. Te I.2.*

<sup>96</sup> Koyré dice (*Ibid.*, pg. 26) que es la "Disolución o resolución de un ser en sus elementos constituyentes y su reunificación en otra cosa, proceso que tiene lugar —y que probablemente tenga lugar— en todo el Universo, siquiera sea porque la estructura ontológica del mundo es fundamentalmente la misma en todas partes. Realmente expresa en todas partes y del mismo modo temporal, es decir, mutable y cambiante, la perfección inmutable y eterna del creador."

<sup>97</sup> Gueroult, *op. cit.*, pg. 512.



- 2) *Por la substancia que define esta esencia.* Por ejemplo, la substancia, que es en cada modo la causa indivisible por la cual son, se encontrará toda entera, en cuanto a su naturaleza, al fondo de cada uno de los modos; por ello, la idea de esta substancia es paralelamente implicada en la idea del todo y en la idea de la parte.

La indivisibilidad, continúa Gueroult, es infinita porque nunca se encontrará separación real en los modos, que sería separación de otros modos o de la substancia infinita que le es inmanente. En cada modo o parte, por pequeño que sea, se encuentra en su integridad el mismo infinito indivisible que hace para él una divisibilidad infinita en acto. Es más, esta divisibilidad infinita está, con el infinito indivisible que la sostiene, circunscrita en la esfera de cada uno de los modos; hay, por tanto, infinitos infinitamente divisibles diferentes, así como hay modos diferentes. El infinito modal (más o menos grande) es el infinito en sí invariable de la substancia, pero apercebido como comprendido al interior de los límites de un modo, límites restringidos; esto es, modalmente no hay infinitud externa a los modos para Spinoza.

Estas conclusiones valen para todos los atributos y sus modos, por lo que valen para el pensamiento: la idea de la substancia y de sus modos, está paralelamente toda entera en el entendimiento infinito y en cada una de las partes de este entendimiento, es decir, en cada alma, así como en la extensión estaba en la "forma de todo el universo" y en cada una de sus partes. Con ello, porque para Spinoza el alma es una afección substancial a través del pensamiento divino, ella puede conocer su infinitud interna y, a partir de esto, puede conocer el infinito de otras cosas de la misma manera en que Dios lo hace (si no todas, por lo menos aquellas cosas finitas cuyas naturalezas no impiden deducir de sí a Dios): éste es el conocer "adecuado" para Spinoza (Cf. II.2.). La doctrina de la indivisibilidad de la substancia y de la divisibilidad infinita de sus modos, es fundamental para la teoría spinoziana del conocimiento.

Pero, si no hay proporción alguna entre lo finito y lo infinito, ¿acaso el hombre es un infinito que puede afirmar que existen distintos infinitos en la Naturaleza? ¿Para Spinoza existe la diferencia entre infinito potencial e infinito actual, donde el hombre sería uno en potencia que puede comprender otros en acto? El principal problema que Spinoza ve en la distinción entre acto y potencia de Aristóteles consiste en que el concepto de infinitud

potencial ya no encaja con las exigencias del principio metafísico spinoziano, por lo que la infinitud se excluye del seno mismo del ser.<sup>98</sup> Aristóteles afirma que lo individual implica un *telos*, con lo que excluye la infinitud del primer motor, pues éste es el principio al cual tiende todo lo existente como a su fin y por lo que se define lo existente. Spinoza critica que se excluya la infinitud absoluta del principio metafísico, inmutable e indivisible, porque niega causas finales y se queda sólo con causas eficientes y formales, con lo que Dios ya no es un primer motor. La distinción spinoziana entre entendimiento e imaginación resuelve el problema de afirmar la infinitud del cuerpo existente en acto y la infinitud del atributo extensión o corpóreo. Así, no es ya un error que lo corpóreo sea un principio metafísico infinito, pues no es separable de las cosas sensibles, sólo hay que distinguir si se concibe como indivisible e inmutable (entendimiento) o como divisible *ad infinitum* (imaginación), porque el infinito modal es producto de la existencia concreta de un modo que está en constante interacción con otros modos, interacción que produce la misma división.

Ahora bien, el infinito potencial describe cercanamente lo que sucede en el mundo cambiante, diría Spinoza: es posible la adición o la reducción de la magnitud y del tiempo, pero sólo si es relativa a un proceso. Es en la relatividad del proceso donde radicaría el error de Aristóteles: si mantiene el *telos* como condición de lo individual, sólo un determinado proceso conceptual y no un proceso real, llevado a cabo por una operación, podrá dar cuenta del continuo. Spinoza, más bien, afirmará la infinitud actual y divisible en el mundo de lo moviente, pues supedita el continuo a una forma de existencia o devenir bajo la naturaleza naturada. De esta manera, Spinoza afirma que, de hecho, hay cuerpos infinitos, unos más grandes que otros, hasta el grado de haber uno que es el límite, que llama la "forma de todo el universo" (*Facies Totius Universi*).

Spinoza retomará la tradición agustiniana que afirma un tiempo interior, en contra de un tiempo exterior, porque si no se acepta la duración de la misma existencia como un dato de la conciencia, ¿en qué medida se podrá sostener que siquiera existimos, que somos

<sup>98</sup> Cfr. *Te 1, 1*. Para Spinoza, en el tiempo se da un infinito en acto, lo eterno, y un infinito modal, sólo que este último no es entendido como duración, es potencial y no actual, porque los momentos o instantes funcionan como un continuo discreto, de hecho separable. En cuanto al número, hay un acuerdo entre Aristóteles y Spinoza sobre su finitud pero, para el primero, se comprende desde la negación del infinito en acto, la cual debería tener un número infinito de partes, lo que es absurdo en virtud de su finitud (*Phys.* 3, 5, 204b 7), mientras que, en Spinoza, se comprende desde la afirmación del infinito en acto, que no es abarcable por medio de número alguno, pues este último es finito. En este sentido, Aristóteles substituye lo contiguo por lo continuo (*Phys.* 4, 11, 219a-219b).

seres que devenimos? Pero Spinoza irá más lejos: el concepto de *conatus*, como perseverancia de una esencia en la existencia, sólo es posible si aceptamos que mientras existimos no tenemos límites, pues si los tenemos dejamos inmediatamente de existir. San Agustín afirma la inmutabilidad e indivisibilidad del infinito, por lo que se trata del infinito absoluto, pero en el tiempo: como eternidad será siempre presente, mientras que como tiempo personal estará compuesto de partes *sólo* después de haber sido presente, nunca mientras lo es. Spinoza retomará esta diferencia en dos aspectos de la duración (de los modos) a partir del concepto de eternidad (de la substancia):

[...] por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la substancia se explica por la fruición infinita de existir o, forzando el latín, de ser. (*Ep XII, 55*/pg. 131)

Esta definición de eternidad es mencionada al principio del primer libro de la *Ética* de la siguiente manera:

Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de una cosa eterna. Explicación: En efecto, tal existencia se concibe como una verdad eterna, como si se tratase de la esencia de la cosa, y por eso no puede explicarse por la duración o el tiempo, aunque se piense la duración como careciendo de principio y fin. (*Eth I, D8*)

En cuanto al doble aspecto de la duración, Spinoza sostiene que:

Por "existencia" no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad, pues hablo de la naturaleza misma de la existencia que se atribuye a las cosas singulares, porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos (ver *Eth I, P16*). Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. (*Eth II, P45, escolio*)

Esto es: 1) una duración vivida y 2) una duración compelida.

- 1) Si se considera el modo bajo la interioridad de la causa inmanente, la duración de su existencia aparece infinita e indivisible. Participante de la eternidad del acto por el cual Dios se produce a sí mismo y a toda cosa, su duración se revela, porque es tomada bajo la interioridad de aquello que la posee y la constituye, como una tendencia (*conatus*) indefinida e indivisible. Se trata de aquello que experimentamos en la duración vivida.

En Spinoza<sup>99</sup> es la imaginación y no el entendimiento la que sustituye lo continuo por lo discontinuo, la que fragmenta la duración; el entendimiento experimenta el continuo y la duración por la idea intuitiva que tiene del proceso de toda cosa, a partir de la substancia eterna, infinita e indivisible.

- 2) Si se considera el modo, ya no por la causa interna, sino por medio de su esencia, que implica la potencia infinita e indivisible por la cual el modo puede ser promovido a la existencia, esto no implica con ello que esta potencia le haga necesariamente existir y su duración parece finita y divisible; por lo tanto, como su existencia futura no se puede concluir de su existencia presente, esta existencia, hecha abstracción de la cadena infinita de causas finitas que la impuso necesariamente a tal lugar en el universo, aparece en sí como contingente, es decir, como pudiendo arbitrariamente ser o no ser, ser aquí tanto como allá.

La contingencia surge en relación a la esencia del modo, pues el modo no es determinado a existir por su esencia, sino por las cosas exteriores: solamente el contexto universal, el orden común de la Naturaleza, es lo que hace necesaria la existencia del modo en un determinado punto de la serie. Por ello, dice Spinoza que:

[...] si, como sucede las más de las veces, consideramos únicamente la esencia de los modos y no el orden de la naturaleza, podemos determinar a voluntad su existencia y su duración, sin destruir en absoluto el concepto que de ellos tenemos, así como concebimos mayores y menores y dividirlos en partes. (Ep XII, 55/pp. 131)<sup>100</sup>

Spinoza, a partir de un argumento que apela a la intensidad y cualidad de la producción divina, en el mismo sentido del cusano, afirma la producción infinita de Dios:

<sup>99</sup> Al contrario que en Bergson; *cfr.* Gueroult, *op. cit.*, pg. 504.

<sup>100</sup> Cuando Spinoza niega la existencia de causas finales, sabe que afirma una existencia indefinida de lo existente. Spinoza niega la tesis de un Dios creador distinto a su creación, entre otras razones, porque la trascendencia obliga a buscar propiedades divinas por medio de la analogía, la eminencia y la participación, categorías que excluyen, de manera inmediata, la infinitud de las creaciones. De ahí que el filósofo holandés niegue la concepción cristiana de un Dios con una voluntad absoluta, onnipotente en el sentido de poder hacer lo que le plazca. Esto es posible porque niega la definición agustiniana de creación o criatura como aquello que, surgido de la nada, sigue un plan divino definido; negada la concepción de "plan divino", se deja a las cosas ser lo que son, diría Spinoza. Por ejemplo, en lugar de pensar por qué el hombre abandonó a Dios al probar el fruto prohibido —tradición adanista que siguió san Agustín— Spinoza se preguntará por qué el hombre, en ocasiones, se acerca a Dios. El problema de la reformulación de la pregunta tiene un alcance ético: aunque el hombre vive en Dios y es parte de él, diría Spinoza, no lo constituye (como sucede para algunos panteístas) y muy bien puede vivir a su antojo y propio interés, como de hecho hace.

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). (*Eth I, P16*)

Así como en Cusa, para Spinoza la infinitud sólo es aprehensible por el entendimiento o intelecto, y el entendimiento infinito es un modo mediato infinito que se sigue de la sola naturaleza del atributo pensamiento, con lo que aprehende todas las cosas, en todos los atributos, que Dios produce. Al ser causa de sí mismo, absolutamente infinito y eterno, Dios no puede producir y crear más que una infinidad de cosas en una infinidad de maneras, cada una de las cuales es en virtud de su causa (Dios) infinita e indivisible.

Spinoza afirmará que la materia está animada no en un sentido espiritualista, con “fuerzas ocultas”, sino en el sentido que da Bruno a la animación de la naturaleza:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa. (*Eth II, P13*)

[La unión alma y cuerpo] [...] nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo. Pues lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados. (*Eth II, P13, escolio*)

Para Spinoza toda cosa existente, fuera del entendimiento, es una substancia o un modo (*Eth I, P15*), con lo que afirma un panteísmo al unir esta proposición a la proposición 16 del primer libro de la *Ética*; es decir, en cuanto que todo lo existente no es sino una expresión de la esencia divina a través de alguno de sus atributos, todo lo que hay está animado y, en cuanto que es extenso, será divisible *ad infinitum*, mientras que si es pensante será reflexionable o desdoblable *ad infinitum*, ya que en Dios están actualmente constituidas por una infinidad de partes, subsumidas en cada modo por medio de su *conatus*. De hecho, Spinoza afirma que todo está animado en la naturaleza porque todo es un modo, sólo que unos comprenden a otros, en la extensión, los más grandes a los más pequeños.<sup>101</sup> Esto es posible porque todo modo, en el sistema spinoziano, complica la potencia divina de existir y de actuar, así como las potencia divina de pensar y conocer, en el mismo sentido que en Bruno.

Para Spinoza, en la extensión hay un modo máximo que comprende a todos los modos llamados “finitos” y que, por su naturaleza, es la Forma Total del Universo. Este modo lo toma de la teoría de los torbellinos cartesianos.

<sup>101</sup> Cfr. *Te II, I*.

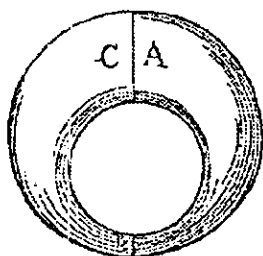


figura 3

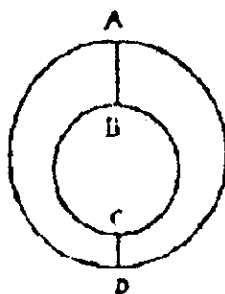


figura 4

Spinoza expone la teoría cartesiana de los torbellinos, para explicar el movimiento en lo extenso, en la proposición 9 de sus *Principios de la Filosofía Cartesiana* (PPC II, P9, 198-9), a partir de la figura 3, de la siguiente manera: “Si el canal circular ABC está lleno de agua y es en A cuatro veces más ancho que en B, en el momento en que el agua (u otro cuerpo fluido) que está en A, comienza a moverse hacia B, el agua que está en B, se removerá a una velocidad cuatro veces mayor.” El procedimiento es igual al cartesiano y mantiene que la materia se mueve en torbellinos compuestos de “estrechos”, con lo que Spinoza dice que la misma cantidad de materia debe moverse en un tiempo igual a través de espacios desiguales, comprendidos entre un máximo y un mínimo.

Spinoza, en su ejemplo de la Epístola XII (figura 4),<sup>102</sup> reinterpreta la teoría del torbellino cartesiano desde su filosofía, con la necesidad de dividirse *ad infinitum* que se impone a la materia para salir de ese estrechamiento y que compone la estrechez de lugar por medio de una velocidad más grande de sus partes más pequeñas. Con respecto a la figura 4, dice Spinoza que es evidente que la suma de las desigualdades de las distancias comprendidas entre el máximo AB y el mínimo CD, o la suma de las variaciones de los espacios entre AD y BC, es un infinito. Este infinito no resulta de la excesiva magnitud (*nimia magnitudo*) del espacio interpuesto entre ellos; por que si consideramos la porción más pequeña comprendida (círculo BC), la suma de las desigualdades de las distancias de BC a AD sobrepasará todo número; tampoco resultará que (como ocurriría con una hipérbola) las variaciones de la distancia no estén comprendidas entre un *maximum* y un *minimum*, porque está el máximo AB y el mínimo CD que nosotros mismos determinamos.

<sup>102</sup>Sigo en la exposición de este ejemplo a Guicroult, *op. cit.*, pp. 519-24.

