



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

SOBRE EL CONCEPTO DE CAUSA EN LA METAFÍSICA DE SPINOZA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANTONIO ROCHA BUENDÍA

TUTORA: DRA. LAURA BENÍTEZ GROBET
IIF-UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO DE 2018



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.

Agradecimientos

A Gloria y Miguel, mis padres, por su mecenazgo, pero sobre todo por su cariño y por su (a veces francamente injustificada) confianza.

A Areli, mi compañera, con quien aprendí a amar y a preguntar. Gracias por tu infinito amor, por el camino que hemos hecho juntos y por ayudarme siempre a combatir contra mí mismo.

A Jorge Armando, mi maestro, quien me hizo amar la filosofía y de quien aprendí, mediante el ejemplo, lo que significa el compromiso con nuestra disciplina

A la Dra. Laura Benítez Grobet y el Dr. Luis Ramos-Alarcón, no sólo por la seriedad, el rigor y la constancia con que revisaron este escrito, sino por su amistad y el apoyo brindado durante estos años de trabajo. Así como al Dr. Mario Tortolero y la Dra. Alejandra Velázquez, quienes comentaron, cuestionaron y corrigieron no poco esta tesis en su versión final, pero sobre todo durante el proceso de investigación, en las sesiones del Seminario de Historia de la Filosofía.

Al Doctor Pedro Lomba Falcón, por sus valiosos comentarios y el apoyo ofrecido durante mi estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid.

A Daniel, Alejandro, Cristina, Yen y Apolo, Valente y Jorge, mis colegas y queridísimos amigos del Seminario Spinoza Mx, quizá las personas que más han leído, comentado, padecido y soportado esta tesis. Por haber aumentado juntos nuestra potencia de obrar y de pensar

A Migue, Juanito, Beto, Iván, Zaru, Yen, Dany, a las hermanas Rocha y las hermanas Buendía, por ayudarnos a formar ese extrañísimo *individuum compositum* llamado familia.

Al Proyecto PAPIIT IN 402614, “El problema de la sustancia en la Filosofía Moderna y sus antecedentes en la Modernidad”, con cuyos miembros pude discutir y poner a prueba las tesis aquí presentadas.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por el apoyo recibido para la impresión de este trabajo a través del Programa de Apoyo a los Estudios de Posgrado (PAEP).

Índice

Introducción -----	4
Capítulo I	
Investigación de una <i>ratio causae</i> en Spinoza -----	8
1. Problemas metodológicos con los que se enfrenta la búsqueda de una <i>ratio causae</i> en Spinoza -----	12
2. Exposición de los textos relevantes para la reconstrucción de una <i>ratio causae</i> en Spinoza. -----	17
3. Problemas teóricos que debe enfrentar la reconstrucción de una <i>ratio causae</i> spinoziana -----	28
Capítulo II	
<i>Causa formalis</i> -----	39
1. La <i>causa formalis</i> como <i>ratio causae</i> en Spinoza -----	41
Capítulo III	
¿Qué es una <i>forma</i> para Spinoza? -----	59
1. Versus formas sustantiales -----	61
2. La causalidad natural como formación -----	64
3. Forma, causalidad e individuo -----	79
Conclusiones -----	98
Bibliografía -----	102

Introducción

¿Por qué una tesis sobre el concepto de causa en Spinoza? Dado que la primera parte de este escrito está dedicada a ofrecer una justificación teórica y metodológica de nuestro trabajo, y para no repetir lo que los lectores encontrarán mejor desarrollado desde el primer capítulo, nos limitaremos aquí, por un lado, a proporcionar algunas breves indicaciones que sirvan para orientar la lectura del texto y, por otro, a ofrecer una suerte de declaración de intenciones, es decir, a hacer explícitas tanto las razones por las cuales juzgamos filosóficamente relevante dedicar una investigación a la noción spinoziana de causa, como el ángulo particular desde el cuál decidimos leer e interpretar los textos del filósofo holandés.

Hay, desde luego, motivos exclusivamente hermenéuticos o sistemáticos para intentar esclarecer la comprensión spinoziana de la causalidad; el término causa pertenece a ese conjunto de conceptos que Pierre-François Moreau ha identificado como transversales¹: términos que no son nunca definidos por Spinoza (*existentia*, *exprimere*, *forma*) pero que, no obstante, están presentes a lo largo de toda su obra y son cruciales para entender otros

¹ Moureau, Pierre-François, "Métaphysique de la substance, métaphysique des formes", en *Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes. Méthode et Métaphysique*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1989.

conceptos fundamentales (*substantia, modus, attributum*) y sus relaciones. Ya sólo por esto, la tarea de determinar el significado de estas nociones transversales, y el de la de causa en particular, se impone como una obligación teórica si realmente queremos avanzar en la comprensión de la filosofía de Spinoza. Así, nuestro trabajo se presenta a este nivel como una labor de esclarecimiento y desambiguación: se trata ante todo de *fijar* un concepto, de establecer las coordenadas a partir de las cuales es posible leer a Spinoza. Partíamos, pues, de la premisa de que antes de embarcarnos en descifrar el sentido de sus textos o en calibrar las consecuencias de sus tesis, era necesario ocuparse de aquellas nociones que, precisamente por su carácter móvil y escurridizo, pueden desplazar por completo el sentido o la dirección de cualquier lectura.

Pero existía al menos otra razón de peso para ocuparnos de la causalidad: lo que verdaderamente nos interesaba aquí no era sólo refinar nuestra lectura de Spinoza. Se trataba, más bien, de comprender en qué medida fue capaz nuestro autor de conciliar dos proyectos, a la vez teóricos y prácticos, presentes a lo largo de toda su obra y a los que defendió con igual firmeza y fortaleza teóricas: 1) la tesis del necesitarismo, que le permitió no sólo afirmar la absoluta inteligibilidad de lo real, sino emprender también una crítica del milagro, la revelación y el finalismo en tanto figuras de la superstición y fundamentos del poder teológico; y 2) la tesis según la cual todas las cosas, en tanto que se definen por una potencia singular y propia, poseen siempre un grado determinado de actividad, cierta potencia de actuar y de comprender que define su libertad. ¿Cómo conciliar, pues, necesidad y libertad? ¿sobre qué descansa la posibilidad de devenir activo en un necesitarismo como el de Spinoza? Nuestra apuesta es que es precisamente aquí donde podemos localizar el rendimiento teórico de la categoría de causa y donde su correcta comprensión se vuelve apremiante: si queremos entender cómo Spinoza logró, o al menos intentó superar esta dificultad en apariencia

inherente a su sistema, entonces debemos esclarecer el modo específico en que comprendió la relación de causalidad. Así, formulada en términos de una hipótesis de trabajo, dicha apuesta quedaría redactada de la siguiente manera: fue una novedosa y profunda reformulación del concepto de causa lo que permitió a Spinoza superar o disolver la aparente contradicción entre necesidad y libertad. Al esclarecimiento de tal reformulación está dedicado este trabajo.

Desde luego, esta tesis es apenas un primer paso, un acercamiento. No pretendemos, ni de lejos, haber resuelto el problema. De hecho, sólo en las últimas páginas hemos podido indicar la conexión entre nuestra búsqueda de una definición o, mejor dicho, de una *noción común* de causa en Spinoza, y su rendimiento ético y político para una teoría de la acción que concilie necesidad y libertad. La totalidad de este trabajo está dedicada únicamente a asentar un primer bloque: ¿qué entendía Spinoza, en cada caso, cuando hablaba de relaciones causales, cuando identificaba no sólo *causa* y *ratio*, sino sobre todo *res* y *causa*? Esperamos, al menos, haber arrojado un poco de luz sobre estas cuestiones preliminares.

Así pues, el lector encontrará en el primer capítulo una justificación de la búsqueda de una noción común de causa en Spinoza, así como la identificación de los textos relevantes para orientar tal investigación y los principales problemas teóricos y metodológicos que debe afrontar. En el segundo capítulo, hallará propiamente la enunciación y el desarrollo de nuestra tesis: el concepto de *causa formalis* como paradigma spinoziano de la causalidad; es decir, como noción común a partir de la cual es posible leer e interpretar el resto de las relaciones causales presentes en la *Ethica*. Ahora bien, debido a que este segundo capítulo afirma el carácter inseparable de los términos *causa* y *forma*, el tercer y último capítulo está dedicado a exponer la singular comprensión spinoziana de las formas, mostrando su talante decididamente anti-escolástico y post-cartesiano.

Nota sobre las referencias y traducciones de las obras de Spinoza

En la presente tesis, las referencias a las obras de Spinoza aparecen de la siguiente manera:

Spinoza, *Ética*:

Los números romanos antes de la *p* indican a qué parte de la *Ética* se está haciendo referencia, mientras que los números arábigos que siguen a *p* indican el número de proposición.

p = proposición sc = escolio dem = demostración cor = corolario
lemma = lema def = definición ax = axioma

De tal modo que: EIIP40sc1 indica que se está refiriendo al primer escolio de la proposición 40 de la segunda parte de la *Ética*.

Spinoza, *Tratado Breve*:

KV, I, Cap. 1 Primera parte, Capítulo 1

Spinoza, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*:

TIE, § 92 Parágrafo número 92

Spinoza, *Principios de la Filosofía de Descartes*:

PPC, III, 228, 5 – 9 Tercera parte, página 228, renglones 5 a 9 según la edición de Gebhardt.

Spinoza, *Pensamientos Metafísicos*:

CM, II, cap. X. Segunda parte, capítulo 10

Spinoza, *Tratado Teológico-Político*:

TTP, Cap. 3, 47 Capítulo tercero, página 47 de la edición de Gebhardt.

Spinoza, *Epistolario*:

Carta LXXX Epístola 80

Hemos consultado el texto latino siempre en la versión de las obras completas de Spinoza editada por Carl Gebhardt. Para las traducciones al español, empleamos, para KV, TIE, PPC, CM y TTP las versiones de Atilano Domínguez; para la *Ética*, la de Vidal Peña, y para el *Epistolario* la de Juan Domingo Sánchez Estop, cuyas referencias completas encontrará el lector en la Bibliografía. Cuando consideramos pertinente proponer o discutir alguna traducción, lo hemos indicado siempre en una nota a pie de página.

Capítulo I

Investigación de una *ratio causae* en Spinoza

Que la noción de causa ocupa un lugar central en el pensamiento de Spinoza, es hoy algo difícilmente contestable. Sólo en la *Ethica*, el término aparece un total de 397 veces. Pero su centralidad está lejos de ser una cuestión meramente cuantitativa. Las ocurrencias del término *causa* se dan casi siempre en lugares estratégicos, en los momentos más cruciales del progreso argumentativo de la *Ethica*. Como se ha señalado a menudo, la discusión en torno al problema de la causalidad fue una de las principales herramientas teóricas que permitieron a Spinoza replantear e intentar resolver problemáticas de suma importancia para la filosofía de su tiempo: la demostración de la existencia de Dios, la relación entre alma y cuerpo, la posibilidad de la verdad y el conocimiento. Yendo un poco más lejos, podríamos afirmar incluso que, para Spinoza, la categoría de causa no es meramente una noción entre otras, sino que indica a la vez el principio a través del cual se constituyen y relacionan todas las cosas y, simultáneamente, el concepto a partir del cual es posible pensar y reconstruir dicho entramado de relación y constitución.