Es infinito, porque la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos no admite un número determinado de desigualdades de distancia, ya que cada desigualdad exigiría el número más grande que pudiéramos concebir o conceir; es un absurdo tener infinitos más grandes que otros con el mismo número infinito.<sup>103</sup> Si estos infinitos son “indefinidos”, es sólo porque el número no los puede igualar o “definir” y no porque los infinitos estén privados de una verdadera infinitud: “indefinido” se referiría, en este caso, a la impotencia de la imaginación y nunca a la potencia del entendimiento. Entonces, si recordamos lo que sucede en el torbellino cartesiano, Spinoza dirá que entre el máximo y el mínimo, la suma de las desigualdades, es decir, la suma de desigualdades o diferencias tanto de volumen de la materia como de su velocidad, esto es, la suma de las pequeñas partes de extensión restadas, como la suma de pequeños grados de velocidad acumulados, es un infinito inexpressable por el número; en breve, para Spinoza un infinito no se concluye de la suma de sus partes o de la multitud de ellas. Tscrinhaus, corresponsal de Spinoza, le objeta (*Ep* LXXX, 331) que aún, si el número más grande no puede enumerar distintos infinitos, no se ve cómo un infinito supera todo número a partir de la multitud de sus partes. Pero Spinoza argumenta que no se concluye porque un infinito no se demuestra por su multitud, pues, si así fuera:

[...] no podríamos concebir una multitud mayor de partes, sino que su multitud debería ser mayor que cualquier otra dada, lo cual es falso. En efecto, en todo el espacio, comprendido entre dos círculos que tienen centros distintos, concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en su mitad, y, no obstante, el número de partes, tanto de la mitad como de todo el espacio, es superior a cualquier número asignable. (*Ep* LXXXI, 332)

La contradicción resulta de que pensemos que el infinito es el resultado de una infinita multitud de sus partes, pues si se definiera por ella, la mitad del espacio exige el mayor número, a la vez que todo el espacio; pero, como esto es un absurdo, Spinoza puede afirmar que la mitad, la cuarta, o la décima parte del espacio son cada uno infinitos; aquí, parte y número se corresponden: ambos son finitos. Descartes sostuvo que si bien el infinito

<sup>103</sup> El argumento spinoziano es como sigue: 1) supongamos que tenemos un número infinito, el número  $\infty$ , no importa cómo es que llegamos a él; 2) este número  $\infty$  será el mayor número existente; 3) este número podrá usarse sólo para enumerar cosas infinitas; 4) si existe una cosa infinita, digamos una piedra infinita, el número  $\infty$  sirve para enumerar las partes de tal piedra; 5) porque la parte contiene las propiedades del todo, la mitad de la piedra infinita será también infinita, con lo que el número  $\infty$  sirve tanto para enumerar las partes de la mitad de la piedra como las de toda la piedra y, 6) llegamos a un absurdo: la imposibilidad de que un mismo número ( $\infty$ ) funcione para describir distintos infinitos.

es incomprensible e inimaginable, es concebible, en el sentido en que un kilíagono (un polígono de mil lados), no es imaginable pero sí concebible; pero Spinoza concluye que el infinito no es incomprensible sino que es inimaginable, pues el entendimiento sí lo comprende y lo concibe.

El proyecto spinoziano es una reacción anticartesiana, dice Deleuze,<sup>104</sup> porque consiste en un nuevo “naturalismo”, ya que el primer efecto del cartesianismo fue “despreciar” la Naturaleza, al retirarle toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente y todo ser inherente; el cartesianismo busca al ser fuera de la Naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea. Spinoza, al contrario, intenta restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerzas, de poder, pero, a la vez, busca conservar las adquisiciones del mecanicismo cartesiano: toda potencia es en acto, a la manera de Bruno.<sup>105</sup> Spinoza descubre la razón, comenta Deleuze,<sup>106</sup> cuando distingue la naturaleza divina y las propiedades, el absoluto y el infinito: porque la causa formal es la esencia inmanente que coexiste con su efecto, la razón formal de por qué la existencia de Dios no tiene causa eficiente y, más bien, se confunde con su existencia, no podrá radicar en una propiedad —la inmensidad de Dios, su superabundancia o su infinitud, etc.— como pretendía Descartes, pues éstas no describen nada de la naturaleza o esencia de Dios. A partir de esta reacción anticartesiana, Spinoza sostendrá que la causa eficiente se dice *en el mismo sentido* que la causa de sí, última que es ya producción (Naturaleza Naturada) y se afirma la univocidad de la causa y la univocidad del atributo. Con las diferencias entre inmanencia y emanación,<sup>107</sup> Deleuze dice que la distinción spinoziana de esencia entre causa y efecto ya no es una degradación,<sup>108</sup> a la vez que esta distinción implica una

<sup>104</sup> Deleuze, *op. cit.*, pg. 219. Esta caracterización la aplica también al proyecto leibniziano.

<sup>105</sup> *Cfr. Te I, 4*. En la filosofía de Bruno, las potencias de la Naturaleza ya no son virtualidades invocando entidades ocultas, almas o espíritus que las realicen. Con Spinoza, los atributos, en cuanto que constituyen la existencia divina al expresar la esencia de Dios —por lo que en Dios, existencia y esencia coinciden—, son la razón formal que hace de la substancia en ella misma una causa de sí, directamente y no por analogía.

<sup>106</sup> *Ibid.*, pg. 160.

<sup>107</sup> La inmanencia spinoziana no es una emanación: el carácter común entre inmanencia y emanación es que no salen de sí, sino que permanecen en sí para producir; la primera diferencia, es que en la inmanencia el efecto permanece; la segunda diferencia es que la inmanencia es una participación positiva, a partir de la comunidad formal entre causa y efecto, que permite la distinción de esencias: no hay jerarquías por eminencia, sino sólo según la aptitud de la esencia del efecto; el Uno es una propiedad de la substancia y de lo que es, con lo que Dios nunca es causa lejana (como lo sostenía Aristóteles), sino siempre causa primera y próxima.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pg. 167. Esto sí sucederá con Plotino.



igualdad del ser, pues el efecto permanece en la causa de la misma manera como la causa permanece en sí misma.

Escolásticos y cartesianos, dice Gueroult,<sup>109</sup> afirman que, en la substancia extensa, se excluyen infinitud y divisibilidad. Spinoza está de acuerdo, pero mientras que ellos resuelven la antinomia excluyendo la infinitud, Spinoza la resuelve excluyendo la divisibilidad. Ellos, al suponer que la extensión es mesurable y, con ello, compuesta de partes (aunque sea sólo modalmente) llegan a un absurdo. El absurdo que Spinoza les atribuye es que toman las propiedades de lo finito y las aplican a lo infinito, con lo que:

[...] no hacen, en verdad, otra cosa que quien, por el hecho de imaginar un círculo con las propiedades del cuadrado, concluye que el círculo no tiene un centro a partir del cual todas las líneas trazadas hasta la circunferencia son iguales. [...] otros, tras imaginar que la línea se compone de puntos, encuentran fácilmente muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Y, desde luego, no es menos absurdo afirmar que la substancia está compuesta de cuerpos, o sea de partes, que afirmar que el cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos. (*Eth* I, P15, escolio)

Esta divisibilidad infinita debería ser lo primero que aceptarían aquellos que niegan el vacío, argumenta Spinoza, pues si la substancia estuviera compuesta de partes realmente distintas, cada una podría existir y conservarse independientemente de las otras partes y el aniquilamiento de una no afectaría a las demás. Pero la Naturaleza, argumenta Spinoza, muestra que las partes deben convenir entre ellas de manera que nunca haya vacío. Como la única substancia implica, por definición, su existencia, ella deberá existir toda entera, nunca por momentos o en partes y “si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión”. (*Ep* IV, 14) La distinción modal spinoziana ya no es la cartesiana: para Descartes se trata de la distinción entre substancia y modo por implicación natural, mientras que, en Spinoza, es la distinción entre modos por razón a su mutua cualidad infinita (el atributo). El filósofo holandés dice que:

[...] la materia es la misma en todo lugar, y [...] en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo una distinción modal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero en cuanto tal, ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe. (*Eth* I, P15, escolio)

<sup>109</sup>Gueroult, *op. cit.*, pp. 216-9.

Dice Guercult<sup>110</sup> que, para Spinoza, la existencia necesaria por sí de la substancia extensa excluye también su indefinición, por la misma razón en que excluyó la divisibilidad. La incohercible plenitud del acto divino que, derivada de su insistencia y de su persistencia, impone la integridad de la substancia en los modos finitos como “conato” e implica que su infinitud sea realizada en toda la Naturaleza. Si alguien pretende que no se realiza y, por ello, utiliza la noción de “indefinido” para describir la Naturaleza, no es más que producto de su imaginación que, extraña al infinito substancial, trata de conocerle por medio de lo finito y se esfuerza por medirla, es decir, de acabarla agregando términos en términos de finitos o de partes:

Digo, pues. que todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre. ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue [...] de la necesidad de su esencia: por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padecza en virtud de otra cosa. o que la substancia extensa sea indigna de la naturaleza divina. aunque se la suponga divisible. con tal que se conceda que es cierta e infinita (*Eth 1, P15 escolio*)<sup>111</sup>

Entonces, la medida o medida no es otra cosa que cierta finitud o parte que se agrega indefinidamente a ella misma, junto con todo lo que sirve para medir, como el número y el tiempo.<sup>112</sup>

### Conclusiones

El infinito de la substancia no puede ser dividido en partes, porque es infinito por su esencia, no puede ser más que en acto y, según Spinoza, toda limitación, partición o división aniquilaría su naturaleza. El infinito del modo es divisible sin contradicción, en tanto que es un infinito en razón de su causa (Dios) y no en razón de su esencia, y su partición o limitación no aniquilaría su misma esencia. Los diversos infinitos modales pueden ser más grandes unos que otros, siempre y cuando se trate de modos singulares (no

<sup>110</sup> *Ibid.*, pg. 217.

<sup>111</sup> *Ibid.*, pp. 218-9. La división que produce la substancia resulta de su necesidad interna y no de una acción externa ejercida sobre ella por una cosa exterior. pues es infinita en su género. Dice Guercult que este argumento, tomado en sí, parece decimos que la divisibilidad infinita no repugna a la perfección divina y sólo que la medida es incompatible con la infinitud y eternidad divinas. En tanto que la substancia en Spinoza es indivisible, será inmediatamente incorruptible e independiente.

<sup>112</sup> Siempre, el intento de abarcar el infinito por lo finito es absurdo y conduce a la irrealización, de donde viene la indefinición. Ahora bien, como tal infinito permanece oculto a toda imaginación, ésta lo niega en beneficio de su impotente proceso de conocer y, entonces, se la figura la Naturaleza como compuesta de partes, que éstas se pueden contar, incluso, cuando se concibe un número infinito. Spinoza dice que la imaginación hace del infinito un finito.

infinitos en su género), con lo que no excluyen la divisibilidad, pues se trata de infinitos de una misma naturaleza. Por último, el infinito substancial no puede concebirse como más grande que otro, así como tampoco los dos infinitos que se derivan de la sola naturaleza de cada atributo, el modo infinito inmediato y el modo infinito mediato, pues son infinitos en su género. Estos dos últimos modos aceptan la divisibilidad *ad infinitum* en tanto que son modos; pero, en tanto que derivan de la sola necesidad de Dios por medio de algún atributo, excluyen los límites e imponen la inmensidad.

A manera de conclusión, cabe aclarar ciertas propuestas que se derivan de nuestra exposición del infinito en Spinoza, ya que éstas corresponden a los problemas que enfrentaba la física y metafísica de la época, mismas que Spinoza no siempre postuló explícitamente. Éstas son las siguientes:

- 1) No hay un tiempo absoluto, sino que la duración de los cuerpos es la que impone el tiempo, ya que el tiempo es un producto de la imaginación, a partir del orden modal. Como el tiempo personal en San Agustín con respecto a la eternidad de Dios, la duración de los modos en Spinoza sigue el eterno fluir del actuar divino; al ser la duración producto de la eternidad divina, no hay necesidad de apelar a la noción de un tiempo absoluto, ni tampoco a la de un tiempo relativo.
- 2) No hay un cuándo ni un fin del producir divino, aunque la explicación spinozina difiere de la agustiniana: no se trata de una creación inexistente en la nada (*ex nihilo*) que sostiene San Agustín, sino de que el universo para Spinoza siempre ha estado y siempre estará, ya que la eternidad e infinitud divinas, a través de las que es causa de sí mismo, produce todas las cosas. Se trata de la tesis original spinozista: Dios produce todas las cosas *en el mismo sentido* en que es causa de sí mismo, y no en uno distinto.
- 3) Es posible deducir y afirmar la infinitud del Universo, un Universo creativo constantemente, en razón de su causa divina.
- 4) La muerte o la corrupción, para Spinoza, no es más que violenta pues, si por atendemos a la esencia de lo existente, ésta en ningún caso implica dejar de existir; con esta tesis Spinoza fundamenta el *conatus*.
- 5) El espacio es una abstracción de la extensión, realizada por la imaginación y, considerar la extensión, *como si* estuviera vacía, es en detrimento de la causalidad divina.

- 6) La duración no implica una conciencia de que se dura, conciencia que dé continuidad al fluir y que, en Descartes, se encuentra en Dios. Si preguntamos este modo o aquel modo duran en una misma sucesión temporal, apelamos a la exterioridad que es el tiempo.
- 7) Spinoza rechaza que todo pueda explicarse numéricamente, así como que infinito sea aquello que su magnitud es tan grande que no podemos asignarle límites o aquello en donde las variaciones no son comprendidas entre ningún borde; a su vez, rechaza que todo infinito sea aquello cuya multitud de partes impide asignarle algún número, así como que no puedan haber infinitos desiguales. Esto se sostiene en la proposición absurda, dirá Spinoza, de que un infinito es el resultado de la gran multitud de sus partes, que viene, a su vez, de considerar que el número o la parte si describe al todo.

A través del estudio de cinco autores, pudimos dar cuenta de las influencias y distancias entre éstos y Spinoza; pero, lo más importante, fue que pudimos delimitar los argumentos que utiliza el filósofo holandés para definir el infinito como la afirmación absoluta de cualquier naturaleza, mientras que lo finito será una negación determinada (*Eth* I, P8, escolio 1). La infinitud implica eternidad en su género, pues existe necesariamente en todo tiempo y, si no existiera en algún momento, algo de ella existiría fuera de ella y sería limitada. La infinitud substancial y la infinitud modal serán dos caras de la misma infinitud divina; la primera en cuanto que la cosa es necesaria en razón de su causa, que siempre es inmanente y, la segunda, en razón de su esencia, que sólo para los modos es finita y se dice sin límites en el sentido cartesiano de "indefinido"; pero es una indefinición objetiva en los modos finitos y no subjetiva, pues su esencia no establece cuándo dejará de existir.<sup>113</sup>

Cusa y Bruno afirmaron la identidad de la potencia tanto en la naturaleza como en Dios, ya no como la potencia aristotélica sino, más bien, en acto: la cosa será siempre lo mejor que podrá ser y ello definirá su esencia. Spinoza retoma esta tradición y la coloca en la causa inmanente de las cosas, pues dirá que Dios siempre da existencia.

∞ ∞ ∞

<sup>113</sup> Spinoza distingue infinito y absoluto: el segundo se define como la afirmación total de todas las naturalezas infinitas en su género, es decir, de la infinidad de infinitos. El principio de igualdad de formas o atributos, el que no haya eminencia de uno sobre otro, le permite a Spinoza pasar del infinito al absoluto, con lo que la definición cartesiana de Dios, a partir de lo infinitamente perfecto, ya no le sirve a Spinoza, sino que mejor será decir que la naturaleza de Dios consiste en una infinidad de atributos, en lo absolutamente infinito.

## Capítulo Segundo

### *El problema de lo infinito y lo finito en la Ética de Spinoza*

La principal pregunta a responder en este capítulo de mi tesis es la siguiente: ¿en qué sentido podemos decir que los modos llamados finitos son infinitos? El sistema spinoziano está constituido por tres órdenes o perspectivas, que se implican y excluyen, a través de una independencia relativa; ellos son: un orden ontológico, un orden epistemológico y uno ético. Lo ontológico establece cómo Dios desenvuelve su esencia, el orden epistemológico estudia cómo un entendimiento sigue el desenvolvimiento divino, y el orden ético estudia el lugar del hombre en dicho desenvolvimiento. Por ello, aunque cada uno de estos ámbitos mantiene cierta independencia —que no es sólo en la terminología—, el problema de separar ética, epistemología y ontología en Spinoza será siempre en detrimento de aquella perspectiva no estudiada. Sin embargo, en esta tesis explicaré aquello de las otras perspectivas en cuanto sea necesario. Cabe decir que entiendo, por ontología, tanto la física como la metafísica spinozianas; pues si bien la primera depende de la segunda, sólo a la primera le compete la existencia concreta de las cosas finitas, mientras que a la metafísica le compete la existencia de las esencias de las cosas finitas, así como la existencia de las verdades eternas.<sup>1</sup>

En el presente capítulo, a partir de la distinción previa de tres campos, trataré de argumentar en favor de lo siguiente:

1. Desde la perspectiva ontológica, lo finito es lo corruptible y lo que tiene término pero, considerada cualquier cosa en sí misma, nada en la naturaleza es corruptible ni tampoco tiene término. La muerte no tiene forma ni objeto, por lo que nunca es causada, sino que es, más bien, un carácter extrínseco de la naturaleza en su conjunto. Las *nociones comunes* permiten conocer la realidad, pero éstas son producidas por la razón. En el caso particular de la física, los instrumentos de la imaginación (tiempo, medida y número) permiten el conocimiento del mundo físico sólo en tanto que sean capaces de producir nociones comunes. Entonces, la argumentación ontológica requiere de las distinciones epistemológicas.