El principio de causalidad tendría, por tanto, una centralidad a la vez ontológica y epistemológica, pues no sólo indica el modo en el cual las cosas se producen y llegan a la existencia, sino que representa también la herramienta conceptual a partir de la cual nos es

posible conocer verdaderamente ese proceso. En la medida en que, para Spinoza, el conocimiento de una cosa depende del conocimiento de su causa y lo implica, podemos afirmar que no conocemos realmente algo sino en tanto que hemos aprehendido la concatenación específica de causas y efectos que lo han producido.

No obstante, si bien todo esto nos permite afirmar su importancia, la especificidad del concepto spinoziano de causa, sus funciones y significado están lejos de haber sido completamente fijados o aclarados. En efecto, si bien la lectura de algunos célebres pasajes como la proposición 28 del libro I de la *Ethica*, o la demostración de la onceava proposición del mismo libro podrían invitarnos a considerar la filosofía de Spinoza como un férreo necesitarismo causal, tales pasajes, por sí mismos, no nos dicen todavía en qué podría consistir dicho necesitarismo ni qué habría que entender aquí por “causal”.

Del mismo modo, no basta con sostener que, para Spinoza, el verdadero conocimiento es el conocimiento por las causas, pues una proposición tal puede afirmarse, sin demasiada dificultad, de tantas filosofías, procedentes de contextos diversos y con funciones a tal grado distintas, que su mera formulación tosca, sin precisar el sentido en que deben comprenderse cada uno de sus términos, resulta una banalidad. Así pues, si queremos comprender a cabalidad el alcance y las consecuencias del concepto de causa en nuestro autor, debemos empezar por determinar su sentido específico. Dicho en términos spinozianos, debemos trabajar por hacernos de éste una idea adecuada.

La primera dificultad con lo que nos encontramos en esta labor es la parquedad del propio Spinoza a la hora de aclarar su uso del término *causa*. En efecto, si bien se sirve de este concepto una infinidad de veces en sus textos, no encontramos en toda su obra una sola definición del mismo. Tampoco es posible hallar, como en algunos de sus interlocutores más

inmediatos, algún pasaje o momento de su obra dedicado a la discusión del sentido de la investigación causal, su lugar dentro de la metafísica, los diversos modos en los que se dice que algo es *causa* y qué significado común los reúne. Todo lo contrario. En Spinoza, la noción de causa se presenta muchas veces acompañada de términos secundarios o auxiliares que dispersan su significado y, al menos en primera instancia, dificultan el trabajo de encontrar una noción común a todos ellos.

Se pueden ofrecer, desde luego, diversas explicaciones de este hecho. La más plausible es que Spinoza da por sentada no sólo la relevancia teórica de la causalidad en la metafísica moderna, sino incluso, como veremos, una serie de problemas, debates, y distinciones lo suficientemente sólidos y extendidos entre los filósofos de su época como para detenerse a ofrecer una *summa* de la cuestión o recomenzarla de raíz. Spinoza empieza, por así decirlo, *in media res*. No necesita justificar o legitimar el rol fundamental que le asigna a la categoría de causa en su filosofía; así como tampoco tiene necesidad de volver a definir toda una serie de términos técnicos que, entre sus contemporáneos, constituían auténticas monedas de uso corriente. Eran, por tanto, herramientas conceptuales de las que podía servirse a la manera en que uno dispone del legado espiritual forjado y ganado en otra época, y dejado a nosotros en herencia.

Sin embargo, es precisamente este empleo corriente y, por así decirlo, dado por descontado del término *causa* lo que impide comprender la singularidad de su uso específicamente spinoziano y, al mismo tiempo, lo que nos oculta los debates que subyacen a dicho uso. En efecto, si bien Spinoza parece limitarse a heredar una serie de conceptos y distinciones causales forjadas por el cartesianismo o la escolástica tardía, sin ofrecer de ellos una nueva definición, la manera en que *hace operar* tales conceptos al interior de su filosofía

no sólo los carga de nuevos sentidos, sino, en numerosas ocasiones, de una franca intención polémica.

Ahora bien, ¿cómo superar esta primera dificultad? Hay dos maneras, pensamos, de llenar este vacío teórico dejado por el propio Spinoza. La primera de ellas, que podríamos llamar con-textual, es rastrear la procedencia de las distinciones causales que nuestro autor efectivamente emplea, buscando entre sus posibles interlocutores más cercanos y midiendo al mismo tiempo las convergencias, las distancias y las oposiciones que mantiene con ellos. La segunda, vía intra-textual o sistemática, consiste en reconstruir el sentido del concepto de causa a partir del modo específico en el que opera en los textos spinozianos; se trata, pues, de identificar dónde y cómo aparece: ¿qué demostraciones le son encomendadas? ¿qué tesis le son confiadas? ¿cómo y en qué medida es capaz de llevar a cabo sus funciones específicas? ¿qué consecuencias derivan de todo ello? Se trata, en suma, de comprender el concepto de causa a partir de los efectos teóricos que ha producido.

Si bien la vía contextual resulta absolutamente imprescindible, en la medida en que permite orientar y delimitar la interpretación de los textos y, por tanto, sostener una discusión mínimamente informada del concepto de causa en Spinoza, en el presente trabajo me ocuparé sobre todo de la segunda vía, que hemos llamado intra-textual. Esto no significa que vayamos a descuidar las referencias claves a los interlocutores del filósofo holandés, sino que las supeditaremos al análisis sistemático de las funciones que desempeña la causalidad en la filosofía de Spinoza. Así pues, las referencias a Descartes, Suárez o Heereboord sólo aparecerán cuando sea necesario hacer explícitos los debates subyacentes a las tesis spinozianas y cuando debamos calibrar la singularidad de sus posiciones.

1. Problemas metodológicos con los que se enfrenta la búsqueda de una *ratio causae* en Spinoza

Pero antes de comenzar propiamente con el análisis de los textos, quizá sea conveniente dedicar algunas palabras, a modo de justificación, sobre la legitimidad –sobre la necesidad– de una tarea como la que nos proponemos. En efecto, alguien bien podría preguntar, ¿y por qué suponer que es necesario, o incluso posible, encontrar una definición *común* de causa en Spinoza, que unifique las distintas maneras en las que este término es empleado? ¿no sería mejor asumir sin más que estamos ante un concepto equívoco o con múltiples significados? Asumiríamos así que, en lugar fatigarse buscando una imposible noción común, bastaría con precisar que Spinoza emplea el término en un sentido cuando habla de causalidad de las ideas, en otro distinto cuando habla de los cuerpos, en otro más cuando habla de Dios, etcétera.

Es cierto que, como recordábamos antes, en la obra de Spinoza el término “causa” raras veces aparece aislado. Por lo general, va acompañado de términos secundarios o auxiliares que buscan precisarlo o limitar su sentido: causa de sí, causa inmanente, transitiva, próxima, primera, adecuada, inadecuada, formal, eficiente, etcétera. Pero sostenemos que esta pluralidad de figuras o facetas del concepto de causa no debe, sin embargo, extraviarnos. Al menos una cosa es segura: de los propios textos de Spinoza podemos concluir que, a pesar de su multiplicidad de aspectos, la causalidad es para él un concepto unívoco. Como soporte de esta afirmación, pueden invocarse dos clases de apoyo. El primero es de tipo histórico; el segundo, textual.

1.1 Soporte histórico.

En efecto, la cuestión de lograr un concepto unitario de causa –o de rechazar su posibilidad– no es exclusiva a Spinoza, sino que ofrecía, ya entonces, una breve pero rica historia de comentarios y posiciones teóricas.

Cuando Spinoza compone su *Ethica*, en el periodo comprendido entre los años 1661 y 1675, la cuestión de la causa y la causalidad no sólo posee ya pleno de derecho de ciudadanía en el campo de la metafísica, sino que incluso ha llegado a ocupar en él un sitio privilegiado. Como ha mostrado Vincent Carraud en su magnífico estudio *Causa sive Ratio*, desde las *Disputationes Metaphysicae* (1597) de Francisco Suárez, la noción de causa se había convertido en la herramienta conceptual que permitía conferir o garantizar la inteligibilidad de lo real, desplazando así a la vieja noción de *principium*². Con una fuerza cada vez mayor, la causa permite dar razón de la cosa: qué es, por qué es, cuáles son sus cambios y determinaciones propias, etcétera. El concepto de causa, pues, termina por desbordar el ámbito que le había asignado la escolástica medieval, a saber, la investigación del ente natural, objeto de la física o filosofía natural, para extender su potencia explicativa al ente en cuanto tal, objeto propio de la metafísica.

Surgen, a partir de aquí, dos problemas a los cuales dedicará Suárez un largo, minucioso y exhaustivo tratado sobre las causas, repartido entre las *Disputationes XII a XXVII*. El primero de ellos concierne precisamente a la investigación de una *ratio causae*, es decir, de una definición o concepto común de causa. La *ratio causae* pretende, en última instancia, responder la pregunta, ¿qué significa *causar*, en virtud de qué decimos que algo cuenta como *causa*? ¿cuál es, en fin, el sentido *común* que comparten las diversas maneras en las que se emplea la categoría causa en filosofía? El segundo problema concierne a su campo de aplicabilidad, es decir, a la universalidad, generalidad o particularidad de su objeto,

² Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, pp. 7 – 21 y 103 – 126. Según la tesis de Carraud, el desplazamiento conceptual de la noción de *principium* a la de *causa* tiene que ver con un modo distinto de atender la pregunta por el fundamento de lo existente. Dicha transformación quedaría atestiguada por la manera en que Suárez define la existencia “*Quid enim aliud est existere, quam extra suas causas esse?*”, por oposición a la definición que podríamos encontrar, por ejemplo, en Ricardo de San Víctor: “*Quid est enim existere nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?*”.

¿a qué entidades no es lícito someter a investigación causal? ¿se puede emplear con sentido el término *causa* cuando nos preguntamos por las esencias, los posibles o las verdades eternas, con la misma legitimidad con la que lo usamos para dar cuenta de los entes realmente existentes? En buena medida, se puede afirmar que estos dos problemas, con sus respectivos conjuntos de preguntas y distinciones conceptuales, configuran a la vez los caminos y los límites dentro de los cuales se moverán las posteriores reflexiones sobre la causalidad en la filosofía moderna.

De un modo u otro, cada pensador moderno tuvo que hacerse cargo de estas preguntas. Sea prolongando las tesis suarezianas sobre la causalidad, sea oponiéndose a ellas, tanto Descartes³ como Leibniz⁴, por mencionar sólo a dos de las figuras más reconocibles del periodo, les dedicaron explícita o implícitamente algún momento de su labor teórica⁵. Estamos, por tanto, ante una problemática en ningún sentido secundaria o marginal, sino crucial para el desarrollo de la metafísica en su periodo moderno⁶. Así pues, no sólo es legítimo pensar que Spinoza tuvo noticia de estas dos cuestiones, sino que, además, tuvo que posicionarse respecto a ellas. Es necesario, por tanto, indagar sobre cuáles podrían ser esas posiciones específicas.

³ Descartes, "Carta-Prefacio" en, *Los Principios de la Filosofía*, trad. Guillermo Quintas, Alianza Editorial, Madrid, 1995; y *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Intr., trad. y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

⁴ Leibniz, "Nuevo Sistema de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias, así como de la unión del alma y el cuerpo", Trad. Ezequiel de Olaso, en *Escritos Filosóficos*, Antonio Machado, Madrid, 2003, pp. 527 - 541.

⁵ Cabe aclarar que no estamos afirmando que cada uno de estos pensadores dedicara efectivamente un tiempo a la lectura, comentario y crítica de las *Disputationes Metaphysicae*, sino que, en un momento u otro, tuvieron que confrontarse con las dos cuestiones que hemos señalado y cuya configuración primera y específicamente moderna se debe a Suárez, a saber: a) La cuestión de la *ratio causae* o sentido *propio* de la causa en tanto que tal; y b) su rango de aplicabilidad, su eficacia explicativa y los objetos que le pertenecen en propiedad.

⁶ Carraud llega al punto de preguntarse en qué medida la historia de la causalidad se identifica de hecho con la historia de la metafísica en su época moderna. Cf. Carraud, Vincent, *op. cit.*, pp. 7 – 33.

1.2 Soporte textual

Si esto es así, podemos apelar ahora a la evidencia textual. Ésta puede dividirse, nuevamente, en dos grupos, según el par de problemas que hemos identificado en Suárez.

1/ Respecto a la *extensión* del concepto, es decir, a su campo de aplicabilidad, es posible afirmar sin la menor duda que Spinoza extiende la potencia explicativa de la causalidad a la totalidad de lo real. No sólo es legítimo interrogar por las causas en virtud de las cuales son y actúan los cuerpos, sino que tal investigación puede y debe extenderse para dar cuenta de Dios⁷, de las esencias⁸, las ideas⁹, la dinámica de los afectos e, incluso, de manera absolutamente radical, de lo no-existente¹⁰.

2/ Respecto a la *ratio causae*. Que además, en tales investigaciones el concepto de causa posee un sentido unívoco, es atestiguado por los siguientes pasajes. En el escolio de la proposición 25 del libro primero de la *Ética*, dice Spinoza: “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas”. Más adelante, en el marco de su análisis de los afectos y el poder del alma sobre ellos, escribe:

[...] nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella; la naturaleza es siempre la misma, y es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar; es decir, son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras; por tanto, uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, a saber: por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.¹¹

⁷ Elp11d2 y sc

⁸ Elp25 “Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia.”

⁹ ElIp5, 7sc y 9.

¹⁰ Elp11d2 “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia.”.

¹¹ EIII, praef.

La segunda cita nos indica la unidad y universalidad de las leyes causales: todo fenómeno debe poder explicarse a partir de ellas; las pasiones y los movimientos del alma, como ejemplos radicales, tampoco escapan a su generalidad. El primer pasaje, por su parte, apunta hacia la univocidad del concepto de causa: cuando decimos que Dios es causa de sí mismo, no lo hacemos equívocamente, sino precisamente *en el mismo sentido* en que decimos que es causa de todas las cosas.

Spinoza reúne en este escolio, mediante el recurso a la univocidad, dos formas de la actividad divina que habían sido tajantemente distinguidas por sus predecesores: la existencia por sí mismo de Dios y su acción creadora.

Expliquémonos. Siendo dos formas de actividad distintas, les corresponden, en consecuencia, figuras distintas de la causalidad. Así pues, sea como sea que se determine, por un lado, la “existencia por sí” de Dios, y por otro, el tipo de causalidad mediante el cual crea al mundo, lo que era evidente, tanto para los escolásticos como para Descartes y aún para Leibniz, era que en ambos casos estábamos tratando con dos *sentidos* distintos del término causa. De ahí que la aseveración de este escolio resulte tan extraña y escandalosa: Spinoza está afirmando no sólo que es posible aplicar la idea de causalidad a Dios, sino que, cuando lo hacemos, es necesario pensarla en el mismo sentido que cuando hablamos de su acto creador. El concepto de causa, por tanto, es perfectamente *unívoco*.

Tendremos que volver a esta cuestión más adelante. Por lo pronto, basten este par de pasajes como justificación de la posibilidad, pertinencia y necesidad de reconstruir una *ratio causae* spinoziana, es decir, un concepto básico y común de la *causa*. Todo nuestro problema consistirá en definir en qué podría consistir tal forma básica de causalidad a partir de la cual puedan derivarse o explicarse la pluralidad de sus figuras, y con la suficiente fuerza

explicativa como para cubrir el amplio espectro de objetos que le confió Spinoza: Dios, las cosas finitas, las ideas, los afectos.

2. Exposición de los textos relevantes para la reconstrucción de una *ratio causae* en Spinoza.

Una vez sentadas la posibilidad y la dirección de nuestra investigación, podemos pasar al análisis de los textos. Lo primero es identificar cuáles son los pasajes relevantes para una discusión del problema de la causa en Spinoza. En ese sentido, hemos seleccionado tres conjuntos de textos que nos parecen especialmente útiles al respecto; y que se ocupan de las tres figuras principales de la actividad causal discutidas por nuestro autor: relación causal de Dios consigo mismo (*causa sui*), relación causal entre Dios y sus creaturas (*causa immanens*), y relación causal de las creaturas entre sí (*causa transiens*). Si bien es cierto que Spinoza habla de bastantes más tipos particulares de causas, nos parece que tales pueden ser relacionadas con alguna de estas tres y explicadas en función de ellas.

En el primer conjunto, concerniente a la *causa sui*, nuestro texto principal es, desde luego, EIdéf.1. Aunque es importante no perder de vista los otros dos textos donde Spinoza discute este concepto: *KV*, I, Cap. 1, y *TIE*, §§ 92 y 97; así como la Carta LX a Tchirnhaus.

La relación entre Dios y sus creaturas –en términos del *KV* y de los *CM*– o entre las sustancia y sus modos –en términos de la *Ethica*– es tratada por Spinoza, principalmente, en dos lugares de su obra. El primero es *KV*, I, cap. 3., así como los dos diálogos ubicados entre los capítulos segundo y tercero, primera parte, de esa misma obra. El segundo es la *Ethica*, concretamente EIp16-18 así como EIp24c y EIp25sc¹².

¹² Spinoza se ocupa también de la cuestión en *CM*, II, cap. X., aunque nos parece que hay que tratar este texto con mucha mayor cautela incluso que al *KV*. La razón es que, si bien es cierto que en ambos textos ya se adelantan tesis o críticas típicamente spinozianas, la redacción de los *Cogitata* parece estar compuesta en estricta continuidad con los *PPC*, y, por tanto, comprometida con las distinciones y presupuestos cartesianos,

Para la causalidad de los modos entre sí, las fuentes básicas son, sin duda, EIp28 y 36, que cierran el primer libro, así como el conjunto de lemas, axiomas y postulados ubicados entre las proposiciones 13 y 14 del libro segundo, conocido entre los comentaristas como el apartado de física de Spinoza.

Hay, finalmente, otra serie de pasajes de suma importancia para el problema que nos ocupa. Y si no los he incluido en ninguno de los tres grupos anteriores, es porque no se ocupan de ninguna de las tres formas generales de actividad causal en específico, sino que, sin llegar a ser en rigor una definición, se ocupan: a) o bien de algunas de las propiedades o rasgos de la *causa en tanto que tal*; o b) de afirmar la universalidad de su potencia explicativa y, por tanto, de su campo de aplicabilidad. Se trata de EIAx3-4, EIp8sc. y EIp11d2.

Toca ahora reconstruir, en términos generales, las tesis defendidas en estos textos así como las relaciones que guardan entre sí.

2.1 Causa sui

Spinoza abre su *Ethica* con la definición de la *causa sui*, “Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.” Este término sólo reaparecerá, de manera relevante, tres veces más en toda la *Ethica*. Primero, en la demostración de EIp7, que sostiene: “A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir.” Veamos cuál es el camino que lo conduce hasta ahí.

Antes de comenzar a desarrollar la larga cadena de proposiciones y demostraciones que componen el *De Deo*, e inmediatamente después de las definiciones, Spinoza nos

como lo muestra el hecho no sólo de su publicación conjunta, sino de las constantes remisiones a él para respaldar o apelar a tesis consideradas como ya probadas o explicadas.

proporciona una serie de axiomas, de los cuales el tercero y cuarto conciernen al concepto de causa:

III. De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga.

IV. El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica¹³.

Estos axiomas destacan las dos dimensiones o, mejor dicho, las dos funciones o exigencias que Spinoza asignó a la categoría de causa: producir el ser del efecto y hacerlo inteligible. Estos axiomas deben tomarse, pensamos, en conjunto con el axioma 5, “Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra”¹⁴. Pues ellos tres permiten demostrar que, en términos absolutos y dada la doble exigencia de la causalidad, una sustancia no puede ser producida por otra cosa¹⁵.

El argumento es el siguiente: La proposición quinta prueba que no puede haber dos sustancias de la misma naturaleza, es decir, con algún atributo común. Ahora bien, si, como reza el axioma 5, dos cosas que no tienen nada en común, no pueden entenderse una mediante la otra y si, según el axioma 4, ser causa de algo implica precisamente que ese algo debe pensarse a partir de su causa, es decir, de otra cosa, se sigue entonces que ninguna sustancia puede ser producida por otra cosa.

De ahí pasa Spinoza a la proposición séptima: “A la naturaleza de la sustancia pertenece el existir”. Por tanto, según la primera definición de este libro, será *causa sui*. Debe

¹³ Elax3 “Ex data causa determinata necessario sequitur effectus et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.”

Elax4 “Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.”

¹⁴ “Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.”

¹⁵ Elp6c.

notarse que, en ese punto, no se ha afirmado aún que las sustancias existen, sino sólo que, si las hubiere, deben existir por su sola esencia o naturaleza.

Estrictamente hablando, por lo tanto, la *causa sui* no prueba la existencia de la sustancia, sino que es invocada aquí como el operador conceptual que le permite a Spinoza cerrar la brecha entre las dos exigencias de la causa: producir el ser del efecto y hacerlo inteligible. Así, en la medida en que una sustancia no puede ser comprendida por otra cosa, no puede ser tampoco producida por otra cosa. Pues una causa debe, simultáneamente, traer su efecto a la existencia y explicarlo.