---

<sup>1</sup>Por ejemplo, para Spinoza verdades eternas son que el hombre piensa (*Homo Cogitat*), que el diablo no existe y que los ángulos de un triángulo suman dos rectos; mientras que no son verdades eternas el que Adán piense, o la existencia finita de un hombre, así como la existencia concreta de un triángulo.

2. Desde la perspectiva epistemológica, lo finito es lo *recordable*, lo que puede dejar de estar presente, o bien, comenzar a estarlo. La memoria es, entonces, el receptáculo de la finitud y de lo falso. Por el contrario, la actualidad como eternidad es lo adecuado. La razón produce nociones comunes con lo que, el tiempo, el número y la medida adquieren un valor positivo. Aún así, las nociones comunes no expresan la esencia de cosas particulares, por lo que la explicación de éstas es posible sólo por la *intuición*. Pero, el paso de la razón a la intuición sólo se explica por las *afecciones activas* que tenga un hombre particular. Entonces, la argumentación epistemológica requiere de las distinciones éticas entre afecciones activas y pasivas.
3. Desde la perspectiva ética, lo finito es lo que excluye a Dios, lo que teme a la muerte. Una perspectiva religiosa no permite tal temor, pero lo hace negativamente, por medio de la ley moral como promesa de algo. Pero la muerte no es algo producido, por lo que en realidad nada muere, sino que todo permanece en Dios. La intuición explica la existencia de los particulares, ya sea ésta eterna o durable (indeterminada), según de qué particular se trate. Pero no lo logra si no concibe cómo se deriva el particular de Dios, con lo que la argumentación ética requiere, a su vez, de la argumentación ontológica y, así, se regresa al punto inicial y se complementan las tres perspectivas.

Los tres ámbitos generan una argumentación “circular” que, en lugar de caer en invalidez, mantiene un sistema dialéctico. Entonces, pretendo dar una explicación coherente, en la presente tesis, de los conceptos de lo “finito” y de lo “infinito” en la *Ética*, así como resolver tres problemas fundamentales que se siguen de su lectura. Estas perspectivas se enuncian según cómo se refiera la esencia y la existencia de un modo finito a Dios pues, al fin de cuentas, en mi tesis sostendré que, para Spinoza, la finitud es una forma de “necedad”, ya que el hombre se constriñe a ciertos límites: no *realiza* en su existencia que todo es Dios, y todo es infinito; si el modo refiere su esencia y existencia a sí mismo, tal modo se mantiene en la imaginación; si el modo refiere su esencia y existencia, así como las esencias y existencias de otras cosas por relaciones comunes entre ellos, entonces se mantiene en la razón (felicidad relativa o civil); por último, si refiere éstas, no a sí mismas, sino a cómo devienen de Dios, por medio de la sola potencia del modo de existir y de actuar, así como a su sola potencia de pensar y de conocer, entonces es intuitivo y

beato (felicidad absoluta). Esto es, el modo finito cambia en los tres pasos: diría Spinoza que no es lo mismo un hombre con libre arbitrio, otro que es libre porque sigue reglas morales o comunes a todos y, por último, otro que es libre por realizar el actuar creativo de Dios.

En breve, este capítulo discutirá los problemas generados por la metafísica spinoziana, a partir de su concepción de infinito absoluto e infinito modal, así como de su concepto de finito, en tres campos particulares: ontología, epistemología y ética. No será sino en el último apartado en donde se complete el proyecto spinoziano, pues no hay que olvidar que el quinto libro de la *Ética* se titula “Del poder del entendimiento (*potentiâ intellectûs*) o de la libertad humana” y que, su libro, fue nombrado “*Ética*, demostrada según el orden geométrico”.

Al finalizar este capítulo, pretendo aclarar los siguientes puntos. En primer lugar, ¿cuál es el lugar ontológico de lo finito, si el sistema spinoziano es un panteísmo donde todo es Dios y todo es en Dios? En segundo lugar, ¿cómo evita Spinoza la falacia del salto del nivel matemático al ontológico? Es decir, ¿por qué del plano matemático, con todas las propiedades que afirma Spinoza que pertenecen al infinito geométrico, considera que se pueden predicar de lo Real? ¿En qué medida puede Spinoza argumentar en favor de una demostración geométrica de lo Real? Esta pregunta será puesta en juego para poder dar cuenta no sólo de cómo Spinoza concibe que el hombre concibe la infinitud, sino de cómo puede este autor sostener que hay algo infinito; cabe decir que Spinoza es consciente de que lo Real no es lo geométrico, pero considera que la geometría funciona bien para describirlo, con ciertas distinciones. Por último, el interés de fondo spinoziano es “esclarecer” el camino para que el hombre sea libre, pero ¿por qué Spinoza considera que una ética debe fundarse ontológicamente? ¿Acaso no es independiente la manera en que el hombre actúa y los argumentos en los que se sostiene la teoría del Ser?

### **1. Primer problema de lo infinito y lo finito: la física spinoziana**

Pretendo analizar aquí solamente las proposiciones y los argumentos spinozianos en torno a la metafísica y a la física, y explicar cómo la física proviene o deriva de la

metafísica y, con ello, exponer en qué sentido Spinoza afirma que lo finito es producto de lo infinito.

Cuando estudié a Cusa saltaron ya las siguientes coincidencias con el discurso spinoziano: Dios complica o envuelve a todas las cosas, y éstas explican a Dios en su existencia, con lo que cada cosa es perfecta, o “es del mejor modo posible”. Para Cusa, la antinomia finitio-infinito se resuelve a través de la creación *ex nihilo*, pues Dios creó a las cosas como finitas, si bien éstas esencialmente expresan a Dios: con ello, sólo en la totalidad de la creación se realiza la explicación de Dios como su complicación, no en las cosas singulares, pues Cusa niega que algo finito pueda complicar a la manera de lo infinito, título que sólo Dios detenta. Ahora bien, la solución spinoziana se dará en el mismo contexto conceptual, sólo que para Spinoza los modos finitos pertenecen a series causales infinitas creadas por Dios, y por que el efecto implica su causa, Dios no creará lo finito sino sólo en el sentido de un eslabón de una cadena infinita. Este análisis del carácter extrínseco del modo finito, que lo obliga a comprenderse dentro de límites (no existentes por sí) de toda la serie causal, está en el mismo Cusa, pero éste último lo limitó para demostrar las paradojas de lo mundano que no son resueltas más que en el infinito.

Spinoza dirá que el modo finito se define a sí mismo ya no sólo por su esencia, sino también por su existencia, pues ésta es una explicación o expresión de Dios, pero en la manera en que lo haga, el modo finito será sólo finito, si se le limita y abstrae de las afecciones de Dios, o será infinito, si forma parte de la creación divina y es un medio para que Dios sea afectado, es decir, un medio para que Dios continúe produciendo. ¿Cómo separar la explicación epistémica de los modos finitos e infinitos para poder hacer una exposición ontológica? Como se puede ver, en la exposición metafísica, como indicaba Naess,<sup>2</sup> no podemos olvidar la distinción epistémica entre entendimiento e imaginación; por ello, se expondrá el fundamento metafísico del entendimiento divino.

El orden de exposición es el siguiente: a) comenzaré con un breve recuento de los alcances ontológicos de la infinitud positiva en Spinoza, vista en el capítulo anterior, y luego presento la argumentación spinoziana en torno a la metafísica, en general, con lo que se establecen, a su vez, las bases para fundamentar la perspectiva epistemológica. En b) expongo la argumentación en favor de la física spinoziana, y con ello, de la infinitud de lo

---

<sup>2</sup> Naess, núm. 37. *Cf. Te I, 6.*



individual. Por último, en c) doy mi interpretación al problema con la finitud como lo propio de lo contingente, y la infinitud como lo propio de lo necesario.

### 1.a. *Metafísica e infinitud*

Ahora continuaré la argumentación que quedó de manera fragmentaria en los apartados anteriores. Mostraré las figuras (por no decir entidades y porque nos sirve más aquí el término hegeliano) infinitas que constituyen la metafísica spinoziana, que son los principios del desenvolvimiento de la esencia y existencia divinas. Se me preguntará: ¿por qué limitar la exposición ontológica de lo particular a lo extenso? ¿Por qué no incluir lo pensante, si para Spinoza la idea es posible sólo por su fundamento ontológico? Limito mi exposición a aquellos principios físicos y metafísicos del atributo Extensión que tienen un correlato en el atributo Pensamiento, y dejo para el siguiente apartado la fundamentación spinoziana de las ideas.

Spinoza diferencia entre propiedades de la esencia de Dios y propiedades de su potencia. Las propiedades de la esencia de Dios<sup>3</sup> son la *causa sui* (*Eth* I, P11), la indivisibilidad (*Eth* I, P12-13), la unicidad y la infinitud absoluta (*Eth* I, P14 y corolarios) y el panteísmo (*Eth* I, P15); mientras que las propiedades de la potencia de Dios son la substancia como causa primera por sí de todas las cosas (*Eth* I, P16), libre y omnipotente (*Eth* I, P17), inmanente (*Eth* I, P18), eterna (*Eth* I, P19 y P20) e inmutable (*Eth* I, P20, corolario). La distinción entre propiedades de la esencia y propiedades de la potencia será eliminada en virtud de la identidad entre esencia y potencia, posible a través de los paralelismos ontológico y epistemológico; esta identidad da cuenta de la producción divina, y, con ello, de la producción de la finitud.

∞ ∞ ∞

La principal propiedad que Spinoza considera pertenecer a Dios, es la causa de sí o *causa sui*, que califica “[...] aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.” (*Eth* I, D1) No es gratuito que ésta sea la primera definición de la *Ética*, pues funciona como el primer y

único motor de toda la realidad, es el generador creativo ilimitado de lo Real, a partir del cual se complica y explica Dios. Como *causa sui*, Dios es la única substancia, y todo lo que hay en la realidad no serán sino afecciones suyas. Ya otros autores habían definido a Dios a través de la *causa sui*, como Descartes por ejemplo,<sup>4</sup> e incluso ubicaron otras dos propiedades divinas junto a ésta: indivisibilidad e infinitud, con lo que Dios no sólo se basta a sí mismo para existir, sino que no puede ser dividido ni tiene partes y mucho menos es limitado por algo. En el discurso spinoziano, infinitud e indivisibilidad pasan a ser dos caras de una misma propiedad, la *causa sui*, y forman un binomio: la infinitud excluye la divisibilidad y la indivisibilidad excluye la finitud.

Ahora bien, ¿qué es y cómo es Dios? ¿De qué manera actúa? Descartes negó que su afirmación de la *causa sui* se debiera entender en el mismo sentido en que Dios es causa de su creación, pues de ésta es causa eficiente y formal, mientras que de sí mismo es en otro sentido: es causa incausada; Descartes tiene en mente la separación de Dios y creación, que responde a la perspectiva de un Dios trascendente. La tesis netamente spinoziana, aquella que fundamenta el panteísmo, es que Dios es causa de sí *en el mismo sentido* en que es causa de todas las cosas, es decir, Dios produce como existe o Dios produce todas las cosas si y sólo si Dios existe en todas las cosas que produce.

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito). (*Eth 1, P16*)

En efecto, se sigue de ésta —*Eth 1, P16*— que, dada la naturaleza divina, de ella deben concluirse necesariamente tanto la esencia como la existencia de las cosas: en una palabra: en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas. [...] (*Eth 1, P25, escolio*)

Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera. (*Eth 1, P25, Corolario*)

En la proposición 15 del primer libro de la *Ética*, Spinoza establece un panteísmo, pues considera que todo lo que existe es en Dios y por Dios, esto es, todo lo existente es Dios. Para la siguiente proposición, (*Eth 1, P16*)<sup>5</sup> todo lo existente pasa a ser producción

<sup>3</sup>Guercout, núm. 27, pp. 243-ss. *Cfr. Ap 2*, donde se distinguen propiedad y atributo en la *Ética*.

<sup>4</sup>*Cfr. Te 1, 5*. La afirmación de la *causa sui* en Descartes parte de la analogía, la equivocidad y la eminencia.

<sup>5</sup>Spinoza (Deleuze, núm. 19, pp. 94-5) da dos argumentos *a priori* de la producción, a partir de los cuales, por que los atributos son condiciones de ser unívocas, Dios produce una infinidad de cosas de una infinidad de "modos", con lo que éstos no existen fuera del atributo que los contiene; los argumentos son los siguientes: 1) Dios actúa o produce como se comprende: si se comprende necesariamente, actúa necesariamente. Aunque las expresiones son explicaciones, las explicaciones que forma el entendimiento son percepciones, con lo que la idea de Dios se funda en la naturaleza divina, y no *viceversa*. 2) Dios produce como existe: si existe

divina, y tal producción se funda por un paralelismo epistemológico, en tanto que Spinoza afirma que Dios produce como se conoce a sí mismo. Para Spinoza, el conocer divino es razón suficiente de su producir. Por un lado, Dios es causa libre o Naturaleza Naturante, con lo que se le concibe como indivisible e infinito, pero por otro, es causa de todas las cosas como Naturaleza Naturada o compelida, con lo que Dios es divisible *ad infinitum*. Entonces, debemos preguntar a Spinoza *cuál* es ese sentido en que Dios es causa de sí y de todas las cosas. Ese sentido no es otro que los atributos, formas de ser ilimitadas e infinitas. Dios como causa es Naturaleza Naturante, y Dios como efecto es Naturaleza Naturada, con lo que hay conmensurabilidad entre causa y efecto *sólo* por medio de los atributos, ya que son las maneras de ser en que Dios existe y produce como causa un efecto. Para Spinoza el efecto y su causa son conocidos necesariamente como conmensurables, si no, el efecto sería producido a partir de la nada (*Ep IV, 14*) y no podríamos conocer las cosas por sus causas (*Eth I, P3*). La inconmensurabilidad entre causa y efecto es un producto de la experiencia y de la imaginación (como se verá en el siguiente apartado), porque tiene su origen en el orden contingente entre existencias que afectan nuestro cuerpo. Los atributos son concebidos como realmente distintos, porque su esencia es su razón formal, con lo que son substancias sólo en un sentido cualitativo.<sup>6</sup> Cada atributo “atribuye” su esencia a la substancia como a *otra cosa*,<sup>7</sup> con lo que esta distinción formal no es una división del ser.

---

necesariamente, produce necesariamente; con lo que, a partir del argumento de la potencia, Dios produce una infinidad de cosas que lo afectan de una infinidad de maneras.

<sup>6</sup> Según Deleuze (*op. cit.*, pp. 179-80), hay tres niveles de expresión divina en Spinoza, que corresponden a la manera en que Dios desarrolla su esencia por medio de la pareja conceptual *complicatio-explicatio*, y de un principio de igualdad: una expresión formal, una expresión objetiva, y una expresión cuantitativa. Dejo para el siguiente apartado, cuando estudie la teoría del conocimiento spinoziano, la exposición de la expresión objetiva de la esencia de Dios, pues es el fundamento ontológico de las potencias del pensar y del conocer. Ahora me limitaré a exponer las otras dos expresiones, con lo que las preguntas de cómo Spinoza argumenta sobre la posibilidad de concebir lo infinito, las dejamos para el siguiente apartado.