Si sostenemos, por tanto, que la concepción por medio de otra cosa contradice la noción de sustancia, pues ésta es, por definición, conceptualmente independiente, debemos comprometernos con la misma firmeza a afirmar su existencia por sí. Es decir, con la idea de que tanto la inteligibilidad como la producción de su ser dependen de su naturaleza misma. Toda sustancia será, por tanto, causa de sí misma. La existencia de Dios, como una sustancia que consta de infinitos atributos, no es probada sino hasta la onceava proposición.

Vendrá a continuación un pasaje destinado a desarrollar el alcance explicativo de la noción de causa.

Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia como de su no existencia.

Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella.¹⁶

¹⁶ “Cujuscunque rei assignari debet causa seu ratio tam cur existit quam cur non existit. Exempli gratia si triangulus existit, ratio seu causa dari debet cur existit; si autem non existit, ratio etiam seu causa dari debet quae impedit quominus existat sive quae ejus existentiam tollat. Haec vero ratio seu causa vel in natura rei contineri debet vel extra ipsam.” Cf. también Elp8sc2. Citamos aquí sólo la segunda demostración de la proposición 11 porque nos parece que recoge y amplía lo dicho en aquél otro fragmento.

Tres cosas me parecen remarcables en esta cita. Primero, como ya hemos señalado antes, Spinoza extiende el campo de objetos que puede ser causalmente comprendidos incluso a lo no existente. Segundo, distingue dos maneras en las que es posible explicar causalmente una cosa. Por último, sienta la célebre equivalencia entre *causa* y *ratio*¹⁷.

El caso de la causa o razón de la inexistencia de una cosa merece especial atención. En efecto, según la doble clasificación ofrecida, esta causa puede ser interna a la esencia de la cosa o bien venirle de fuera. Así, igual que la sustancia existe en virtud de su sola esencia, y es por ello causa de sí misma, un círculo cuadrado no existe porque su esencia implica contradicción. Pero no es menos posible indagar las causas de la inexistencia de aquellas cosas cuya naturaleza no es contradictoria. De tal modo que la causa por la que, digamos, un triángulo existe o no existe ahora, no debe buscarse en su esencia, que no implica contradicción alguna, sino que hemos de rastrearla en “el orden de la naturaleza corpórea como un todo”¹⁸, cuya trama causal nos hace comprender que dicho triángulo *debe* existir ahora o que, por el contrario, es *imposible* que exista.

La novedad radical de este texto consiste justamente en reunir, en un mismo concepto, dos principios explicativos tradicionalmente separados: implicación lógica y causalidad física o material. No es que, para cierta clase de objetos, debamos aplicar criterios lógicos y, para otros, criterios causales en sentido estricto. Todo lo contrario. La *causa sive ratio* como

¹⁷ Carraud observa muy bien que no es posible aquí, como en la escolástica y aún en Descartes, comprender distributivamente el sintagma “*causa sive ratio*”; es decir, como si hubiera causas para algunas cosas y meras razones para otras. Spinoza afirma la equivalencia lo mismo de Dios que del triángulo, de los hombres o de cualquier modo finito. Rechazamos, no obstante, su lectura según la cual esto implicaría un aplanamiento de la eficiencia de la causa sobre la mera implicación lógica de las razones. Como si, en última instancia, la *ratio* terminara imponiéndose y ejerciendo su dominio sobre la *causa*. Al contrario, una explicación consistente del pasaje debe dar cuenta de cómo es posible sostener, en un mismo concepto de causa, tanto la eficiencia o productividad como la inteligibilidad o implicación lógica.

¹⁸ Elp11d2. Cf. también CM, I, Cap. 3. En los *Cogitata Metaphysica* Spinoza distingue dos formas en las que se dice que algo es necesario o imposible: por la causa o por la esencia. La *Ethica* cerrará la brecha entre estas dos modalidades distintas mediante la equivalencia entre *ratio* y *causa*.

principio explicativo de la existencia, vale para toda realidad, sea ésta divina, humana o triangular. El ejemplo del triángulo no es gratuito, sino que fue escogido con todo cuidado por Spinoza. En tanto objeto geométrico, pareciera que debemos analizarlo únicamente con criterios lógicos, pero Spinoza lo trata aquí como a cualquier otra cosa material: dado que su existencia no se sigue de su esencia, esto es, dado que no es causa de sí mismo, la *razón* por la que existe debe deducirse de la cadena infinita de causas y efectos que es la naturaleza. Igual que en el caso de los hombres, las plantas, las guerras o los terremotos, cabe hablar de *causas*, y no sólo de razones, cuando nos referimos al triángulo. Esto es, en el fondo, lo que expresa la equivalencia *causa sive ratio*. Y si tal reunión es posible, si es posible pensar bajo un mismo concepto la imposibilidad lógica y la necesidad causal material, es decir, aquella que se expresa en el orden corpóreo de la naturaleza, es porque tal comunidad estaba ya expresada en la doble función asignada a la causa en los axiomas 3 y 4. La causa debe ser, al mismo tiempo, el principio de producción del efecto y su principio explicativo. No una u otra cosa, sino ambas; de manera que es imposible separar, en la causa, su función explicativa de su función productiva, o repartirlas en principios o categorías distintas.

Sólo así, pensamos, es posible comprender en toda su fuerza las dos pruebas *a priori* de la existencia de Dios ofrecidas por Spinoza, en la segunda demostración de la proposición 11 y en su escolio. La primera es una prueba negativa: Dios existe porque no es posible concebir ninguna causa, ni física ni lógica, que impida su existencia¹⁹. La segunda prueba reformula esta misma idea en un sentido positivo: dado que existir es algo positivo, cuanto más realidad envuelve la esencia de una cosa, tanta más potencia tendrá para existir: “por

¹⁹ “ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente.” [nec in Deo nec extra Deum ulla causa seu ratio datur quae ejus existentiam tollat ac proinde Deus necessario existit.]

tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente.”²⁰ Dios será, pues, causa de sí mismo.

Lo que distingue a estos dos argumentos del viejo argumento ontológico de San Anselmo²¹ es que Spinoza ha reunido en su prueba, mediante el concepto de causa, implicación lógica y productividad material. Si la existencia de Dios puede concluirse de su definición es porque ésta no expresa otra cosa que su esencia, la cual es absolutamente positiva, afirmativa; o, dicho en otros términos, causalmente eficaz.

2.2 Causa immanens

En la proposición 16 del *De Deo* acontece el tránsito de la *causa sui* a la *causa immanens*. Es decir, pasamos de la consideración de Dios como causa de sí mismo a la de Dios como causa de todas las cosas: “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).”²²

Spinoza abre la demostración afirmando que “esta proposición debe ser evidente [*manifesta*] para cualquiera”. Ahora bien, ¿dónde radica su carácter manifiesto? Ciertamente que las proposiciones 9 y 10 probaban que, en la medida en que la esencia de Dios es absolutamente infinita, debe poseer infinitos atributos o propiedades. Pero, como ha señalado Alexandre Matheron, de ahí no parece seguirse, al menos en principio, que deba producir *infinitos efectos*²³. Spinoza apela aquí a su teoría de la definición: de la definición de una cosa

²⁰ Elp11sc. “adeoque Ens absolute infinitum sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.”

²¹ San Anselmo, “Proslogion” en: *Obras Completas*, 2. Vol., Trad. Julián Alameda, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

²² “Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.”

²³ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 15 – 16.

cualquiera, debemos concluir un cierto número de propiedades, que se siguen necesariamente de dicha definición. Y entre más realidad envuelva la esencia de la cosa definida, tantas más propiedades se seguirán de ella. Por tanto: “como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de la necesidad de aquella deben seguirse, entonces, necesariamente infinitas cosas de infinitos modos”.

Pero ¿bajo qué condición es posible asimilar *propiedades* (concluidas a partir de la definición de una cosa cualquiera) y *efectos* (producidos por una determinada causa)? Nuevamente, la noción de causa es el operador conceptual que nos permite comprender esta asimilación. Como mencionamos antes, Spinoza unifica en la categoría de causa dos principios explicativos tradicionalmente separados: consecuencia lógica y eficacia causal. En la medida en que una causa *debe ser* tanto principio de ser como principio de inteligibilidad, podemos afirmar que todo lo que se sigue de la esencia divina será, al mismo tiempo y en el mismo sentido, tanto una *consecuencia lógica* como un *efecto real*. Dicho de otro modo, el sintagma “seguirse de” reúne simultáneamente implicación y producción, *causa et ratio*.

Así, de la sola definición de Dios se sigue que éste es: causa eficiente de todas las cosas²⁴, causa por sí y no por accidente²⁵, causa absolutamente primera²⁶, causa libre²⁷, causa próxima y no remota²⁸. La consideración de la relación causal entre Dios y las cosas se cierra con la proposición 18: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”²⁹.

²⁴ Elp16c1

²⁵ Elp16c2

²⁶ Elp16c3

²⁷ Elp17c2

²⁸ Elp28sc. Sobre esta clasificación de las causas y su atribución a Dios, puede consultarse también KV, I, Cap. 3. Hay que notar, no obstante, que entre el *Tratado Breve* y la *Ética* se producen variaciones importantes y del todo significativas para comprender el sentido específico en el que Spinoza comprende la causa. Nos ocuparemos de ello más adelante.

²⁹ “Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.”

Todo el libro primero ha conducido lentamente a esta proposición: Una sustancia no puede producir ni ser producida por otra sustancia³⁰; Dios es un ser del que se afirman todos los atributos³¹. De esto se sigue que todas las demás cosas deben ser y concebirse por él³²; es decir, que Dios es la causa de todo³³. Y dado que en la naturaleza no pueden concebirse nada más que las sustancias y sus afecciones³⁴, se sigue que todo lo que Dios produce lo produce en sí mismo, ya que fuera de él no hay nada.

El corolario de la proposición 25 confirma esta tesis al tiempo que la traduce, por así decirlo, del lenguaje de la teología al vocabulario estrictamente ontológico: las cosas particulares no son sino *afecciones* de los atributos de la sustancia, es decir, *modos* por los cuales estos atributos se expresan de cierta y determinada manera. El escolio de esa misma proposición, por último, viene a explicitar su contenido radical: la identidad de sentido entre *causa sui* y *causa immanens*; es decir, la univocidad estricta entre la relación causal de Dios consigo mismo y de Dios con las cosas: “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas”³⁵. Esta es la segunda reaparición relevante de la *causa sui*.

2.3 Causa transiens

Restan los pasajes dedicados al estudio de la causalidad transitiva, esto es, a la relación causal de las cosas –los modos– entre sí. El pasaje a esta última figura de la causalidad ocurre en la proposición 28:

³⁰ Elp6

³¹ Elp9 y 10sc

³² Elp15

³³ Elp16

³⁴ Elp4d

³⁵ “eo sensu quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est”.

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito³⁶.

Todo parece indicar que entramos en un registro distinto al que nos encontrábamos al considerar la *causa sui* y la *causa immanens*. Interviene aquí, por vez primera, una relación de exterioridad que era imposible de predicar en las dos causalidades anteriores: aquella que guardan las cosas, unas respecto a otras, precisamente en la medida en que son distintas.

Que nos hallemos ante un tipo de consideración distinta de la realidad, está fuera de toda duda: así lo confirma el propio Spinoza al indicarnos que, hasta ahora, había hablado de *Natura naturans*, es decir, de aquello “que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios en cuanto considerado como causa libre [*Deus quatenus ut causa libera consideratur*]”³⁷. Mientras que ahora pasa a investigar la *Natura naturata*, esto es, “todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios [...] esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios”.³⁸ Pero, ¿quiere decir esto que tratemos realmente con una forma de causalidad distinta, separada de las anteriores? Esto, en cambio, no parece ser el caso.

³⁶ “Quodcunque singulare sive quaevis res quae finita est et determinatam habet existentiam, non potest existere nec ad operandum determinari nisi ad existendum et operandum determinetur ab alia causa quae etiam finita est et determinatam habet existentiam et rursus haec causa non potest etiam existere neque ad operandum determinari nisi ab alia quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum et operandum et sic in infinitum.”

³⁷ Elp29sc

³⁸ *Ibidem*.

Así como el escolio y corolario de la proposición 28 unificaban *causa sui* y *causa immanens* como una y la misma forma de causalidad, sostenemos que las proposición 34 y 36 del *De Deo*, junto con su demostración, ligan la *causa transiens* con las dos anteriores, englobándolas a todas en una misma unidad de sentido, logrando así la perfecta univocidad del término causa.

Escribe Spinoza en EIp34:

La potencia de Dios es su esencia misma

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí (por la Proposición 11) y (por la Proposición 16 y su Corolario) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma. Q.E.D.³⁹.

Tercera reaparición de la *causa sui*. Del hecho de que Dios se produce a sí mismo y produce infinitas cosas únicamente en virtud su esencia, concluye Spinoza que ésta debe identificarse con su potencia. La esencia de Dios es, pues, absoluta e infinitamente productiva. De ella, como vimos, no sólo se derivan *lógicamente* infinitas propiedades, sino, *realmente*, infinitos efectos.

Ahora bien, según lo afirmaba el corolario de la proposición 25, todo cuanto existe expresa la esencia de Dios de una cierta y determinada manera; así, si la esencia de Dios y su potencia son una y la misma cosa, se sigue que todas las cosas expresan no sólo la esencia divina, sino también su potencia. Todos los modos son, en ese sentido, grados distintos de la potencia de Dios⁴⁰. Pero, de hecho, todo el *De Deo* está destinado a mostrar que, si es posible afirmar que la esencia de Dios es *potente*, es porque ésta es *causalmente eficaz*.

³⁹ “Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Demonstratio: Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui (per propositionem 11) et (per propositionem 16 ejusque corollarium) omnium rerum. Ergo potentia Dei qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. Q.E.D.”

⁴⁰ EIp36d.

Así, si los modos no son otra cosa que modificaciones de su potencia, esto quiere decir que aquellos son, por la misma razón y en el mismo sentido, *causalmente potentes*, productivos: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”⁴¹. Con esta proposición cierra Spinoza el libro primero de la *Ethica*; con ella culmina también la reunificación de los tres tipos de relaciones causales bajo un mismo concepto: debido a que la esencia de Dios es potente y productiva, cabe afirmar que él es *causa sui* y *causa immanens* de todas las cosas. Del hecho de que las cosas son modificaciones finitas de dicha potencia, podemos afirmar que sus esencias son, al mismo título, causalmente productivas.

3. Problemas teóricos que debe enfrentar la reconstrucción de una *ratio causae* spinoziana

Hemos visto cómo la síntesis de una doble exigencia, a la vez lógica y productiva, bajo la sola categoría de *causa*, permitió a Spinoza unificar *causa sui*, *causa immanens*, y *causa transiens*. Pero, ¿hasta qué punto es esta síntesis realmente posible? Si queremos comprender la singularidad del concepto spinoziano de causa, no debemos suponer que dicha síntesis es obvia, o que Spinoza se limitó a postularla acríticamente. Todo lo contrario; reconstruir la *ratio causae* que funda y da sentido a las tres figuras de la causalidad discutidas en las páginas anteriores, implica mostrar, como veremos, que Spinoza *logró* una comprensión original y propia de la causalidad como fruto de un intenso y arduo trabajo teórico, a saber, mediante la reformulación y apropiación crítica de las distinciones causales que circulaban en su época. Que Spinoza no haya escrito un *De causis* no hace menos cierta nuestra hipótesis ni le quita un ápice de fuerza. Pues, como ya hemos dicho, la crítica filosófica spinoziana no consiste en contraponer nuevas definiciones a las de sus adversarios, sino en poner a trabajar sus

⁴¹ Elp36. “Nihil existit ex cujus natura aliquis effectus non sequatur.”

conceptos y distinciones contra ellos mismos, ya sea para mostrar sus inconsistencias o para extraer consecuencias del todo insospechadas por aquéllos. En ese sentido, la refutación spinoziana ocurre en y por el despliegue mismo de sus conceptos, en la manera en que los pone a funcionar haciéndolos producir nuevos efectos, y no en aquél procedimiento superficial y exterior que consiste simplemente en sustituir una definición por otra⁴².

Pero antes de ensayar siquiera un esbozo de cuál podría ser esta *ratio causae*, conviene que enunciemos los problemas teóricos que debe enfrentar su reconstrucción. En efecto, no han sido pocos los autores que, ya en tiempos de Spinoza y aún en el nuestro, han subrayado las aparentes confusiones, inconsistencias y contradicciones presentes en su tratamiento de la causalidad. En las siguientes páginas, intentaremos reconstruir los tres problemas que nos parecen de mayor importancia para la consecución de nuestros objetivos.

1/ El primero y el más complicado de ellos es, sin lugar a dudas, el de la *causa sui*. Decíamos antes que la segunda prueba *a priori* de la existencia de Dios, expuesta por Spinoza en el escolio de la onceava proposición del *De Deo*, debe comprenderse en un sentido positivo. Y esto no sólo en relación con su primera prueba *a priori*, que pretende demostrar negativamente a Dios a partir del hecho de que no hay ninguna causa, ni externa ni interna a su naturaleza, que impida su existencia; sino, sobre todo, en relación a la conceptualización

⁴² Invocaremos sólo dos ejemplos en apoyo de esta lectura: 1) El hecho de que Spinoza no proponga un concepto realmente nuevo de sustancia, sino que, como ha señalado Harry Wolfson, se limite a retomar el concepto clásico, exasperándolo y llevándolo hasta sus últimas consecuencias: mostrando que, en última instancia, sólo es posible aplicarlo *con sentido* a la totalidad de lo existente como realidad auto-productiva, Cf. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Vol. 1, Cap. 3, pp. 61 – 78. 2) En el contexto de una discusión ya no metafísica, sino teológico-política, el *TTP* toma las nociones de ley divina, providencia, auxilio externo e interno de Dios –por citar sólo unos pocos ejemplos- y los reformula en un sentido crítico, haciéndolos trabajar contra su uso nocivo por parte de los teólogos, Cf. especialmente Cap. 3 y 4.

tradicional de la “aseidad divina”⁴³. En efecto, para los escolásticos, decir que Dios es *por sí* significa tan sólo afirmar que *no es por otro*, esto es, que su existencia no requiere causa alguna. La aseidad, por tanto, tiene únicamente un significado negativo, en la medida en que *niega* que Dios pueda ser demostrado a partir de una causa, mientras que la idea de una *aseidad positiva* resulta una contradicción⁴⁴.

Que Spinoza rompa con la definición negativa de la *causa sui* para afirmar, en cambio, una definición positiva, puede verificarse en el propio itinerario intelectual del holandés, particularmente en las distintas versiones de la definición de Dios que nos ofrece en el *Tractatus de Intellectus Emendatione* y en la *Ethica*.

En el *TIE*, en el contexto de una discusión sobre lo que contaría como una definición adecuada, nuestro autor señala que la definición correcta puede ser, básicamente, de dos tipos, según el objeto del que se ocupe: las cosas creadas o la cosa increada. Si se trata de una cosa creada, “la definición deberá [...] comprender su causa próxima”⁴⁵. En cambio, si estamos tratando con la definición de una cosa increada, los requisitos son distintos, pues ésta debe ser tal “que excluya toda causa, es decir, que el objeto no necesite de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación.”⁴⁶

En esta obra, como vemos, Spinoza aún distingue entre dos realidades ontológicamente incommensurables, a las que corresponderían, por tanto, formas igualmente

⁴³ Cf. Laerke, Mogens, *Spinoza's cosmological argument in the Ethics*. Y Carraud, Vincent, *op. cit.* pp. 266 – 287.

⁴⁴ Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Primeras objeciones”. Si bien es cierto que Descartes ya defendía un sentido positivo de la noción de *causa sui*, las objeciones de Caterus y Arnauld lo harán retroceder sobre su posición. El argumento de Descartes en las *Cuartas Respuestas* será que, si podemos comprender positivamente la *aseidad* de Dios, es tan sólo a costa de comprender *equivocamente* la noción de causa. Cuando decimos que Dios es causa de sí mismo, lo hacemos, pues, sólo por analogía.

⁴⁵ *TIE*, §96 “Si res sit creata, definitio debebit, uti diximus, comprehendere causam proximam.”

⁴⁶ *TIE*, §97 “Ut omnem causam secludat, hoc est, objectum nullo alio praeter suum esse egeat.” ad sui explicationem.”

distintas de conocimiento. Esto se termina en la *Ética*. El desarrollo de una *ratio causae* común a Dios y a las cosas finitas obligará a Spinoza a someter a Dios a las leyes comunes de la naturaleza. El gesto spinozano de determinar a Dios como *causa sui* debe comprenderse en ese sentido: la regla que dicta que el verdadero conocimiento es el conocimiento a través de la causa y que la auténtica definición es la definición genética, abarcará igualmente a Dios y a sus “creaturas”. Dios es cognoscible en el mismo sentido y por los mismos principios que los seres finitos.

Que Spinoza concibió su definición de Dios como genética y, en ese sentido, sometida a las mismas reglas de inteligibilidad que los modos, es claro por la Carta LX, a Tschirnhaus.

Ahora bien, para poder averiguar de qué idea de la cosa, entre muchas, se pueden deducir todas las propiedades del sujeto, tan sólo me fijo en esto: que esa idea o definición exprese la causa eficiente [...] cuando defino a Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podré extraer de ahí todas las propiedades de Dios. En cambio, cuando defino a Dios como el *Ser*, etc. Vea la definición VI de la parte I de la *Ética*...⁴⁷

La definición de Dios de la *Ethica*, por tanto, a diferencia de la del *TIE*, es una definición positiva. No implica que Dios sea in-causado, sino que Dios existe en virtud de su sola naturaleza, la cual funciona aquí como una “causa eficiente interna”.