<sup>7</sup> Por que los atributos son expresiones, remiten a un entendimiento como a la única instancia que percibe lo expresado, quien a su vez los reproduce. Por ejemplo, en una proposición cualquiera —una proposición es una expresión a fin de cuentas— se distingue aquello que expresa y aquello que designa, siendo lo primero un sentido aprendido objetiva o idealmente, por un entendimiento cualquiera; pero por lo segundo, la proposición dice ese sentido de una cosa, y se distinguen el sentido y la cosa designada, con lo que ese entendimiento cualquiera lo refiere a un objeto designado, es decir, da un sentido de la esencia de esa cosa —el clásico ejemplo fregeano sirve para ilustrar esto: el “lucro de la mañana” y el lucro de la tarde” son una misma cosa, a saber, Venus, porque distinguimos sentido y referencia. Es de esta manera como Spinoza puede sostener que los atributos se distinguen entre sí por su sentido propio, y designan a la misma substancia, ya que según Spinoza hay un entendimiento absolutamente infinito que los aprehende como la infinidad de sentidos en que se expresa Dios; así, Spinoza puede afirmar que fuera de tal entendimiento, en la naturaleza, no hay sino substancias y sus modos, pues lo expresado no existe fuera de cada atributo. Esto es, para Spinoza todos los sentidos expresados por los atributos forman la esencia de la substancia divina, o lo “expresable” de

Esa "otra cosa" es la misma para todos los atributos, pues las substancias calificadas desde la cualidad no son más que una desde la cantidad. Así, los atributos permiten una commensurabilidad entre Dios y sus criaturas.

Spinoza afirma que el mundo es creación divina sólo si Dios es su causa eficiente y su causa formal por medio de los mismos atributos en que Dios es *causa sui*, es decir, sólo hay anterioridad ontológica entre creador y creación. Dios es causa formal de los modos porque causa sus esencias, que son partes intensivas que están complicadas por los atributos, con lo que sólo hay esencia de un modo determinado en un atributo determinado, y no esencias que pertenezcan a todos los atributos (más que la esencia divina). Dios es causa eficiente de los modos en cuanto que causa sus existencias, que no son sino partes extensivas, extrínsecas o exteriores al atributo que afectan y a las otras cosas extrínsecas de ese atributo, y expresan o explican a Dios por ese mismo atributo. No olvidemos que el continuo spinoziano niega toda partición real en la Naturaleza Naturada, pues si se encuentra un límite o partes en realidad distintas en la producción divina, entonces Dios deja de ser omnipotente y omnipresente; cuando las cosas finitas son concebidas esencialmente, serán concebidas como ilimitadas, mientras que si son concebidas extrínsecamente, cuando duran, una con respecto a otra, entonces tienen un principio y un final, y por tanto serán concebidas como finitas.

Cuando Dios se expresa en sí mismo como *causa sui*, se desarrolla *formal o cualitativamente*,<sup>8</sup> en tanto que es una substancia que complica o comprende una infinidad de atributos, a la vez que cada atributo explica su esencia de una determinada manera, esto es, la única substancia se explica por todos los atributos. Para Spinoza es lo mismo sostener que la substancia es igual a todos los atributos, que decir que los atributos son iguales entre sí; esto es, desde un punto de vista cualitativo, no hay atributos más perfectos que otros, sino que cada uno expresa o desarrolla la misma esencia divina, sólo que lo hace de una determinada manera, y tal manera es lo que diferencia a los atributos. Aquí, la esencia

---

Dios, gracias a un entendimiento que lleva a cabo la operación; y como cada atributo expresa la esencia divina de determinada manera, cada uno es infinito en su género, lo que les hace independientes entre sí.

<sup>8</sup> Deleuze (*op. cit.*, pg. 59) afirma que Spinoza toma de Duns Scoto la *distinción formal*, aquella que sostiene que la distinción real no es numérica, y con ello funda la univocidad de los atributos: "[...] la univocidad en Scoto parecía comprometida por la preocupación de evitar el panteísmo. Pues la perspectiva teológica, es decir, 'creacionista', lo forzaba a concebir al ser unívoco como un concepto *neutralizado, indiferente*. [...] En Spinoza al contrario, el ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un

mínimo); este cambio del cuerpo humano responde tanto a sí mismo como a los cuerpos exteriores, con lo que el cuerpo humano no fue causa total o adecuada del efecto, sino sólo causa parcial. Dice Spinoza que:

La idea de afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a tiempo, la del cuerpo exterior: (*Eth II, P16*)

Por el paralelismo spinoziano, todo cambio que se dé en un cuerpo humano, será percibido en su alma como una idea, y en tal caso, como idea de una afección (*Eth II, P22*), con lo que si padece tal cuerpo, padecerá también su alma. Estas afecciones del alma las llama Spinoza "modos de pensar".<sup>47</sup> Toda afección es una idea, pero no toda idea es una afección. El choque entre el cuerpo humano y otros cuerpos externos a él, tiene como efecto una imagen que no se puede disociar de aquellos cuerpos, y como tal imagen es una afección de ánimo y no la "forma" del cuerpo externo, llevará consigo una determinada perspectiva del cuerpo externo a partir de la disposición (en ese momento del choque) del cuerpo humano, esto es, llevará consigo una conciencia del objeto. En este sentido, dice Spinoza que "La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior" (*Eth II, P25*), ni de las partes del cuerpo humano (*Eth II, P24*), ni mucho menos implica el conocimiento adecuado del cuerpo humano mismo (*Eth II, P27*), pues la idea de una afección cualquiera, así sea externa o interna al cuerpo humano, es producto siempre de la interacción de cuerpos exteriores con los sentidos (aquellos que componen al cuerpo humano como partes), y de sentidos y demás partes el alma tiene un conocimiento inadecuado. Esto es, el alma tiene un conocimiento adecuado sólo del alma y del cuerpo como simples, como forma y contenedor de partes, mientras que tiene un conocimiento inadecuado de las partes, ya sean del alma o del cuerpo humano.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Los modos de pensar, como el amor, el desdeseo o cualquier otro de los que son denominados "afectos de ánimo", no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar. (*Eth II, A3*)

<sup>48</sup> Por esta razón, a través de las ideas de las afecciones del alma, ésta tampoco tiene un conocimiento adecuado de sí misma: "El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo." (*Eth II, P23*) Así como las ideas de las afecciones descubren más la constitución del cuerpo humano que la constitución de los cuerpos exteriores con los que interactúa, las ideas de las afecciones muestran la constitución del alma más que la constitución de los objetos a que refieren sus afecciones. Como este conocimiento es confuso, por lo que no se trata de un conocimiento en verdad, sino de una conciencia del alma humana y del cuerpo humano actual (disposición) y, por tanto, de una apercepción mutable y variable

Spinoza dice que la conciencia del cuerpo es producto de sus afecciones, así como la del alma de las ideas de tales afecciones, y afirma que tenemos un conocimiento inadecuado de la duración de nuestra existencia y de todas las cosas externas que nos afectan, en cuanto sólo referimos nuestra existencia a Dios, esto es, se hace abstracción de las otras cosas existentes que entraron en relación.

[...] la duración de nuestro cuerpo depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas. Ahora bien, en Dios hay conocimiento adecuado acerca del modo que tienen las cosas de constituirse, en cuanto que tiene ideas de todas ellas, y no en cuanto tiene la idea del solo cuerpo humano (por *Eth II*, P9, cor.). Por ello, el conocimiento de la duración de nuestro cuerpo es en Dios muy inadecuado, en cuanto se le considera como constituyendo solamente la naturaleza del alma humana, esto es (por *Eth II*, P11, cor.), tal conocimiento es, en nuestra alma, muy inadecuado. (*Eth II*, P30, demostración)

Cuando nuestra alma hace abstracción de la duración en Dios o duración vivida, no tiene un conocimiento adecuado de tal duración, sino un conocimiento fragmentado, caracterizado por la discontinuidad. Si no puede el alma tener un conocimiento adecuado de su duración, mucho menos lo tendrá de la duración de las cosas externas (*Eth II*, P31). El alma sólo tiene conciencia de las afecciones del cuerpo humano (*Eth II*, P9, Escolio), ideas mutiladas y trucas, que son adecuadas sólo en Dios como causa a través de diversos cuerpos, y no del nuestro solamente. Así como en Spinoza no hay idea sin objeto, no hay conciencia sin objeto. Deleuze enuncia tres características de la conciencia en la filosofía spinoziana:<sup>49</sup> el *reflexionar*, pues es la idea de la idea, pero, a fin de cuentas, es la potencia de pensar de la idea la que se desenvuelve en el espíritu, y no al revés; el *derivar*, en tanto que le sigue en orden a la idea de que es conciencia, con lo que no hay necesidad de saber que sé algo, para saber que lo sé, sino que me basta saber que sé (*TIE 35*; *Eth II*, P21 y P43); por último, el *correlacionar*, la relación entre la conciencia y su idea es la misma que la que hay entre la idea y su objeto. Así, la positividad de la conciencia reside en descubrir la potencia del pensar del alma, en llevar a cabo las anteriores características como acciones suyas, y en limitar su actuar en un juicio de valor, que está implícito en toda imaginación.

La imaginación es la existencia modal abstraída del orden común de la naturaleza, junto con su conexión de causas y de efectos; imaginar es lo propio del hombre si éste

---

según los cuerpos e ideas externas, más que por los cuerpos e ideas internas. Se llama conciencia por que es un conocimiento de los efectos, más no por las causas, es la idea de la idea parcial y determinada.

<sup>49</sup> Deleuze: *Spinoza, Philosophie Pratique*; Editions Minuit, Paris, 1985, pp. 82-3.

quiere sobrevivir en el mundo de las cosas externas. Entonces, ¿la filosofía spinoziana condena al hombre a la ignorancia, en tanto que éste no puede sino existir en relación con cuerpos y almas externas? Spinoza dice que:

[...] las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. (*Eth II, P17, escolio*)

Pero, ¿por qué debería no estar como presente la imagen para no llevar al alma al error? Para Spinoza, la falsedad es una negación de una determinada naturaleza:

La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas. (*Eth II, P35*)

En las ideas no se da nada positivo que revista la forma de la falsedad (por *Eth II, P33*); y la falsedad no puede consistir en una privación absoluta (efectivamente, se dice que yerran o se equivocan las almas, no los cuerpos), ni tampoco en una absoluta ignorancia, pues ignorar y errar son cosas distintas. (*Eth II, P35, demostración*)

La ignorancia no es la causa del error para Spinoza, sino que éste se produce cuando afirmamos una idea inadecuada, esto es, cuando creemos la realidad o "completud" de algo que no es sino fragmentado; es decir, la teoría del conocimiento spinoziana sostiene que la falsedad es la afirmación de una negación determinada o la afirmación de la finitud. De ahí que para Spinoza (*Eth II, P35, escolio*)<sup>50</sup> el principal error de los hombres es no reflexionar sus afecciones, con lo que creen que éstas son acciones que lo tienen a él, a partir de su voluntad, como causa única y libre; esto es, el problema humano se erige como la conciencia "a medias tintas", un pseudo-conocimiento, y no la conciencia en su última expresión: si se quedan con la afección, invariablemente la afirman, y esto es buscar la infinitud en la finitud, que es un absurdo. El escolio a la proposición 17 del segundo libro de la *Ética*, concluye de la siguiente manera:

[...] si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es (por *Eth I, D7*), si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre. (*Eth II, P17, escolio*)

<sup>50</sup> Spinoza dice que "[...] los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al sólo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan, y, por tanto, su idea de 'libertad' se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda. Efectivamente, todos ignoran qué es la voluntad y cómo mueve al cuerpo, y quienes se jactan de otra cosa e inventan residencias y moradas del alma suelen mover a risa o a asco." (*Eth II, P35, escolio*)

Para Spinoza sólo es libre aquel hombre que causa a partir de la sola necesidad de su naturaleza o esencia, aquel que no es compelido a actuar, esto es, aquel que sigue a Dios como causa libre, pues se bastaría a sí mismo para causar un efecto; en primer lugar, como Dios no es capaz de producir algo que negara su naturaleza de alguna manera, la falsedad no tiene objeto propio ni tiene forma; en segundo lugar, si la imaginación fuese consciente de su limitación bajo los parámetros del mundo modal, no incurriría en error sino sólo en ignorancia, y mostraría su constitución más que las de los objetos externos que la afectan, hasta poder ser causa suficiente de sus propias imaginaciones, y entonces le llamaremos libre. Spinoza ubica la docta ignorancia de Cusa en la imaginación, por medio de la positividad que afirma el primer grado de conocimiento, Spinoza da un ejemplo:

[...] cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos 200 pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoramos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro. (*Eth II, P35, escolio*)

La realidad de la ignorancia consiste en que el hombre, como modo finito del pensamiento y de la extensión, no puede dejar de imaginar, pues es la manera en que existe entre cosas extensas y pensantes haciendo abstracción de los otros modos que son producidos por Dios. Y este existir no es un error, sino sólo lo será cuando el hombre lo afirme como causa (ya que es un efecto), pues no depende de sólo el hombre su existir, sino de una infinidad de cosas externas a él. El hombre bien puede aprovechar esa existencia finita pues, si refiere sus afecciones a su potencia de existir y de actuar de su cuerpo, sabría que ve el Sol como si estuviera cerca por las leyes de la óptica; pero el conocimiento de tales leyes no disipa la imagen del Sol como si estuviera cerca, sino que más bien permitirá al hombre hacer uso de sus potencias. Esto ya no corresponde a la imaginación, sino al entendimiento, que sí conoce la eternidad y la necesidad del producir divino.

∞ ∞ ∞

La principal propiedad de la imaginación es ser afectada por las cosas externas; se trata de percibir o imaginar, en lugar de aprehender las formas de las cosas exteriores al



cuerpo humano; pero por que percibe en un orden que responde a lo fortuito (a partir de cómo y cuándo se le presente lo externo), el alma a su vez *padece*, en tanto es reducido el poder del entendimiento humano para formar ideas. Así como ocurre con el cuerpo, el alma humana mientras vive mantiene una cierta proporción de movimiento y reposo que se traduce en una proporción inversa constante de actuar y de padecer; mientras se mantenga la proporción, seguirá siendo la misma alma, pero en cuanto el padecer colme la potencia de existir, el hombre morirá, pero no por sí misma, sino en virtud de los cuerpos exteriores a su cuerpo y de las ideas y almas exteriores a su alma. Entonces, por un lado la muerte del alma y del cuerpo es producto de elementos extrínsecos al hombre y, por otro lado, la memoria es el cúmulo de imágenes que se siguen causalmente como orden fortuito de causas externas.

La razón es el segundo grado de conocimiento y parte “[...] del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.” (*Eth* II, P40, escolio); y sostiene Spinoza que: “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes sino como necesarias.” Al contrario de la imaginación, que sólo concibe lo finito, lo parcial, lo limitado y lo contingente o lo corruptible, la razón concibe aquellas cosas que convienen a los cuerpos y a las ideas respectivamente: las nociones comunes no son sino las verdades eternas, por ejemplo, el hombre piensa, el diablo no existe, etc. Spinoza responde a la pregunta de un corresponsal suyo, cuál es la diferencia entre las verdades eternas y los seres reales y sus afecciones:

Usted me pregunta, además, si también las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo. Y si insiste por que no las llamo verdades eternas, digo que para distinguirlas, como todos suelen hacer, de aquellas otras que no explican ni una cosa ni una afección de una cosa, como por ejemplo que *de la nada no procede nada*. Esta proposición y otras similares, digo, se denominan verdades eternas sin restricción alguna, con lo que se quiere significar únicamente que no residen en parte alguna fuera de la mente, etc. (*Ep* X a Simón de Vries, 47)

Aunque toda cosa real, sea extensa o pensante, en tanto que deriva su esencia y existencia de Dios, es una verdad eterna. Spinoza limita el uso de este nombre a las nociones comunes que convienen con cualquier objeto, ya sea positiva o negativamente. Como estas no pertenecen a ningún objeto en particular, es decir, no deriva su forma directamente de Dios, sólo residen en el alma (o en la Idea de Dios sólo en cuanto que se explica por medio de una determinada alma) que las forma.

Así, Spinoza concluye que “es propio de la razón considerar las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad (*sub quadam specie aeternitatis*).” Por que las percepciones de la razón no tienen referencia a tiempo alguno particular, a diferencia de las imaginaciones, sino que percibe las cosas con una necesidad que *refiere* a la necesidad misma de la naturaleza de Dios. Aún así, son nociones comunes, que le pertenecen a todos y no a alguno en particular, con lo que se trata de una “cierta” perspectiva en tanto “refiere” a Dios, y no ve la causalidad o devenir de Dios en lo particular

Spinoza dice que la razón conoce “Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, y no constituye la esencia de ninguna cosa singular.” (*Eth II, P37*) Recordemos que la física spinoziana permite cosas que convienen a todos los cuerpos (*Eth II, P13, Lema 2*), y así, dice Spinoza que “Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente.” (*Eth II, P38*) Estas percepciones no son sino propiedades de las cosas, un conocimiento esencial no a partir de cuerpo o idea alguna singular, sino de aquello que conviene a muchos cuerpos y a muchas ideas, con lo que se trata de verdaderos axiomas.

A partir de los fragmentos inconexos que aprendió la imaginación, la razón les da nueva forma que responde a aquello que es común a las percepciones, con lo que sólo conformará conjuntos de nociones comunes haciendo a un lado las nociones universales, con lo que la razón no distingue lo particular y su necesidad, sino sólo la necesidad de lo general.

Lo común a todos los cuerpos es adecuado, en cuanto que pertenezca a la causa y al efecto por igual. Dice Spinoza que:

[...] el alma humana es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos. (*Eth II, P39, corolario*)

Las nociones comunes o propiedades de las cosas son el fundamento del raciocinio (*Eth II, P40, escolio 1*), porque no es posible explicar esencialmente las cosas por medio de sus imágenes, ya que éstas son universales que forma la imaginación por la particular disposición del cuerpo humano. Pero en cuanto el cuerpo humano es un modo extenso, así como los otros cuerpos externos a él, tendrán algo en común, como, por ejemplo: el ser extensos, el estar en movimiento o en reposo, el que se puedan considerar simples o

compuestos, partes de un todo, etc. Según Spinoza, aquello común es no sólo adecuado, sino claro y distinto, a la vez que se da como simple en Dios.

### **2.c. La infinitud del entendimiento y la finitud de la imaginación**

Los tres momentos del método spinoziano, reflexión, génesis y síntesis, son realizables sólo por la ciencia intuitiva, e implican los dos grados de conocimiento anteriores: sólo es posible producir una idea adecuada si ésta niega aquellas nociones universales que la ponen en duda, y si utiliza nociones universales para ser formada. En oposición a la intuición, la imaginación concibe la parcialización de la infinitud, con lo que su reduce la capacidad humana por producir ideas adecuadas. Por que el conocimiento en Spinoza es un conocer de esencias de cosas singulares, y la experiencia es el primer medio por el cual conocemos lo singular, la imaginación bien conducida, la imaginación es un paso al conocimiento de las cosas singulares.

∞   ∞   ∞

El tercer grado de conocimiento o *scientia* intuitiva “[...] progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.” (*Eth* II, P40, escolio 2) A partir del conocimiento de los atributos divinos, se puede conocer la realidad de las cosas, pues es continuar el desenvolvimiento a la explicación de Dios como Naturaleza Naturante en la Naturaleza Naturada. Ahora bien, ¿cómo el alma humana puede producir lo infinito, a la manera de Dios? Spinoza sostiene que “Todas las ideas que se siguen en el alma de ideas adecuadas, son también adecuadas.” (*Eth* II, P40) Esto es, la realidad de la relación interna entre dos ideas donde una se deduce de otra, es posible por la potencia divina del pensar, en cuanto que se forma necesariamente por la Idea de Dios. Este autor dice que:

[...] nuestra alma, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento infinito de Dios (por *Eth* II, P11, cor.) [...] (*Eth* II, P35)

Cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular existente en acto, implica necesariamente la idea eterna e infinita de Dios. (*Eth* II, P45)

Es decir, si refiero tanto la existencia de mi cuerpo como la de mi alma a Dios, la duración vivida, así como la existencia y esencia de los otros cuerpos y de las otras ideas externas a mí, a cómo devienen de Dios en su duración, entonces, y sólo entonces, sigo la verdadera concatenación entre la serie infinita de ideas en la Idea de Dios, y a la serie infinita de cosas extensas en el movimiento y el reposo, cada una de manera independiente, por medio de mi potencia de existir y de pensar, porque mi alma es una parte del entendimiento infinito de Dios, y mi cuerpo una parte de la forma total del universo. Ahora bien, como las series extensas y pensantes son independientes, no se causan ni eficiente ni formalmente (*Eth* II, P5 y P6), bien puedo pensar la duración de mi alma como independiente de mi cuerpo. En este sentido, en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza argumenta que:

[...] la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma (*ánima*) proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos: a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma (*ánima*) actúa según leyes ciertas y cual un autómatas espiritual. (*TIE* 85)

Por antiguos Spinoza entiende a Aristóteles y su escuela, en tanto que es consciente de que retoma la perspectiva aristotélica por su método sintético; pero la critica a ellos se erige en tanto que no basta con mostrar cómo los efectos dependen de las causas, sino que debe mostrarse cómo el conocimiento verdadero del efecto depende él mismo del conocimiento verdadero de la causa, y esto sólo lo otorga el concebir al alma como un autómatas espiritual. Spinoza ubica el método sintético aristotélico en la labor de la razón, no en la intuición, pues se trata de una “[...] percepción en que la esencia de una cosa es deducida de otra cosa, pero no adecuadamente; lo cual sucede cuando por un efecto cogimos la causa o cuando concluimos (algo) de un universal, al que siempre le acompaña determinada propiedad”. (*TIE* 19)<sup>51</sup>

Spinoza<sup>52</sup> propone la idea adecuada como medio para encontrar el contenido o la materia de la idea, sobre dos críticas: i) la verdad como correspondencia, y ii) la verdad

<sup>51</sup> En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* éste constituye el tercer grado del conocimiento, porque hay cuatro grados: los dos primeros de la imaginación, el tercero de la razón, y el cuarto de la intuición.

<sup>52</sup> Deleuze, *op. cit.*, pp. 125-7. Este autor sostiene más adelante (*Ibid.*, pp. 155-6) que “Si Spinoza, no sin ironía, puede reunir así a Descartes y a Aristóteles, es por que da lo mismo, casi, de abstrair una universal a

como claro y distinto. El primero no nos entrega la definición material, ni formal, alguna de lo verdadero, sino que sólo propone una definición extrínseca y nominal. El segundo, que es propuesta cartesiana, refiere al contenido (evidencia material) de la idea como “objetivo” o “representativo”, y se confunde con el contenido material; refiere a la forma de la idea como “conciencia psicológica” de la idea, y se confunde con la forma lógica (evidencia formal). El método analítico cartesiano, método de inferencia o de aplicación, afirma la suficiencia teórica de la idea clara y distinta, así como la posibilidad práctica de ir de un conocimiento claro y distinto del efecto a un conocimiento claro y distinto de la causa.

En cambio, el método spinoziano, método sintético a partir de una perspectiva aristotélica, afirma la insuficiencia de mostrar cómo los efectos dependen de las causas, y propone la obtención del conocimiento verdadero del efecto si y sólo si se tiene un conocimiento verdadero de la causa. Spinoza sostiene que:

[...] ya se considere una cosa como parte o como todo, su idea, sea la del todo o de la parte, implicará (por *Eth* II, P45) la esencia eterna e infinita de Dios. Por ello, lo que proporciona el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios es común a todos, y se da igualmente en la parte y en el todo, y, por consiguiente (por *Eth* II, P38), dicho conocimiento será adecuado. (*Eth* II, P46, demostración)

De hecho, el conocimiento de cualquier cosa, sea parte o sea todo, es adecuado en Dios, y lo será para el hombre en cuanto éste sea capaz de referir su esencia y existencia a cómo derivan de Dios, y, así, por medio de su potencia de pensar y de conocer, llevarla a cabo; ya se ve que esto es posible sólo si el hombre aumenta su potencia de actuar y disminuye su potencia de padecer. Sólo así, los tres momentos del método spinoziano se llevan a cabo:

- 1) un momento reflexivo, donde la forma de la idea verdadera es la idea de la idea;
- 2) un momento genético, donde se determina la causa de la idea como la razón suficiente de todas las propiedades de la cosa por medio de la adecuación (carácter intrínseco), como la materia o el contenido de lo verdadero de la idea; y
- 3) un momento deductivo, en donde la forma de la idea (como forma lógica) y el contenido (como contenido expresivo), se reúnen en la concatenación real de las ideas como están en la Idea de Dios, por medio de la síntesis que lleva a cabo el “autómata espiritual”.

---

partir de un conocimiento confuso del efecto, o de inferir una causa, a partir de un conocimiento claro del

Para Spinoza en el alma no hay una voluntad libre y absoluta, ni tampoco hay una facultad absoluta de entender, de desear, amar, etc. Por la cual ésta determina qué es lo verdadero, pues no es más que una afección determinada de Dios y tales facultades son más bien entes metafísicos o universales que acuña la imaginación (*Eth II, P48 y P48, escolio*). Dice Spinoza que, a fin de cuentas, hablamos de entendimiento, voluntad e imaginación en términos universales y sostiene la causalidad mecánica de lo animico a partir de la esencia del alma por medio de la inmanencia divina: explicar el conocimiento por medio de facultades es, para Spinoza, creer que el hombre se basta a sí mismo para conocer. La voluntad es:

[...] la facultad de afirmar y de negar, y no el deseo: es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, porque el alma apetece o aborrece algo. (*Eth II, P48, escolio*)

"En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, a parte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea. (*Eth II, P49*)

Spinoza niega una voluntad libre, pues ésta es una abstracción del proceso determinado a que es sometido un alma y un cuerpo humano, sino que la voluntad es la afirmación o negación implícita en la idea de la idea, esto es, "La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo." (*Eth II, P49*) Con esto, no sólo se niega el origen que Descartes dio al error, sino que se afirma que cualquier idea que tenemos implica la negación o la afirmación de su objeto y según cuál sea el objeto de tal idea, implicará a su vez el aumento de actuar y de pensar del alma que tiene tal idea. Así, Spinoza define la certeza:

[...] por mucho que se suponga que un hombre se adhiera a cosas falsas, nunca diremos, con todo, que posee certeza. Pues por "certeza" entendemos algo positivo [...], y no la ausencia de duda. En cambio, si entendemos por "privación de certeza" la falsedad. (*Eth II, P49, escolio*)

La certeza no es sino la conciencia de la afirmación pura del objeto de una idea, y por el contrario, la falsedad es la negación determinada del objeto de una idea. ¿Cómo es posible? Una imaginación es una negación determinada de una naturaleza y no caigo en error en cuanto niego tal objeto, esto es, en cuanto hago de la imaginación una afirmación por medio de una doble negación y, con ello, hago de lo finito algo infinito sólo si soy

---

efecto. Ninguno de estos procedimientos conduce a lo adecuado".

capaz de producir aquella negación del anterior objeto por medio de la afirmación de otro que tome su lugar, considerando mi alma como autómatas espiritual. Este proceso disipa la paradójica proposición spinoziana:

Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce. (*Eth II, P43*)

[...] tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre lienzo, y no un modo de pensar, a saber, el hecho de entender. [...] (*Eth II, P43, escotio*)

Si yo tengo una idea verdadera, es porque soy su causa eficiente como autómatas espiritual, esto es, se trata de una idea adecuada en mí que puedo reflexionar y generar, ya que la misma idea provee este material y esta forma, con lo que se presenta como una afirmación absoluta de una naturaleza o esencia; por ello, Spinoza dice que se presenta invariablemente como cierta para mí, y basta que tenga una idea verdadera para que yo conozca su verdad, sin referencia a su objeto.

∞ ∞ ∞

Para Deleuze,<sup>53</sup> basta con afirmar que Dios es el absoluto para que Spinoza elimine en Dios los límites del método geométrico, que parte de los efectos a las causas (procedimiento *a posteriori*), para que el producir divino sea posible a través del concepto de expresión. El absoluto sería la razón suficiente del producir divino, con lo que todas las propiedades de Dios se deducirían verdadera y realmente. Entonces, el problema de la deducción del geómetra, aquella limitación a la que aduce Tschirhaus en su carta hacia Spinoza, se desvanecería para el filósofo holandés en virtud del absoluto: Dios, la substancia absolutamente infinita que expresa su esencia en una infinidad de modos, desarrolla su esencia en un producir infinito *en el mismo sentido* en que se conoce a sí mismo; esto es, si aceptamos las definiciones spinozianas de las potencias de existir y de actuar, así como de las potencias de pensar y de conocer, el absoluto sólo se conoce a sí mismo como infinito si se expresa en una infinidad de atributos, o bien, se expresa en una infinidad de atributos sólo si se conoce a sí mismo.

La solución spinoziana-cusana al problema de la intuición es el siguiente: toda esencia está complicada (intensiva) en un atributo, pero está explicada en la existencia

(extensiva) como modo singular existente en acto que requiere de otros modos singulares finitos para existir; cada modo, por su esencia, complica al atributo y sus modos, más por sí mismo complica una determinada infinidad de partes, y éstas siguen las relaciones componiendo extensivamente su esencia.

Así, mientras en el atributo se complican las esencias de árbol, perro, hombre, etc., en la existencia singular están explicadas cada una de una infinidad de maneras o modos finitos. Cada uno de estos modos no es una copia, sino algo perfecto en su esencia pues complica la serie causal y explica a Dios. La intuición es el acto libre de la potencia del entendimiento, que sigue al acto libre del conocer divino; se apoya ontológicamente, por el paralelismo, en la potencia de existir y de actuar que le viene al cuerpo. Con ello, intuir algo es para Spinoza lo mismo que seguir la potencia divina del conocer, porque el modo en sí complica a Dios, y lo explica actuando sobre otros modos, esto es, la dialéctica spinoziana permite al hombre llevar a cabo los dos movimientos.

Aún así, aunque "El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios" (*Eth* II, P47), no todos los hombres están ciertos de la Idea de Dios, que no es otra cosa que la concatenación necesaria entre ideas y almas. El proyecto spinoziano se erige como la reflexión y génesis del autómata espiritual de esta particular idea en el alma, labor que toma un tono estoico en tanto que es la ascensión de un alma por la imaginación, la razón y la intuición para llegar a un Dios panteísta. Este proyecto tiene dos consecuencias inmediatas: en primer lugar, los tres grados de conocimiento no se excluyen mutuamente, sino al contrario, por que describen el existir extenso bajo la Idea de Dios, se implican aunque sólo la intuición da unidad al imaginar y al razonar; en segundo lugar, la dialéctica spinoziana sostiene que a toda causa le sigue un efecto, y éste pasa a ser causa de otro efecto, y así hasta el infinito, esto es, el conocer humano no es independiente de su actuar y de su padecer, con lo que tampoco es independiente del construir del mundo netamente humano: el mundo del otro comienza con el conocer.

---

<sup>53</sup> Delenze, *op. cit.*, pp. 16-9.



### **II.3. Tercer problema de lo infinito y de lo finito: ética versus moral**

El estudio spinoziano del origen de las afecciones (libro tercero de la *Ética*), así como el de la fuerza de los afectos (libro cuarto de la *Ética*: De la servidumbre humana), es posible a partir de que el hombre es una parte más de Dios en cuanto pensante y extenso, con lo que el hombre no es distinto de las cosas naturales, y responde más bien al mecanicismo (tanto corporal como anímicamente) al igual que aquéllas. Pero este análisis se da en dos *sentidos*:

- a) un sentido *negativo*, en el que el hombre es considerado un sujeto capaz de afecciones como objeto, a partir del análisis de lo finito, cuando en realidad él es un objeto más que tiene a Dios como sujeto y fundamento; y
- b) un sentido *positivo*, en el que el hombre y Dios son uno, a partir del análisis de lo infinito, y es sujeto ya no por sí, sino en virtud de Dios, formando un solo individuo capaz de relacionarse como sujeto con objetos que inmediatamente pasan a constituirlo: es la intuición spinoziana quien unifica las afecciones activas que tiene un alma, no es una percepción ni una conciencia de lo propio a partir de lo externo, no es una apercepción porque no es una experiencia relativa y pasajera, sino una participación siempre presente de lo Real.