Pero, ¿qué podría significar la idea de una comprensión positiva de la *causa sui*, o de una “causa eficiente interna”? Como nos lo ha recordado Mogens Laerke en su *Spinozas’s cosmological argument in the Ethics*, muchas de las primeras reacciones críticas hacia la

⁴⁷ Jam autem, ut scire possim, ex quâ rei ideâ ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantùm observo, ut ea rei idea, sive definitio causam efficientem exprimat [...] Sic quoque cùm Deum definio esse Ens summè perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem, (intelligo enim causam efficientem tam internam, quàm externam) non potero inde omnes Dei proprietates expromere; at quidem cum definio Deum esse Ens, &c. vide Definit. VI. Part. I. Ethics.

filosofía de Spinoza objetaron precisamente esta idea. Un comentarista de nombre Noël Aubert afirmó que la noción de *causa sui* no era sino una contradicción masiva, algo completamente absurdo, contradictorio e ininteligible para una mente sana. Otros, como el cartesiano Christoph Wittich o Leibniz, afirmaron que Spinoza sólo logró hacer sentido a la idea de causa de sí volviendo equívoca la noción de causa, confundiéndola con el concepto de sustancia y obscureciendo, por tanto, una y otra⁴⁸. Para estos autores, la categoría de causa implicaba, por un lado, que ella debe ser *distinta* de su efecto; y por otro, que debe serle *anterior*. Así, al hablar de un objeto que es causa de sí, tendríamos que suponer que tal objeto es tanto anterior como distinto de sí mismo, lo cual resulta completamente absurdo.

Por lo tanto: el restablecimiento de una *ratio causae* en Spinoza debe ser capaz de responder a este primer grupo de objeciones, ¿cómo debemos comprender la causa de tal modo que la primera definición de la *Ethica* no resulte incoherente o contradictoria? Es decir, ¿qué definición de la causa vuelve pensable la noción de *causa sui*?

2/ La segunda problemática refiere a un supuesto uso arbitrario o confuso del concepto de causa. Quienes han esgrimido esta objeción contra Spinoza aducen, en general, dos pruebas. La primera es que Spinoza se sirve del término “causa” antes de haberlo definido, lo que le permitirá luego emplearlo en diversos contextos, sin explicar cómo tales usos son de hecho posibles.

En ese sentido, como vimos, Spinoza define la *causa sui* (EId1), luego la identifica con el concepto de sustancia (EIp7d), para finalmente atribuirla a Dios y determinarlo como causa de sí mismo (EIp11sc). Y todo eso sin haber dicho una sola palabra de lo que entiende

⁴⁸ Véase Laerke, Mogens, *Ibid.*, pp. 451 – 2.

por *causa*; es decir, sin aclarar cómo y por qué es legítimo recurrir a la causalidad para demostrar y hacer inteligible la existencia divina. La objeción consiste en que, si Spinoza ha podido emplear la causalidad en este contexto, es porque previamente dejó indeterminado su concepto. A diferencia de otros autores como Suárez o Descartes, que comienzan por explicitar los sentidos – y sus respectivos alcances- en los que utilizarán dicha noción, Spinoza se habría abandonado a un uso vago, y por ello arbitrario, de la categoría de causa.

De hecho, es precisamente la definición de la causa como necesariamente distinta, anterior, y tanto o más perfecta que su efecto en las *Rationes Dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geométrico dispositae* lo que obligará posteriormente a Descartes, en las *Quartae Responsiones*, a aclarar que cuando ha dicho que Dios puede ser comprendido como *causa sui*, no ha utilizado la palabra “causa” sino en un sentido impropio y por analogía con las verdaderas causas, que son las eficientes. Dios, nos dice, es causa de sí mismo en la medida en que su naturaleza es tal que no necesita causa eficiente⁴⁹. Es decir, porque su naturaleza es la *razón* por la cual Dios no precisa de causa. En última instancia, lo que observamos es, pese a los esfuerzos de Descartes, un retorno de la vieja separación entre causas y razones; tal retorno significa, a la vez, la prohibición de extender la causalidad, legítimamente, a las pruebas de la existencia de Dios, y la reafirmación traumática de la *causa sui* como un concepto imposible.

La segunda objeción se refiere al empleo de la causalidad en el ámbito eidético. Para ser más precisos, a la transposición de dos principios explicativos diversos en un mismo concepto: causalidad material e implicación lógica. Así, en ciertas ocasiones Spinoza nos coloca ante relaciones que el sentido común fácilmente reconocería como “causales”,

⁴⁹ Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, especialmente, “Cuartas objeciones” y “Cuartas respuestas”.

estrictamente hablando: choque de cuerpos comunicándose sus movimientos respectivos⁵⁰, series discretas de determinaciones y efectos⁵¹, etc. Mientras que, en otros casos, emplea el término *causa* donde otros filósofos hablarían llanamente de implicación lógica: la definición de círculo, nos dice, es *causa* de todas sus propiedades⁵²; las ideas tienen por *causa* a otras ideas⁵³, los distintos géneros de conocimiento son *causa* de la verdad y de la falsedad⁵⁴. Las pruebas de la existencia de Dios no serían, por tanto, sino el lugar donde causación e implicación alcanzan su mayor grado de confusión.

Así pues, si Spinoza puede emplear distinciones causales para referirse a relaciones conceptuales, es porque habría confundido dos principios explicativos distintos. Y cuando escribe que las ideas *causan*, se trata en el fondo un uso abusivo o incorrecto del término. Esto, a su vez, como consecuencia de lo señalado en la primera objeción, a saber, que el holandés comienza a usar el concepto sin haber fijado su significado.

En resumen: todo indica que lo que señalábamos anteriormente como asignación de una doble tarea a la categoría de causa –dar razón del efecto y producirlo– se presenta ahora más bien como producto de un uso deliberadamente ambiguo, o por lo menos confuso, de tal categoría. Spinoza, por tanto, mezcla principio de inteligibilidad o de razón (implicación lógica) con principio de causalidad (causación). Tal confusión se expresa en el empleo sistemático del sintagma “seguirse de”, utilizado indistintamente para referirse a las relaciones entre cuerpos y entre ideas.

⁵⁰ EIIp13lemma3

⁵¹ EIp28

⁵² TIE, § 96

⁵³ EIIp7sc y EIIp9

⁵⁴ EIIp41

3/ La última problemática gira en torno a otra confusión, pero ya no entre principios explicativos diversos, sino entre distinciones propiamente causales. En el primer volumen de su estudio sobre la *Ethica*, Martial Gueroult muestra que las distinciones ofrecidas por Spinoza a propósito de la causalidad divina, tanto en el *Tratado Breve* como en la *Ética*, proceden de Adriaan Heereboord⁵⁵. En su *Meletemata philosophica* (1654), Heereboord proporciona una lista comentada de ocho parejas de distinciones conceptuales, agrupadas del siguiente modo:

1)	Emanativa	Activa
2)	Immanens	Transiens
3)	Libera	Necessaria
4)	Per se	Per accidens
5)	Principalis	Minus principalis
6)	Prima	Secunda
7)	Universalis	Particularis
8)	Proxima	Remota

La confusión o inconsistencia en cuestión se centra en las dos primeras parejas: *Emanativa/Activa* e *Immanens/Transiens*.

La *causa emanativa* es aquél tipo de causa de la cual su efecto se sigue necesaria e *inmediatamente*; por ejemplo, el calor como efecto inmediato del fuego. La *causa activa* es aquella que produce su efecto *agendo*, es decir, en virtud de una *mediación*; el fuego, por ejemplo, es causa activa del calor producido en otro cuerpo mediante la acción que consiste en calentarlo. Como señala Gueroult, lo que separa a estos dos tipos de causa es la mediatez

⁵⁵ Gueroult, Martial, *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Cap. VIII, pp. 243 – 257.

o inmediatez con que producen sus efectos. En la *emanativa* intervienen sólo dos términos: la causa y lo causado; mientras que en la *activa* intervienen tres: causa, efecto y causalidad (o acción mediadora). Como consecuencia, la causa emanativa no puede darse sin que se dé al mismo tiempo su efecto; la activa, en cambio, puede ocurrir sin que se dé necesariamente su efecto, cuando haya algo que impida acaecer a la acción mediadora.

La *causa immanens*, por su parte, produce su efecto en sí misma: así es como se dice que el intelecto es causa de sus conceptos⁵⁶. *Causa transiens*, por último, es aquella que produce su efecto fuera de ella.

Nos ocuparemos a continuación del tratamiento de estas distinciones en la *Ética* y de sus supuestas inconsistencias.

(A) Spinoza retoma y se reapropia de estas distinciones en el capítulo tercero de la primera parte del *Tratado Breve* y en el libro primero de la *Ética*. Si bien es cierto que en *Ética* desaparece el término *emanativa*, podemos encontrar su concepto operando tanto en la definición de la *causa sui* (EId1) como en la proposición 16 del libro uno. En efecto, en ambos casos tratamos con efectos o propiedades que se siguen inmediatamente de la naturaleza de la cosa: la existencia es un efecto inmediato y necesario de la esencia de la *causa sui*, de tal modo que ésta no puede concebirse sino como existente; no puede darse su esencia sin que se dé al mismo tiempo su existencia. Del mismo modo, de la esencia de Dios deben seguirse, necesariamente, infinitas cosas de infinitos modos. La esencia de Dios, pues, produciría como algún tipo de *causa emanativa*.

Sin embargo, Spinoza habla también de la esencia de Dios según los criterios o las formas de operación propias de la *causa activa*: en la demostración y el escolio de la

⁵⁶ Este ejemplo, de Heereboord, es reproducido literalmente por Spinoza en KV, 1^{er} Diálogo, §12.

proposición 28, Spinoza afirma que las cosas singulares son producidas por Dios, pero no inmediatamente, sino *por mediación* de una modificación ella misma finita y determinada⁵⁷. Así, en el primer caso Spinoza habla de la esencia divina *qua* causa emanativa, como una relación causal de dos términos: la causa (esencia de Dios) y lo causado (su existencia y las infinitas cosas que se siguen de ella). En el segundo, en cambio, se habla de Dios *qua* causa activa, como relación de tres términos: la causa (Dios), lo causado (las cosas singulares), y la causalidad (los atributos de Dios, los modos infinitos y la propia serie causal de modos finitos). Dicho brevemente, el problema es cómo es posible para Spinoza sostener, al mismo tiempo la doble productividad, mediata e inmediata, de la esencia divina.

(B) Respecto al segundo par de distinciones, Spinoza afirma explícitamente, tanto en el *Tratado Breve*⁵⁸ como en la *Ética*, que Dios es *causa immanens*, pero no *transiens* de todas las cosas. Es decir, según las definiciones citadas anteriormente, que produce sus efectos *en* sí mismo y no fuera ni más allá de él. Aquí la dificultad radica, más bien, para recoger la objeción de Vincent Carraud⁵⁹, en cómo compaginar esta tesis con la del primer corolario de la proposición 16, que sostiene que “Dios es causa eficiente de todas las cosas”. Según Carraud, sostener al mismo tiempo que Dios es causa inmanente y eficiente de todas las cosas no es de ningún modo algo obvio, pues, si nos atenemos a la teoría causal cartesiana –que constituye sin duda uno de los contextos teóricos más importantes para comprender a Spinoza– la *causa efficiens* se distingue precisamente por ser anterior y distinta de sus efectos⁶⁰. Así pues, una *causa efficiens* es por definición una *causa transiens*. ¿Cómo,

⁵⁷ También los modos infinitos mediatos son producidos, parece, según el modelo de la causa activa, Cf. Elp22.

⁵⁸ KV, I, Cap. 3 y 1^{er} Diálogo.

⁵⁹ Carraud, Vincent, *op. cit.*, pp. 307 – 311.

⁶⁰ Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, “Primeras respuestas”.

entonces, puede Spinoza asimilar inmanencia y eficiencia en la causalidad divina? ¿bajo qué *ratio causae* pueden sostenerse, simultáneamente, la veracidad de EIp16c1 y EIp18?

Así pues, la tarea que se nos impone ahora es investigar cómo es conceptualmente posible la noción de causa en Spinoza: qué la singulariza y la distingue de las de sus predecesores y contemporáneos al punto de poder sostener tesis que a aquéllos les resultaban imposibles –impensables–, sea por sus compromisos teológicos o por inconsistencias teóricas. La reconstrucción de una *ratio causae* spinoziana, en resumen, debe ser capaz de atender todas estas problemáticas, o cuando menos señalar en qué medida y con qué herramientas teóricas intentó Spinoza superarlas.

Capítulo II

Causa formalis

Recapitulemos, pues, las dificultades teóricas que tendría que resolver una reconstrucción consistente de la *ratio causae* en Spinoza. Ésta última debe, 1) ofrecer una definición de la causa que haga posible, es decir, pensable, la idea de *causa sui*; 2) disolver la pretendida equivocidad en el uso spinoziano de la causa, es decir, mostrar bajo qué condiciones es posible reunir principio de razón y principio de causalidad en un mismo concepto; 3) probar cómo tal concepto puede, asimismo, asimilar causa emanativa y causa activa, por un lado, y causa inmanente y causa eficiente, por otro. En última instancia, se trata de reconstruir una definición que esté a la altura de satisfacer la doble exigencia asignada por Spinoza a la causa en los axiomas 4 y 5 del libro primero de la *Ética*: la causa debe ser explicativa, principio de inteligibilidad del efecto; pero también productiva, principio de actividad y eficacia. Dicho en otros términos, lo que se busca es un modelo de causalidad según el cual el proceso de expresión de la sustancia en sus modos no sea sólo un proceso lógico-deductivo, sino un proceso genético, productivo.

Nuestra hipótesis de trabajo, para decirlo de una vez, es que tal *ratio causae* sería la *causa formalis* o, mejor dicho, una versión crítica, propiamente spinoziana, de ella. Pero, ¿qué debemos entender, en tal caso, por causa formal? Dicho en términos generales,

entendemos por causalidad formal aquél tipo de eficacia por la que una esencia produce sus propiedades; una suerte de “eficiencia interna”, como menciona la carta LX a Tschirnhaus. Para decirlo de otro modo, una relación causal formal es aquella que existe entre la esencia de una cosa y las propiedades que se producen necesariamente a partir de ella.

Ahora bien, para que se comprenda el sentido de esta hipótesis y para quitarle, además, la apariencia de una mera formulación arbitraria, debemos recordar, primero, su verosimilitud histórica; es decir, que una definición tal de la causa formal fue de hecho posible –y, en cierta medida, incluso vigente– en tiempos de Spinoza. En efecto, como mencionamos en las notas del capítulo anterior, podemos observar tanto en Suárez como en Descartes un desplazamiento en la comprensión de la *causa formalis*. Así, en la quinceava de sus *Disputationes Metaphysicae* (1597), Francisco Suárez expone la causa formal como un tipo de causa eficiente interna⁶¹. Asimismo, encontramos un tratamiento similar de la *causa formalis*, como potencia productiva o eficiencia interna, en las *Quartae Responsiones* de Descartes⁶², cuando intenta dar cuenta de la aseidad positiva de Dios, es decir, de pensarlo como *causa sui*. En lo que sigue veremos cómo y en qué medida Spinoza se distancia de estas conceptualizaciones de la causa formal.

Habrà, entonces, que exhibir la evidencia textual que nos permite apoyar tal hipótesis de lectura, mostrando cómo la postulación de la *causa formalis* como *ratio causae* de Spinoza permite atender y resolver las dificultades teóricas anteriormente señaladas. Reservaremos para el último capítulo la tarea de demostrar en qué medida las nociones de *forma* y de *causa formalis* no implican de ningún modo, a) un repliegue o claudicación ante la metafísica

⁶¹ Suárez, Francisco, *Disputationes Metaphysicae*, XV. Cf. También Valtteri Viljanen, *Spinoza's Geometry of power*, Cap. 2, pp. 37 – 40.

⁶² Descartes, René, *Quartae Responsiones*. Cf. También, Hübner, Karoline, *On the significance of formal causes in Spinoza's Metaphysics*, pp. 212 – 216.

escolástica; pero tampoco b) una progresiva “de-causalización de la causa” (Vincent Carraud)⁶³, es decir, una reducción de la eficiencia a implicación conceptual (Michael Della Rocca)⁶⁴, desalojando de la causalidad todo rastro de productividad. Todo lo contrario: nuestro trabajo ahí será mostrar que la apropiación spinoziana de las nociones de forma y causa formal es ante todo una redefinición o, mejor aún, una crítica. Así, la *forma* spinoziana es una categoría que ha pasado ya por la *hybris* del mecanicismo desenfrenado, puesto en circulación por los cartesianos y adoptado como programa intelectual de la *Royal Society*; cuya rehabilitación, por tanto, exige una superación del mecanicismo y no simplemente su olvido.

1. La *causa formalis* como *ratio causae* en Spinoza

Que Spinoza apoyó efectivamente una versión de la causalidad formal, tal como la hemos definido, es atestiguado suficientemente por la proposición 16 y el escolio de la proposición 17 del libro primero de la *Ethica*,

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)

[...] Pero yo pienso haber mostrado bastante claramente que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado [*effluxisse*] necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas; del mismo modo que de la naturaleza del triángulo se sigue, desde la eternidad y para la eternidad, que sus tres ángulos valen dos rectos.⁶⁵

⁶³ Cf. Carraud, Vincent, *loc. cit.*

⁶⁴ Cf. especialmente Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008, Cap. 1 y 2; y Della Rocca, Michael, “A rationalist Manifesto: Spinoza and the principle of sufficient reason”, en *Philosophical Topics*, 31, 2003, pp. 75 – 93.

⁶⁵ “Verum ego me satis clare ostendisse puto (vide propositionem 16) a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis hoc est omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis.”

Estos pasajes prueban que Spinoza sostuvo una concepción de relación causal como eficiencia entre una esencia y sus propiedades. La cosa es *causa* de sus *propria*. Que la relación sea a la vez lógica y productiva, es asegurado por el vínculo *necesario* entre las propiedades de la cosa y la cosa misma. Si los efectos pueden no sólo existir en virtud de la cosa, sino pensarse o, mejor dicho, *colegirse* mediante ella, es porque su vínculo no es exterior, superficial, ocasional o adventicio, sino necesario. Las notas de la cosa se deducen de su esencia:

[...] de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, *de la esencia misma* de la cosa), y tantas más cuanto mayor realidad implica la esencia de la cosa definida.⁶⁶

Así pues, el uso del verbo *effluere* en el escolio de EI_p17 no es casual: forma parte de la terminología de la escolástica tardía mediante la cual se explicaba la relación inmediata y necesaria entre una forma o esencia y lo que deriva de ella. “Fluir”, “emanar”, “influir” son los vocablos a partir de los cuales se trataba de señalar la productividad de las formas⁶⁷. En ese sentido, se ve claro que, para Spinoza, hay cosas porque la esencia de Dios es causalmente eficaz, productiva. La analogía con el triángulo refuerza esta misma idea: de la sola esencia del triángulo se sigue, con absoluta necesidad, que sus tres ángulos valen dos rectos. Se establece, pues, un tipo de eficacia que no supone inmediatamente ninguna clase de exterioridad, ya que los efectos se generan al interior de la causa, sin dejar, por ello, de ser distintos los unos de la otra⁶⁸.

⁶⁶ EI_p16d “[...] ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est ipsa rei essentia) necessario sequuntur et eo plures quo plus realitatis rei definitio exprimit hoc est quo plus realitatis rei definitae essentia involvit.”

⁶⁷ Viljanen, Valteri, *Spinoza’s Geometry of power*, Cap. 2 pp. 33 – 53.

⁶⁸ Spinoza explica la relación entre Dios y cosas como distinción modal (y no real ni de razón) en: *CM*, I, cap 1. Para una discusión en torno a cómo es posible que Dios sea causa inmanente de sus creaturas sin que su esencia se confunda con la de ellas, véase KV, I, 2º Diálogo, §§ 3 – 8; el ejemplo del triángulo en §6 – 7 es particularmente ilustrativo.

Se equivocan, pues, quienes pretenden atribuir a Spinoza una *ratio causae* asentada sólo sobre las ciencias mecánicas⁶⁹, pues tal modelo supone la exterioridad y la distinción real entre causa y efecto; exterioridad que, al menos en lo que concierne a este par de pasajes, resulta completamente impertinente. Así lo afirma Spinoza ya desde el *Tratado Breve*:

Tu razonamiento es, pues, éste: que la causa, puesto que es productora de los efectos, debe estar fuera de ellos. Y tú dices esto porque tan sólo tienes noticia de la causa transitiva y no de la causa inmanente, la cual no produce en absoluto algo fuera de ella. Por ejemplo, el entendimiento, que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que dependen de él); y, por otra parte, lo llamo todo, en cuanto que consta de sus conceptos.⁷⁰

Estamos ahora en condiciones de hacer frente a una de las dificultades teóricas planteadas en el primer apartado: si Spinoza puede sostener, al mismo tiempo, que Dios es *causa immanens* y *causa efficiens* de todas las cosas, es porque él no opone, como pretende Carraud, inmanencia a eficiencia, sino a transitividad. Para Spinoza, la transitividad –como aquella relación que reclama anterioridad, exterioridad y distinción real entre una causa y su efecto– no es modo alguno la forma básica o modélica de la eficiencia, sino que la eficiencia es aquí pensada como relación entre la esencia de Dios y lo que se sigue de ella como sus verdaderos efectos; es decir, como causalidad formal.