El análisis ontológico y epistemológico de la antinomia infinito-finito arrojó lo siguiente: en cuanto un modo finito es capaz de referir su potencia de existir y de actuar (extenso: cuerpo), así como su potencia de pensar y de conocer (pensante: alma), a Dios como su causa eficiente y formal, es decir, a su causa inmanente (y ya no trascendente ni transitiva), tal modo dejará de ser finito y se podrá concebir realmente, esto es, como infinito; por que es eterno y comparte la potencia divina como ilimitado, y es capaz de realizar esa ilimitación, todo modo finito es en sí infinito: su carácter individual, aquello que lo diferencia de otros modos, no muestra sino el mismo fluir del devenir divino, ya sea como cuerpos en lo extenso, o como almas e ideas en lo pensante. Spinoza hará uso no sólo de la terminología física para nombrar a las relaciones humanas en una comunidad, sino que utilizará el mecanicismo para definir cómo se dan esas relaciones; de ahí que lo "civil" sea producto de lo "corporal", y en su ética utilice indistintamente ambos términos.

Ahora bien, sabemos de antemano que el modo que interesa a Spinoza es el hombre, pues la búsqueda de fondo en este autor es encontrar y mostrar el camino en que el hombre

halle su salvación y sea libre. Pero, si sólo nos quedamos en las perspectivas ontológica y epistemológica, la personalidad del individuo se pierde, pues el hombre como sujeto, al pasar por la universalidad de Dios, se queda en ella y es un modo más sin diferencia alguna entre las otras cosas. Es la perspectiva ética la que permite a Spinoza hablar de un verdadero individuo en cada hombre, y la que evita la gratuidad del actuar o del padecer. Si bien esta perspectiva niega tal gratuidad, el hombre puede realizar la necesidad divina de tres maneras, que responden a los tres grados de conocimiento: como causa compelida en la imaginación, como causa necesaria y común en la razón, y como causa necesaria y libre en la intuición.

Por que el hombre es el mejor medio para realizar a Dios en la existencia, en tanto que los hombres comparten la misma esencia, Spinoza deriva tres formas de comunidad: una comunidad que se sostiene por un poder imaginativo, otra moral y religiosa que se sostiene por un poder racional, y una comunidad ética que realiza el poder creativo divino. Entonces, el hombre que vive en una de estas comunidades la conforma con su quehacer según cómo se relaciona con Dios; sus principales características son:

- 1) Comunidad imaginativa: el individuo se considera a sí mismo una substancia finita, algo autosuficiente capaz de recibir afecciones, en tanto niega la inmanencia de Dios; es decir, en lugar de pensar las afecciones como simples "impresiones", las considera objetos reales de un sujeto, con lo que su existir se define con lo que *cree* que es lo real. Esta comunidad impone la forma del amo y del siervo como forma de gobierno, con lo que el poder del individuo es autodetenido en virtud de la cohesión; de ahí, se considera a Dios como un juez y es utilizado como vehículo del poder. En breve, el temor constante sostiene este tipo de comunidad.
- 2) Comunidad moral-religiosa: el individuo se subordina, por interés propio, a una comunidad determinada, la cual funciona, a su vez, como un solo individuo; de ahí, tanto determinará como sociedad-individuo las relaciones internas para conservarse, como estará en constante lucha con otras sociedades e individuos para mantenerse en su ser y poder crecer. Estas relaciones, que por lo general mantiene la cohesión del grupo de individuos que compone a la comunidad, funcionarán como leyes inquebrantables, pues se trata del mantenimiento del individuo bajo el cual los miembros adquieren sentido propio. Ahora bien, al tratarse de un individuo compuesto, tales leyes se

presentan como leyes morales, externas a él, cuasi divinas: el miembro en ningún momento se considera creador de tales leyes, sino que la comunidad se las atribuye a sí misma como propiedades suyas. De ahí se sigue, dirá Spinoza, la interpretación de Dios como el dador de leyes, y ahora el señor y juez pasa a ser el regulador del mundo. En breve, la felicidad que otorga esta comunidad es corporal, y con ello, civil.

- 3) Comunidad ética: el individuo realiza el obrar divino en la Naturaleza Naturada, con lo que sus afecciones son directamente en Dios y, así, son acciones y no pasiones: el hombre sólo tiene ideas adecuadas a partir de su propia potencia. Su cuerpo y alma, si bien siguen siendo finitos, se realizan en Dios como partes de las series causales infinitas, y el hombre deja de tener miedo a la muerte, deja de pensar la finitud y sólo se alegra de la vida, esto es, comienza a pensar y vivir la infinitud. Esto sólo es posible en comunidad, en tanto que el solipsismo será para Spinoza una negación de la vida. Se trata de una comunidad sin fronteras, ni lenguas distintas.

Ahora bien, la diferencia spinoziana entre poder civil y poder religioso radica en que el primero es la suma de voluntades (y entendimientos) que sostienen a un grupo en el poder con vistas al bien común, mientras que el segundo es un poder que afirma una perspectiva determinada de la revelación divina, y con ello, de la salvación. Por su parte, el poder ético es distinto a éstos, en tanto que no tiene un lugar ni un tiempo fijos, pues hace a un lado la contingencia de lo corporal y se queda en lo animico, más sólo es realizable por medio de otros hombres.

A lo largo de este apartado, sostengo que estos tres tipos de comunidad, así como sucedía con los tres grados de conocimiento, no son estadios donde se mantengan las personas de una manera total, sino que para Spinoza son más bien perspectivas en que se concibe a Dios y el individuo se constituye como tal en la fluctuación entre los tres tipos de comunidad. Aún así, para Spinoza difícilmente hombre alguno se ubica en el tercer género, pues si alguien vive con el miedo como su principal característica (cosa que sucede con el grueso de los hombres, dice Spinoza), difícilmente concebirá el infinito amor a Dios. En esta perspectiva ética, la finitud se erige como la negación de la vida y la afirmación de la muerte, con lo que se diferencia absolutamente del infinito.

### 11.3.a. *Ética, ontología y epistemología*

Spinoza comienza el tercer libro de la *Ética*, titulado “Del origen y naturaleza de los afectos”, con una crítica a las interpretaciones anteriores a él sobre los afectos del alma:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. (*Eth III, Prefacio*)

El análisis del infinito en la naturaleza humana, muestra que el hombre no es sino una afección más de Dios, bajo unas determinadas circunstancias; el pensarlo como una especie autosuficiente no es sino el producto de la transposición de lo finito a lo infinito y, porque la conciencia de lo finito es relativa a ciertas condiciones sociales, psicológicas, etc., cada hombre considera que el mundo se regula a su manera, con lo que se piensa a sí mismo como un imperio dentro de otro imperio. Para Spinoza, Descartes hace esto, y no logra describir las verdaderas causas de las afecciones.

Spinoza hace a un lado lo que considera ser los valores morales, y en lugar del Bien y del Mal, en su filosofía sólo da lugar a lo bueno y a lo malo (*Eth IV, Prefacio*), y éstos sólo funcionan con respecto a un individuo en particular. La crítica spinoziana de las nociones de Bien y de Mal parte del origen de tales nociones, que se encuentra según Spinoza en la imaginación, por medio de un aprendizaje por medio de la conversación y la memoria, en lugar del entendimiento. La razón de por qué hay tantas opiniones como cabezas, así como la de por qué haya tan diversas perspectivas morales en el mundo humano, es la misma en el sistema spinoziano: la imaginación construye entidades morales con el fin de mantener la individualidad de una persona y, en cuanto se compone esta persona con otras, la imaginación comunitaria construye entidades que funcionan con el mismo propósito, sólo que como sociedad o grupo determinado y tales construcciones adquieren un valor moral.

∞ ∞ ∞

Para comprender la argumentación spinoziana, hay que partir del concepto de conato y sus implicaciones, pues desde él Spinoza deriva las afecciones humanas; éstas no son posibles sino en cuanto se considera, abstractamente, al hombre como causa de su actuar. Dice Spinoza en el tercer libro de la *Ética*:

poder, por las cuales ya no es natural sino civil. Así, el régimen monárquico ilustra un gobierno imaginario, mientras que el democrático ilustra un gobierno racional.

[...] el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de la religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. [...] Pues, si el estado estableciera por la ley que sólo se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes, ni cabría disfrazar tales sediciones [aquellas suscitadas so pretexto de religión] de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones. (*TTP*, Prefacio, 7)

Aquí, en el régimen monárquico dice Spinoza, el hombre no tiene aún pasiones alegres, sino sólo pasiones tristes y se mantiene en un estado de temor que, en lugar de ser eliminado, en vistas de pertenecer a un cuerpo civil, es inducido aún más el temor para que el hombre, en su vivir imaginario y finito, crea que vive de la mejor manera posible y mantenga, con su poder y esfuerzo, tal cuerpo civil.

El Estado civil lo funda Spinoza<sup>55</sup> a partir de la noción de individuo compuesto, aquel que subsume bajo sus relaciones a otros individuos, cada uno de los cuales a su vez subsume a otros. El Estado de derecho o racional será aquel que haga un pacto claro con sus individuos, a través del cual establezca obligaciones generales que le convengan a todos sus individuos en la medida de lo posible: si tal sociedad no puede mantener el derecho o poder de todos sus individuos, dice Spinoza, valen las medidas coercitivas, como el miedo al máximo suplicio. Pero las medidas coercitivas sólo refieren a una existencia finita de lo imaginario, aquel miembro que no realiza la labor de la razón por comprender las leyes como reglas morales y, que de sí, venga un actuar de acuerdo a las leyes civiles. Entonces, la existencia por la razón, llevará a una felicidad ya no contingente.

<sup>55</sup> Spinoza dice en *Tratado Teológico-Político* que "[...] en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiera a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. [...] se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio." (*TTP*, XVI, 193)

Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar. (*Eth III, P53*)

De todos los afectos que se refieren al alma en cuanto que obra, no hay ninguno que no se remita a la alegría o al desco. (*Eth III, P59*)

El contento de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse. (*Eth IV, P52*)

El desco que nace de la razón nos hace seguir directamente el bien y huir directamente del mal. (*Eth IV, P63, Corolario*)

El querer el bien del otro, por una imagen que tengo de los hombres en general, produce en mi ánimo, según Spinoza, una felicidad no dependiente de las variaciones de mi ánimo, sino que se trata de un amor hacia el prójimo.

El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios. (*Eth IV, P37*)

Spinoza, en esta perspectiva racional, considera que la ley moral debe existir y establecerse en toda sociedad, pues si no, ésta no puede siquiera llamarse sociedad y mantenerse unida; en tal sociedad, esta ley moral puede seguirse o racionalmente, por el poder propio de cada quien concedido a ella, o por cohesión, si un individuo se niega a seguirla, porque sería en detrimento de los otros miembros. La propuesta spinoziana en este nivel de la razón es el siguiente:

El amor y el odio hacia, por ejemplo, Pedro, son destruidos si la tristeza implícita en el segundo, y la alegría implícita en el primero, se vinculan a la idea de otra causa, y ambos disminuyen en la medida en que imaginamos que Pedro no es la única causa del uno o del otro. (*Eth III, P48*)

Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc. que otro le tiene. (*Eth IV, P46*)

Quien quiere vengar las ofensas mediante un odio recíproco vive, sin duda, miserablemente. Quien, por el contrario, procura vencer el odio con el amor, lucha con alegría y confianza, resiste con igual facilidad a muchos hombres que a uno solo, y apenas necesita la ayuda de la fortuna. Si vence, sus vencidos están alegres, pues su derrota se produce no por defecto de fuerza, sino por aumento de ella. (*Eth IV, P46, Escolio*)

Ya en el *Tratado Teológico-Político* dice que:

[...] hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrían obedecer a Dios con tanta sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos. (*TTP, Prefacio, 11*)

Una ley moral, obtenida por medio de la razón, para el hombre que la postula y sostiene, tiene que valer para todos los hombres, pues es producto de las nociones comunes

de la constante convivencia con tales individuos; pero esta ley moral no implica la afirmación de un individuo concreto, sino sólo la consecución de reglas para mantener la existencia de un determinado grupo social, en la medida en que el miembro se considera en tal grupo.

∞ ∞ ∞

La libertad civil en Spinoza otorga una felicidad corporal a partir de la referencia de cada individuo a su propio poder o derecho, felicidad producto de afecciones alegres según no se guíe ni por el temor ni por la superstición. Pero esta felicidad, a fin de cuentas, no es sino pasión, esto es, no es aún afección divina del individuo, con lo que se mantiene en un actuar bajo leyes morales o civiles, ya sea porque racionalmente esté de acuerdo en que se trata de la mejor manera de vivir, o bien, porque imaginativamente se mantenga compelido (por medio de la imagen de la cárcel, por ejemplo). Así, para Spinoza no basta con que el individuo esté consciente de que hace el bien, sino que lo importante es que se apropie de ese bien, apropiación que sólo logra la intuición.

[...] dado que la potencia del alma, [...] se define por la sola capacidad de conocer, los remedios contra los afectos —remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan cuidadosamente ni comprenden con distinción— los determinaremos por el solo conocimiento del alma, y de dicho conocimiento deduciremos todo lo que contiene a su felicidad. (*Eth* V, Prefacio)

Es la autonomía del poder anímico y corporal la que otorga, por lo menos, los mínimos medios requeridos para llegar a Dios. En mi particular interpretación, el desarrollo spinoziano del poder civil no es una propuesta en sí misma, sino un medio para que, al menos algunos hombres, alcancen la afirmación plena de Dios. Si en el spinozismo cabe un maquiavelismo, es en este sentido: la crítica al servilismo y a la esclavitud humana es un medio para descubrir la potencialidad del alma humana en el otro, y con ello, descubrir la potencialidad de Dios en mí.

Los “remedios” a las pasiones tristes, remedios que, según Spinoza, Descartes no describió satisfactoriamente por su separación entre voluntad y entendimiento, conducen a un vivir armónico en tanto que cada miembro de una sociedad dejaría a los otros miembros hacer lo que puedan siempre y cuando tal poder no transgreda el propio, aunque si lo limitara. Así se ve que éste no es el tono que caracteriza al quinto libro de la *Ética*, titulado

“Del poder del Entendimiento o de la Libertad Humana”, donde el otro hombre ya no limita mi poder, sino que nuestros poderes se unen para algo más grande.

### **III.3.c. La beatitud o la existencia infinita del hombre**

El hombre sólo tiene ideas inadecuadas o pasiones, que responden a la generalización de la finitud o, en el mejor de los casos, el análisis racional de la infinitud le permite un vivir pasional alegre. ¿en qué medida podemos decir que el hombre produce ideas adecuadas? ¿Cómo puede Spinoza dar cuenta de la salvación, si considera la salvación religiosa como una mera felicidad civil? En este último apartado trataré de mostrar la argumentación spinoziana en favor de la actualización de la potencia de pensar y de conocer del hombre, de lo que llama Spinoza: el poder del entendimiento. Anteriormente vimos lo que Spinoza considera ser la felicidad parcial o modal, la vida civil, pero ahora expondré lo que este autor considera que es la felicidad absoluta, la beatitud, o la vida en Dios. El quinto libro de la *Ética* comienza con la siguiente proposición:

Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas del cuerpo. (*Eth V, P1*)

Con este paralelismo, Spinoza permite que el alma actúe a partir de sus ideas, y que padezca por ellas, al mismo tiempo que el cuerpo actúe con cosas extensas, o padezca por ellas. Ahora bien, el paso del afecto activo a la acción del alma, se da sólo si se cambia el objeto externo de una pasión por un objeto interno del alma, esto es, sólo en cuanto el alma es capaz de producir desde sí misma al objeto externo. Pero, ¿cómo le es interno? ¿En qué manera el hombre puede producir algo ya producido? Spinoza contesta que el medio es la potencia del entendimiento humano, en cuanto reproduce la causalidad divina que llevó a producir algo, esto es, en cuanto el hombre es causa libre y no compelida.

El análisis spinoziano de la felicidad tiene dos partes, una negativa que es la felicidad civil, sólo que referida en cuanto que el alma tiene imágenes o ideas de las afecciones, esto es, cuando el alma y el cuerpo padecen; y una positiva, donde el alma ya no se refiere al cuerpo como a su esencia formal, sino a sí misma por medio de la Idea de Dios. Así, primero expondré los elementos de esta felicidad negativa y corporal, que ejemplificamos anteriormente (II.3.b.) y en la cual se imagina la infinitud y no la finitud;



por que ésta es la base para que el hombre tenga afecciones activas, podré después exponer lo que Spinoza entiende por inmorte del alma, que no es en el sentido judeo-cristiano —en tal sentido el alma sí muere para Spinoza—, sino que se trata más bien de la afirmación del poder del entendimiento humano, a través del obrar de una particular alma: la libertad y beatitud es la realización de la infinitud divina en el mundo humano, en la eternidad y no en la duración.

∞      ∞      ∞

Spinoza busca demostrar, hasta la proposición 20 del quinto libro de la *Ética*, que el amor imaginativo a Dios es posible sólo por medio de la vivencia en sociedad, en tanto que ésta permite la producción de afecciones alegres, por lo que este autor busca demostrar la manera en que el hombre cambia las pasiones tristes que tiene por pasiones alegres. Un primer paso será el siguiente:

Si separamos una emoción del ánimo, o sea, un afecto, del pensamiento de una causa exterior y la unimos a otros pensamientos, resultan destruidos el amor y el odio hacia la causa exterior, así como las fluctuaciones de ánimo que brotan de esos afectos. (*Eth V, P2*)

Vimos al final del segundo apartado del presente capítulo que la doble negación del objeto de una imagen nos daba una idea verdadera e infinita, que afirmaba la naturaleza del objeto, sólo que faltaba tener un objeto exterior que tomara su lugar. Aquel objeto exterior no sería sino la apropiación racional del mismo objeto, con lo que:

Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta. (*Eth V, P3*)

[...] un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es. (*Eth V, P3, corolario*)

No hay afección alguna del cuerpo de la que no podemos formar un concepto claro y distinto. (*Eth V, P4*)

Por que participamos en todo afecto que tenemos, seremos su causa adecuada en cuanto seamos capaces de producirlo y sólo en ese sentido lo conocemos —y no sólo somos conscientes de la existencia de tal objeto— por lo que, para Spinoza, tenemos que realizar la máxima socrática: conócete a ti mismo; pues, si bien no podemos conocernos del todo, en la medida en que lo intentemos daremos razón de las causas de los afectos que tenemos, con lo que distinguimos las distintas causas, y sabremos en qué medida nos

afectarán las distintas cosas. Así, Spinoza tiene que demostrar que es un poder humano el conocerse, pues si no, no daría cuenta de la ignorancia que vimos anteriormente (II.3.a. y II.3.b.). Entonces, dice que:

[...] cada cual tiene el poder —si no absoluto, al menos parcial— de conocerse a sí mismo y conocer sus afectos clara y distintamente y, por consiguiente, de conseguir padecer menos por causa de ellos. Así, pues, debemos laborar sobre todo por conseguir conocer cada afecto, en la medida de lo posible, clara y distintamente, a fin de que, de ese modo, el alma sea determinada por cada afecto a pensar lo que percibe clara y distintamente, y en lo que halla pleno contento; [...] ha de notarse, ante todo, que el apetito por el que se dice que el hombre obra y el apetito por el que se dice que padece son uno y lo mismo.

Por ejemplo, al mostrar que la naturaleza humana está dispuesta de manera que cada cual apetece que los demás vivan según la propia índole de él (por *Eth* II, P31, cor.), vimos que ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición, y que no se diferencia de la soberbia y, en cambio, en el hombre que vive conforme al dictamen de la razón, es una acción o virtud, que se llama moralidad (ver *Eth* IV, P37, escolio 1, y *Eth* IV, P37, dem.). Y de esta manera, todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida en que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados o engendrados por ideas adecuadas. (*Eth* V, P4, escolio)

Exactamente un mismo afecto se entiende de distinta manera según de dónde provenga su objeto; el ejemplo de Spinoza es más una afirmación de lo que considera ser el remedio de los afectos, pues si éste es *mi querer que todos vivan según mi propia manera*, cuando viene de la imaginación es amor hacia la imagen de mi persona, mientras que si viene de la razón es amor hacia la imagen colectiva que racionalmente se tiene de todos los hombres, una imagen que no remite a algún hombre en particular, ni siquiera a mí.

Así es como Spinoza busca salir del relativismo y del solipsismo, al que en cierta medida es conducido por el nominalismo de su propio sistema y falta ver cómo es posible que la definición spinoziana de razón dé cuenta de la imagen colectiva de lo propio de todos los hombres. En primer lugar, Spinoza afirma que, si un hombre se encuentra con la misma disposición corporal, el afecto más fuerte será aquel afecto por el que imagina una cosa como libre y no aquellos por los cuales la imagina como necesaria, ni posible, ni siquiera como contingente (*Eth* V, P5);<sup>56</sup> por que es libre aquello que no necesita de nada para existir más que de sí mismo, es abstraer las causas por las cuales la cosa existe y obra.

<sup>56</sup>Spinoza dice, en la proposición 5 del quinto libro de la *Ética* que “En igualdad de circunstancias, es máximo el afecto que experimentamos hacia una cosa que simplemente imaginamos (y no como necesaria, ni como posible, ni como contingente).” Agrega en la demostración que “[...] imaginar una cosa como libre no es sino, simplemente, imaginarla, en tanto que ignoramos las causas por las cuales ha sido determinada a obrar (por *Eth* II, P35, escolio).”

Entonces, en segundo lugar, sólo la razón nos puede dar cuenta de una imagen adecuada, pues sus nociones comunes se dan en Dios en cuanto constituye al alma que razona.

El alma conoce que todas las cosas son necesarias (por *Eth* I, P29) y que están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas (por *Eth* I, P28); y así (por *Eth* V, P5) logra padecer menos en virtud de los afectos que de ellas nacen, y (por *Eth* III, P48) experimentamos menores afectos hacia ellas. (*Eth* V, P6, demostración)

Cuanto más versa este conocimiento —a saber: el de que las cosas son necesarias— sobre cosas singulares que nos imaginamos con mayor distinción y vivacidad, tanto mayor es esa potencia del alma sobre los afectos. [...] (*Eth* V, P6, escolio)

En cuanto tengo una idea de algo que corresponde a muchos individuos y, a ninguno en particular, se trata de una idea simple que, aunque no tiene objeto determinado alguno, bien responde a las series causales infinitas, pues las partes de las series convienen en esas ideas; antes vimos que las nociones comunes son las verdades eternas, aquellas que sólo residen en el alma, pero que son adecuadas en tanto que Dios se explica por esa alma. Y en cuanto no refieren a objeto alguno, bien podemos decir que una verdad eterna la imaginamos como libre, ya que no ha sido determinada a obrar, con lo que tal imaginación será más fuerte que la imaginación de cosas necesarias, posibles y contingentes.

Los afectos que brotan de la razón o que son suscitados por ella, si se toma en consideración el tiempo, son más potentes que los que se refieren a cosas singulares consideradas como ausentes. (*Eth* V, P7)

Cuantas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto mayor es éste. (*Eth* V, P8)

En cuanto que la razón es una existencia *sub quadam specie aeternis*, sus imágenes reflejan mejor la duración de las cosas que las de la imaginación, aunque no sea la duración en sí misma. Y como no tiene objeto alguno, las imaginaciones de la razón están presentes bastante tiempo en cuanto el alma conoce cosas que le convienen a tal imagen. Así, Spinoza concibe estas imágenes como conjuntos de cosas, nociones comunes que sólo residen en el alma.

Un afecto que se remite a muchas causas distintas, consideradas por el alma a la vez que ese afecto, es menos nocivo, influye menos en nosotros, y cada una de sus causas nos afecta menos, que otro afecto de igual magnitud, pero referido a una sola causa, o a un número menor de ellas. (*Eth* V, P9)

Como la imagen de la razón no tiene objeto, no tiene algo que detenga nuestra atención, a la vez que los objetos que caen bajo ella como conjunto refieren antes a la razón

que al afecto y conciencia del objeto; el planteamiento spinoziano de la fuerza de un afecto es el siguiente:

$$\text{fuerza con que nos afecta} = \frac{\text{"tamaño" del afecto}}{\text{número de causas del afecto}}$$

Un afecto con sólo una causa es más fuerte que uno con varias causas y detiene al alma a sólo pensar en él; en cambio, los afectos de la razón, porque refiere a muchos objetos y todos con causas diversas, no limita al alma a considerar uno de sus objetos en particular; por que no detiene al alma, Spinoza dice que es "menos nocivo" para nosotros:

Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según el orden propio del entendimiento. (*Eth V, P10*)

Spinoza llama afectos contrarios a nuestra naturaleza a los afectos malos (*Eth V, P10*, demostración), aquellos que disminuyen nuestra potencia de actuar y de pensar; en cuanto sólo tenemos afectos buenos, aquellos que aumentan tal potencia, el alma comienza a encadenar adecuadamente las falsas imaginaciones en virtud de imágenes racionales, como conjuntos de cosas que convienen entre si y el que pertenezcan a un conjunto hace a un lado el odio o el amor hacia ese objeto, tornando lo contingente por lo necesario.

Spinoza, a la manera de Descartes, propone seguir normas de conducta para un buen vivir en comunidad mientras se realiza la tarea por "depurar" los afectos malos o meras imaginaciones contingentes; pero como esta tarea nunca tiene fin, tales normas de conducta son el seguir la moral establecida en que se vive. Citaré un pasaje donde Spinoza muestra cómo las reglas sociales pasan a ser reglas morales en cuanto racionalmente somos conscientes del beneficio por el bien común.

[...] se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos ordenados y concatenados según el orden propio del entendimiento que para reprimir los afectos inciertos y vagos. Así, pues, lo mejor que podemos hacer mientras no tengamos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una norma recta de vida, o sea, unos principios seguros, confiarlos a la memoria y aplicarlos continuamente a los casos particulares que se presentan a menudo en la vida, a fin de que, de este modo, nuestra imaginación sea ampliamente afectada por ellos, y estén siempre a nuestro alcance. Por ejemplo, hemos establecido, entre los principios de la vida (ver *Eth IV, P46* y *Eth IV, P46*, escolio), que el odio debe ser vencido por el amor o la generosidad y no compensado con odio. [...]

Pues si tuviésemos también presentes la norma de nuestra verdadera utilidad, así como la del bien que deriva de la amistad mutua y la sociedad común, y el hecho, además, de que el supremo contento del ánimo brota de la norma recta de vida (por *Eth IV, P52*), y de que los hombres obran, como las demás cosas, en virtud de la necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa, o el odio que de ella suele nacer, ocuparía una

minima parte de nuestra imaginación, y sería fácilmente superada: [...] Pero conviene observar que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, debemos siempre fijarnos (por *Eth* IV, P63, cor. y *Eth* III, P59) en lo que cada cosa tiene de bueno, para, de este modo, determinamos siempre a obrar en virtud del afecto de la alegría. [...] quien procura regir sus afectos y apetitos conforma al solo amor por las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas, pero en modo alguno se aplicará a la consideración de los vicios de los hombres, complaciéndose en una falsa apariencia de libertad. (*Eth* V, P10, escolio)

La razón de por qué Spinoza afirmó que su estudio de los afectos humanos sería como si tratara con líneas, puntos y planos cobra aquí otro sentido: sólo soy capaz de formar racionalmente nociones comunes que sirvan como conjuntos en los cuales se ubiquen afecciones malas o tristes, éstas pierden su conciencia nociva y pasan a ser afecciones alegres o buenas que tienen la necesidad del conjunto del objeto, es decir, la concatenación necesaria cambia el mismo objeto;<sup>57</sup> entonces, no se trata de reprochar al espíritu morbosos se fijación o estatismo en el patetismo humano, sino que, racionalmente, deja de haber patetismo y, la necesidad del actuar humano, se muestra como líneas y planos. Así, Spinoza considera conseguir que un alma tenga en sí más una imagen racional, que permanezca más tiempo en nosotros que las imágenes falsas (*Eth* V, P9, P11 y P13),<sup>58</sup> y por medio de ella, deducir las imágenes a partir de Dios.

Las imágenes de las cosas se unen con mayor facilidad a las imágenes de cosas entendidas por nosotros clara y distintamente, que a las otras. (*Eth* V, P12)

Las cosas que entendemos clara y distintamente, o bien son las propiedades comunes de las cosas, o bien lo que se deduce de éstas [...] (*Eth* V, P12, demostración)

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a Dios. (*Eth* V, P14)

No es sino la necesidad de la concatenación interna de la Idea de Dios, que complica las ideas del movimiento y el reposo, de la forma total del universo y del entendimiento infinito de Dios, la que permite que toda alma construya imágenes claras y distintas de las que tiene como imágenes confusas. Y por que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios, el conocimiento de sí mismo, y no la mera conciencia de sí,

<sup>57</sup>Spinoza dice en el escolio a la proposición 10 del quinto libro de la *Ética*: "Por ejemplo, si alguien se da cuenta de que anda en pos de la gloria con demasiado empeño, deberá pensar en cosas como el buen uso de ella, el fin que se persigue al buscarla y los medios para adquirirla, pero no en cosas como el mal uso de ella, lo vana que es, la inconstancia de los hombres u otras por el estilo, en las que sólo un ánimo morbosos repara. [...] Es, pues, cierto que son quienes más desean la gloria los que más claman acerca del mal uso de ella y la vanidad del mundo. Y esto no es privativo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a quienes la fortuna es adversa y son de ánimo impotente."

es el único medio que el spinozismo encuentra para trocar imágenes confusas en claras y distintas.

Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos. (*Eth V, P15*)

Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra (por *Eth III, P53*), y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios (por *Eth V, P14*); por tanto, (por *Eth III, Definición 6* de los afectos), ama a Dios, y (por la misma razón) tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos). (*Eth V, P15, demostración*)

La necesidad de las nociones comunes, al remitir invariablemente a Dios, es un aumento de la potencia de actuar y de pensar en el alma en que residen, y el alma, por que sólo produce la idea si la une a Dios, genera una alegría por Dios, un amor hacia él, a partir de los objetos que caen bajo tal noción común o verdad eterna.

Este amor a Dios debe ocupar el alma en el más alto grado. (*Eth V, P16*)

Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza. (*Eth V, P17*)

Dios, propiamente hablando, no ama ni odia a nadie. (*Eth V, P17, Corolario*)

El amor a Dios no puede convertirse en odio. (*Eth V, P18, Corolario*)

Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él. (*Eth V, P19*)

Spinoza tiene que hacer a un lado la idea del sentido común de que Dios ama a sus criaturas, idea excluida de su sistema desde que afirma el determinismo, pues tal amor no sería sino una imagen falsa que disminuye la potencia humana, en tanto genera una esperanza y un temor por un objeto inexistente, esto es, un amor abstracto. Así mismo, hacia Dios no hay sino amor, pues el odio sería una falsa imagen, una necedad producto de la finitud, que no sólo no tiene objeto, sino que habla de un vivir fuera de Dios, en sí imposible. Cualquier hombre bien puede odiar lo que quiera, pero tal afecto no sería sino un afecto impotente, y más cuando se trata de Dios o el absoluto.

Este amor a Dios no puede ser manchado por el afecto de la envidia, ni por el de los celos, sino que se fomenta tanto más cuanto más hombres imaginemos unidos a Dios por el mismo vínculo del amor. (*Eth V, P20*)

[...] no existe afecto alguno que sea directamente contrario a ese amor, y por cuya virtud dicho amor pueda ser destruido. Y así, podemos concluir que el amor a Dios es el más constante de los afectos, y que, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede destruirse sino con el cuerpo mismo. (*Eth V, P20, Escolio*)

<sup>58</sup>Spinoza dice que "A cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa el alma." (*Eth V, P11*) y que "Tanto más frecuente se impone una imagen a nuestra consideración, cuanto mayor es el número de imágenes a las que está unida." (*Eth V, P13*)

La ilusión de la finitud en la infinitud es impotencia, y con ello, servilismo y esclavitud, que permiten que un hombre sea utilizado por otros hombres, o tal vez por la misma suerte; en cambio, la afirmación de la infinitud, aunque sea imaginativamente, permite al hombre ser dueño de sus fuerzas y poderes y, en primer lugar, tener una vida reglada moralmente por conocimiento de causa, y no por ser reprimido a ello; en segundo lugar, y lo más importante para el spinozismo, permite avanzar en el conocimiento de Dios, y llegar a la intuición, tercer grado de conocimiento que otorga el amor intelectual a Dios. El amor racional de Dios no es contingente ni propio de la imaginación, porque es producto de una imagen clara y distinta y, para Spinoza, será la base de todo Estado de Derecho.

∞    ∞    ∞

Spinoza termina, con las siguientes palabras, el escolio de la proposición 20 del quinto libro de la *Ética*:

Y con esto concluyo todo lo que respecta a esta vida presente. Pues todo el mundo podrá comprobar fácilmente lo que al principio de este Escolio he dicho —a saber, que en estas proposiciones [en *Eth V*, desde P1 hasta P20] había yo recogido todos los remedios de los afectos—, si se fija en [...] las definiciones del alma y de sus afectos, y por último, en las Proposiciones 1 y 3 de la Parte III. Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada ésta sin relación al cuerpo. (*Eth V*, P20, Escolio)

Muchos comentaristas materialistas de Spinoza consideran esta escisión entre duración temporal del cuerpo y duración eterna del alma: si hay un paralelismo inquebrantable entre alma y cuerpo para Spinoza, ¿cómo podemos hablar del alma sin el cuerpo? ¿Acaso Spinoza regresa al judaísmo y afirma la inmortalidad del alma? ¿O tal vez es un reducto idealista para dar cuenta de un amor intelectual a Dios, amor en sí mismo abstracto? Si Spinoza es un racionalista en cuanto afirma la intuición como independiente de la existencia concreta, no es por un idealismo que excluya la corporeidad de Dios, sino por que la infinitud implica eternidad en su sistema, con lo que si el alma se concibe a sí misma como infinita, y no ya como indeterminada objetivamente, no podrá hacerlo por medio de la duración concreta de esta alma que es consciente de sus imaginaciones, ni por este cuerpo que envejece; estos últimos mueren invariablemente, pero su sustento permanece, así como permanecen los frutos que produce, con lo que el alma infinita sigue siendo la idea de un cuerpo infinito, que de hecho existió y existe aunque bajo otras formas.

Para Spinoza, el alma siempre es la idea del cuerpo, y si concebimos la eternidad del cuerpo, concebiremos la eternidad del alma, con lo que el alma puede explicarse por sí misma, ya que no refiere al cuerpo como su esencia formal sino al Entendimiento Infinito.

El alma no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo. (*Eth V, P21*)

Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad. (*Eth V, P22*)

Ahora ya no se trata de la esencia que conviene con todos los hombres, aquella que estaba complicada en el movimiento y el reposo para el cuerpo humano, o aquella que estaba complicada en la Idea de Dios para el alma: se trata de la esencia actual de un modo determinado, la potencia o poder con que existe concretamente un cuerpo humano y su alma, esencia que explica a Dios en tanto que lo afecta por la Extensión y el Pensamiento. Spinoza introduce una proposición que es catalogada como el principio de su idealismo:

El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno. (*Eth V, P23*)

Desde luego, no atribuimos duración alguna, definible por el tiempo, al alma humana, sino en la medida en que ésta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo: esto es (por *Eth II, P8, Cor.*), no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo. (*Eth V, P23, Escolio*)

Spinoza sostiene que experimentamos como eterno la necesidad con que existe nuestro cuerpo y nuestra alma, pues tal necesidad es una verdad ya no racional, sino algo que se da en la misma esencia de Dios: la necesidad eterna de mi existencia concreta, necesidad eterna que experimento no como duración compuesta, sino como duración *vivida*, o eternidad en el léxico spinoziano. Lo que busca este autor es hacer a un lado la duración contingente de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores, que no refiere sino a simples perspectivas de los objetos y no como devienen en realidad de Dios, ya que no lleva sino a la finitud de la infinitud, en el peor de los casos, o al amor imaginario de Dios, en el mejor. Al hacer a un lado tal existencia del cuerpo, hace a un lado la existencia concreta del alma, y la experiencia de la existencia muestra la potencia de la esencia de Dios. Ya que la experiencia de la potencia divina, posible porque nuestra esencia es parte de la esencia de Dios, no refiere sólo a nuestro cuerpo y a nuestra alma, sino a las ideas adecuadas de cosas externas que hemos unidos a la Idea de Dios. Spinoza dice que "Cuanto más conocemos a las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios" (*Eth V, P24*). Es el



conocimiento de las cosas singulares por la intuición (*Eth* V, P25), y no por las imágenes de ellas, sean racionales o abstractas, que realizamos la experiencia de la duración vivida, pues para Spinoza ésta no refiere a una sola cosa particular, sino a todas aquellas que conocemos de verdad; es decir, la intuición es una síntesis del conocimiento de las cosas como adecuadas y se presenta en la filosofía spinoziana como al experiencia de la eternidad o duración vivida, por lo que en la medida en que conocemos, dice Spinoza que nos conocemos a nosotros mismos, así como conocemos más a Dios. Pero, ¿cómo es posible la intuición? O más bien, ¿qué es la intuición?

Para algunos comentaristas<sup>59</sup> Spinoza nunca realiza la intuición fuera de uno que otro ejemplo geométrico, como los estudiados al final del apartado anterior; para otros, no es sino el ahorro de pasos deductivos desde Dios hacia sus criaturas. Para mi tesis, la intuición es la piedra angular del sistema spinoziano, pues considero que sólo por medio de ella Spinoza da cuenta del proyecto por realizar la infinitud como afirmación absoluta de cualquier naturaleza. Dice Spinoza que:

El tercer género de conocimiento progresa a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de las cosas [...] (*Eth* V, P25, demostración)

No olvidemos que la intuición es la deducción de una cosa singular, ya no una cosa finita, a partir de un atributo determinado, una forma de ser cualitativa de Dios. Se trata de las pruebas *a priori* de los modos infinitos inmediatos y mediatos de los atributos. Como el hombre es cuerpo y alma, sólo llevará a cabo tales deducciones de la Extensión y del Pensamiento, pues su existencia es conmensurable con Dios por medio de ellos; así, que seamos parte de Dios es realizar que expresamos esencialmente la esencia divina. Es cierto que Spinoza no tiene pruebas *a priori* del movimiento y del reposo, como tampoco de la forma total del universo, sino que de éstos sólo tiene pruebas *a posteriori*; tal vez esta sea la razón del detrimento de la Extensión a favor del Pensamiento en esta última parte en la *Ética*, pero esto no pertenece a la presente tesis. Lo que interesa aquí es que el alma sí puede llevar a cabo la deducción por que Spinoza sí tiene pruebas *a priori* de la Idea de Dios y del Entendimiento Infinito, que le servirán como medios para afirmar la intuición. Entonces, los primeros productos de la ciencia intuitiva serían la Idea de Dios y el

<sup>59</sup>Vidal Peña, traductor de la *Ética*, por ejemplo.

Entendimiento Infinito y, por medio del paralelismo, la idea de la extensión o cantidad infinita, la idea del movimiento y del reposo absoluto, así como la idea de una forma de total de formas (idea de la forma total del universo).

A partir de estas ideas, Spinoza considera que puede deducir otras, con lo que se realizaría la potencia de la producción infinita en un alma ya considerada en sí misma infinita. La labor del alma no puede producir la infinidad de cosas que se siguen de la potencia de obrar y de conocer de Dios en cuanto que éste se explica por una determinada alma: intuir cosas no es sino conocer la duración esencial de las cosas singulares recogidas en las imágenes de la razón como propiedades divinas.

El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo. (*Eth V, P28*)

Toda idea adecuada es clara y distinta, refiere al devenir de una cosa singular por la esencia y potencia divinas, y por que la razón —nunca la experiencia— da cuenta de un amor a Dios, el alma desea conocer (*Eth V, P26*), y quien conoce intuitivamente pasa a la suprema perfección humana para Spinoza. La finitud o negación determinada por sí sola no lleva al conocimiento de la duración de las cosas singulares, pero la infinidad imaginada por la razón sí lo permite, aunque se trate de una imaginación al no tener objeto alguno determinado.

Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad. (*Eth V, P29*)

Aunque la conciencia de la duración del cuerpo y del alma no es garantía de conocimiento, es un paso para entender desde la perspectiva de la eternidad, en tanto que esa conciencia permite conocer ciertos objetos, pero será la certeza de sí, como experiencia de la duración el conocimiento de otras cosas singulares y éstas no son entidades ajenas a mí sino aquellas cosas que conocí imaginativamente como modos finitos y después racionalmente como propiedades de las cosas; es decir, la ciencia intuitiva en Spinoza es la complicación que lleva a cabo el alma de las cosas singulares que conoce según cómo derivan su esencia actual de Dios; por contra de la conciencia, que explica esa duración como un devenir fragmentario de la experiencia externa del objeto. En Spinoza, el objeto cambia conforme se avanza en el grado de conocimiento a través del cual el alma lo

comprende, con lo que la intuición es una labor de complicación de la vivencia del alma, vivencia que sólo puede implicar a Dios. Por ello, Spinoza hace a un lado la existencia concreta del cuerpo, porque ésta sólo garantiza la conciencia de objetos en todo su sentido, conciencia de cosas fuera del alma y del cuerpo, y “[...] el poder de percibir las cosas desde la perspectiva de la eternidad no compete al alma sino en la medida en que concibe la esencia del cuerpo desde esa misma perspectiva.” (*Eth V*, P29, demostración) Así, Spinoza escinde entre finitud e infinitud en la duración o existencia concreta:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la infinita esencia de Dios. [...] (*Eth V*, P29, Escolio)

No hay conocimiento sino de cosas singulares por su esencia y ésta siempre es actual, en oposición a aquella actualidad de la cual sólo somos conscientes (actualidad imaginada), y tales cosas no son conocidas por mí sino las uno a la eternidad del producir divino, eternidad que es una duración vivida de mí y de esas cosas singulares; aunque el alma sólo complique un número determinado de cosas singulares, no hay finitud, pues entiende la necesidad de la existencia de esas cosas singulares, es decir, sólo hay infinitud cualitativa.

Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios. (*Eth V*, P30)

El tercer género de conocimiento depende del alma como de su causa formal, en cuanto que el alma misma es eterna. (*Eth V*, P31)

Conocer desde la perspectiva de la eternidad no es sino conocer como causa libre y producir las cosas singulares recolectadas por la razón como causa formal de sus esencias singulares por medio de la potencia del entendimiento, es decir, ya no se trata de apelar a la adecuación de propiedades obtenidas de ciertos objetos, sino de la generación de las esencias de esos objetos y, después, de su síntesis o complicación. La manera en que el hombre existe, según la apertura epistemológica en que éste se ubique, le otorga una posición ontológica con respecto a los órdenes del ser y, de esta posición, Spinoza deriva una situación ética, en tanto que el hombre es lo que conoce, y existe según la relación que mantiene con aquello que lo rodea. Es en esta situación ética, donde cobra sentido que

Spinoza distingue una existencia temporal y una existencia eterna. Para Spinoza, el conocimiento más alto es la ciencia intuitiva, o conocer esencialmente todas las cosas que expresan lo Real; pero, en tanto el hombre existe indeterminadamente, necesita conocer bajo los tres niveles o grados: imaginación, razón e intuición. Mediante la imaginación, el hombre convive con su entorno; por la razón, el hombre da cuenta de la necesidad del mundo; por medio de la intuición, el hombre ama intelectualmente a Dios.

Según Spinoza, conocer intuitivamente es actuar junto con las cosas singulares como criaturas de Dios, es decir, a partir de que el hombre es también una criatura de Dios, éste puede seguir la potencia divina como causa libre y ya no como causa compelida, cuando asiste la necesidad de su existencia y de la existencia de los demás. Ésta es la propuesta de la ética spinoziana: cuando el hombre actúa siguiendo la potencia divina como causa libre, o cuando conoce intuitivamente, el hombre es libre porque se reconcilia con Dios a través de sus criaturas. Y esto sólo es posible a partir de la existencia concreta del hombre, y si ésta dura esencialmente, el hombre deja la perspectiva de la temporalidad y aspira a existir bajo la perspectiva de la eternidad.

Cuanto más cosas conoce el hombre según el segundo [o la razón] y tercer [o la intuición] género de conocimiento, tanto menos padece por la causa de los afectos que son malos, y tanto menos teme a la muerte. (*Eth V, P38*)

El hombre no puede dejar de ser afectado por las cosas externas, mientras existe, no puede dejar de conocer temporalmente, mucho menos puede eliminar un afecto  $x$  por medio de una razón, pero sí puede eliminar un mal afecto por un buen afecto; este buen afecto se da en el hombre como el bien supremo, o Dios en sus dos sentidos ontológicos, en la medida en que se concibe como una criatura divina y se relaciona como tal con otras criaturas. Y, como la esencia de otros hombres es la esencia más afin a cualquier hombre, Spinoza ve en la relación con otros hombres el terreno fértil para una reconciliación con Dios. Así, es lo mismo dejar de temer a la muerte y dejar de temer a lo temporal y lo fortuito, pues el conocer intuitivo conduce al hombre a realizar que es parte de Dios al estar inserto en el desenvolvimiento de lo Real.

El amor intelectual del alma hacia Dios, es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse [o desarrollarse] a través de la esencia del alma humana, considerada bajo la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo. (*Eth V, P36*)

Dios ama al hombre en la medida en que el hombre aumenta su potencia al relacionarse esencialmente con las criaturas divinas. Por ello, la intuición es la coyuntura entre los movimientos que hemos descrito, a lo largo de nuestro trabajo, en el discurso spinoziano: en cuanto el hombre conoce intuitivamente y actúa con la potencia libre de Dios, el desarrollo de lo Real y su racionalización son lo mismo.

El alma humana no es algo eterno a la manera en que lo es Dios como Naturaleza Naturada, pues el hombre existe sólo como un modo finito; pero, cuando el hombre obra como causa libre y no como causa compelida, entonces aumenta su potencia y la potencia de las cosas con las que actúa y, actuar de esta manera, es existir "bajo la perspectiva de la eternidad". Esta existencia es lo que Spinoza llama suprema felicidad o beatitud:

La felicidad no es un premio que se otorga a la virtud, sino que es la virtud misma, y no gozamos de ella porque reprimamos nuestras concupiscencias, sino que, al contrario, podemos reprimir nuestras concupiscencias porque gozamos de ella. (*Eth V, P42*)

Esta felicidad no es por un objeto contingente, sino que es por un objeto eterno e inmutable, que se da cuando el hombre se reconoce como parte del desarrollo de Dios, por lo que con ella el hombre colabora en ese desarrollo; no es otra cosa sino inscribir, bajo el Pensamiento o la Extensión, alguna obra que sigue la potencia creadora de Dios. De hecho, reconoce Spinoza que ha conocido muy pocas cosas por medio de la intuición, pero al menos nosotros podemos pensar que este autor consideraba su propia filosofía —por ejemplo, la *Ética*— como la exposición racional de una intuición, es decir, que la intuición sería la reconciliación del hombre con Dios, y por ende, del hombre con sus semejantes. Hablamos, entonces, de que la ética spinoziana afirma una inmorte impersonal, en tanto la intuición inscribiría en la eternidad algún logro para todos los hombres.