En efecto, Spinoza abre el brevísimo capítulo del *Tratado Breve* dedicado a elucidar en qué sentidos se dice que Dios es causa, recordándonos: “que es costumbre dividir la causa eficiente en ocho partes”⁷¹, para pasar de inmediato a posicionarse respecto a esas divisiones

⁶⁹ Así, por ejemplo, Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984, p. 216; o Carreiro, John, “Spinoza on Final Causality”, en: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume II, ed. Daniel Garber y Steven Nadler, Clarendon Press, Oxford, 2005, p. 121.

⁷⁰ KV, I, 1er Diálogo, §12

⁷¹ KV, I, cap. 3, §2

y decir cuáles pueden ser predicadas de Dios y cuáles no. Spinoza, pues, se separa de la reducción cartesiana de la eficiencia a la transitividad. Como Heereboord y Burgersdijck, incluye la causa transitiva como un tipo particular de eficiencia y no como su paradigma. Así, cuando más tarde en la *Ethica* hable de lo propio de la causa eficiente, se limita enunciar que ésta “da necesariamente la existencia de la cosa”⁷², y a repetir el criterio según el cual debe haber en la causa al menos tanta realidad o perfección como en el efecto⁷³, sin mencionar nada respecto a los criterios de anterioridad, distinción real o exterioridad. Se entiende, por tanto, que puede haber relaciones causales eficientes transitivas⁷⁴, pero que no toda eficiencia implica transitividad.

Dos dificultades deben ser ahora encaradas: 1) si es cierto que Spinoza concibió la relación entre Dios y las cosas como vínculo necesario entre una esencia y lo que de ella se sigue, ¿por qué afirmar que tal tipo de causalidad es formal y no simplemente causalidad inmanente, como de hecho sostiene el propio Spinoza? Y 2) ¿En qué medida la *causa formalis* no implica, como sostienen Carraud o Della Rocca, una reducción de toda relación causal a implicación conceptual? Es decir, para usar palabras de Carraud, un aplanamiento de la *causa* sobre la *ratio*.

Respecto al primer señalamiento, diremos solamente que hemos procedido así porque el objeto de nuestra investigación es la reconstrucción de una *ratio causae* spinoziana. Para explicarnos mejor: si bien es cierto que en los esquemas escolásticos la *causa formalis* era una sub-categoría, enclavada unas veces dentro de la *causa emanativa*, otras dentro de la

⁷² E11d5exp. “causa efficiente quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit.”

⁷³ E1p11sc.

⁷⁴ De hecho, la mayor parte de las relaciones causales tratadas en la *Ethica*, desde la segunda mitad del libro II, son relaciones de este tipo. Se trata de la causalidad propia de lo finito; pero más adelante veremos en qué sentido también esta transitividad se funda sobre la causalidad formal.

causa immanens, nuestra tarea implica de algún modo intervenir e invertir ese esquema. ¿En qué sentido? Mientras que la clasificación en clases y sub-clases de causas en la escolástica suponía una jerarquización del ser, es decir, la distinción de diferentes niveles de realidad, la univocidad e inmanencia spinozianas implican, por su parte, la construcción de un concepto igualmente unívoco y unitario de la causa. Así pues, si no hemos dicho que la causa inmanente sea la *ratio causae* de Spinoza, es porque nos parece que no es posible extender sus requisitos a todas las relaciones causales reconocidas por nuestro autor; es decir, puesto que no toda causa es inmanente a sus efectos: las relaciones causales entre modos, la dinámica de los afectos, las interacciones propiamente físicas son ejemplos suficientes de ello. Hemos dicho, en cambio, que la causa inmanente puede ser leída como una instancia específica de causalidad formal, porque nos parece que la causa formal sí que puede ser extendida y universalizada para comprender todo género de relación causal, incluso la transitiva. En la medida en que todas las cosas poseen esencias singulares, las relaciones causales entre ellas no son nada más que la complicada red de entrecruzamientos, nudos, enlaces y desenlaces de los efectos que derivan de cada una de ellas. Retomaremos la defensa de la causalidad formal para comprender las relaciones causales entre modos finitos en la última parte de este apartado, antes tenemos que atender la segunda dificultad planteada.

Una de las principales objeciones planteadas contra la tesis de la causalidad formal consiste en que ésta implicaría reducir las relaciones causales a meras relaciones lógicas, en detrimento de la dimensión productiva y material que reclamaría una genuina relación causal. Retomemos el pasaje del *Tratado Breve* citado arriba. Para explicar en qué sentido se afirma que Dios es causa inmanente de todas las cosas, Spinoza utiliza el ejemplo del entendimiento:

“que es causa de sus conceptos: por eso también yo lo llamo causa (en cuanto a o en relación a sus efectos, que *dependen* de él)”⁷⁵.

Todo se juega en cómo debemos entender aquí esa *dependencia*: ¿se trata, en efecto, de una relación puramente lógica, como parecería indicarlo el hecho de que la analogía se establezca precisamente con el entendimiento? No, si acudimos a la definición de idea en la *Ethica* y su explicación:

Entiendo por *idea* un concepto del alma, que el alma forma por ser una cosa pensante.

Explicación: Digo concepto, más bien que percepción, porque la palabra «percepción» parece indicar que el alma padece por obra del objeto; en cambio, «concepto» parece expresar una acción del alma⁷⁶.

En efecto, la relación entre el entendimiento y sus conceptos implica para Spinoza algún tipo de actividad, es decir, de relación productiva. El entendimiento *produce* ideas, las causa. Lo cual quiere decir que éstas dependen de aquél no sólo en un sentido lógico, como las conclusiones dependen de las premisas, sino también en un sentido existencial, en la medida en que la realidad de las ideas deriva y se explica por la realidad del entendimiento. En esa medida, hay que comprender la relación de dependencia de Dios y sus efectos no sólo en el sentido de que las ideas de las cosas estarían comprendidas en la idea infinita de Dios, sino también, y sobre todo, en sentido material, según el cual la realidad efectiva del modo es producida por la potencia infinita de Dios.

Pero podríamos alcanzar esta conclusión incluso sin salir del *Tratado Breve*. Ahí, al ocuparse de la primera de las ocho divisiones de la causa eficiente según la clasificación de Heereboord, a saber, entre causa emanativa y causa activa, Spinoza afirma sin más su

⁷⁵ KV, 1^{er} Diálogo, §12

⁷⁶ “Per ideam intelligo mentis conceptum quem mens format propterea quod res est cogitans. Explicatio: Dico intrinsecas ut illam secludam quae extrinseca est nempe convenientiam ideae cum suo ideato.”

identidad. Primero, sostiene que decir *causa emanativa* es lo mismo que decir *productiva*⁷⁷. Posteriormente, sienta la correlatividad de Dios *qua* causa emanativa y de Dios *qua* causa activa, puesto que la operación productiva entre Él y sus efectos “se está realizando”.

En efecto, como recordamos en el primer capítulo, la separación escolástica entre causas emanativa y activa dependía de la mediatez o inmediatez con la que aquéllas producen sus efectos. En la *emanativa* intervienen sólo dos términos: la causa y lo causado; mientras que en la *activa* intervienen tres: causa, efecto y causalidad o acción mediadora. La implicación conceptual podría bien reducirse a una relación causal emanativa, en la medida en que no interviene en ella ninguna acción mediadora real, pues al derivar consecuencias de ciertos principios lógicos, nos limitaríamos a explicitar lo que de hecho ya estaba contenido en esos principios. Pero esto es precisamente lo que niega Spinoza. Dios es causa emanativa porque las cosas derivan de su esencia necesariamente; pero es causa activa porque la forma específica en la que acontece esa derivación no es sólo la de una deducción, sino la de una auténtica actividad productiva: Dios produce *agendo*; su acción está siempre *realizándose*.

Quizá esa sea la razón por la que Spinoza renunciará en la *Ethica* a la noción de causa emanativa, conservando únicamente la *immanens*: porque la relación entre sustancia y modos implica un *hacer*, una operación material no necesariamente presente en la causa emanativa⁷⁸.

⁷⁷ KV, I, cap. 3, §3

⁷⁸ De hecho, Spinoza identifica la causa eficiente con la activa, precisamente porque esta última implica operatividad, acción. El pasaje completo dice: “Decimos, pues, que [Dios] es una *causa emanativa o productiva* de sus obras; y en relación a que la operación se está realizando, (es) una *causa activa o eficiente*; pero nosotros las consideramos como una, porque son correlativas.” KV, I, Cap. 3 §2. No dejaremos de insistir en cuán lejos se encuentra Spinoza de reducir la eficiencia a la transitividad.

Hay, además, otra serie de textos que apoyan la propuesta de la causa formal como *ratio causae* spinoziana. Se trata de un conjunto de fuentes que insisten sobre la idea de una “fuerza de la esencia” [*vis essentiae*] o “potencia de la esencia” [*potentia essentiae*]. Si bien la literatura spinozista ha insistido ya con suficiente fuerza en la relevancia del concepto de *potentia* para comprender su ontología, es al menos interesante volver sobre esos textos para interrogarlos respecto al modo específico en que Spinoza reelaboró a partir de ellos su comprensión de la causa.

La idea de una productividad de las formas o esencias aparece ya desde los *Cogitata Metaphysica*. Ahí, en el contexto de una discusión sobre las modalidades, Spinoza nos habla de una “fuerza de [la] esencia, que es lo que yo entiendo por causa interna”⁷⁹. Ciertamente, en los *CM* Spinoza reserva esa idea para Dios: tanto la “causa interna” como la “fuerza de la esencia” sólo pueden predicarse legítimamente de Él. Las cosas finitas, por el contrario, carecen de fuerza propia y sólo pueden existir en virtud de la fuerza de su causa. Ahora, si bien estos pasajes mantienen la brecha ontológica entre Dios y cosas, hay dos cuestiones que no deben escapársenos: 1) ponen en evidencia que la aseidad divina se entiende en términos absolutamente positivos. Lo que causa para Dios su existencia es la “fuerza de su esencia”, es decir una “causa eficiente interna”, es decir una esencia o forma que es productiva; 2) que la evolución del pensamiento de Spinoza implicó un verdadero trabajo sobre las nociones de potencia, esencia y causa. En ese sentido, podemos rastrear la progresiva extensión de la idea de “fuerza de la esencia”, desde su atribución exclusiva a Dios en los *CM*, hasta su universalización en la *Ethica*, donde se predicará de toda cosa existente.

En efecto, en los *CM*, Spinoza sostiene:

⁷⁹ *CM*, I, cap. 3 “*vi suae essentiae, quam per causam internam intelligo*”.

Una cosa se dice necesaria o imposible de dos formas: respecto a su esencia o respecto a su causa. Respecto a la *esencia*, ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede concebir sin su existencia. Respecto a la *causa*, las cosas [...] nunca pueden existir por la fuerza o la necesidad de su esencia, sino únicamente por la fuerza de su causa [...] Pues es evidente por sí mismo que aquello, que no tienen ninguna causa, ni interna ni externa, para existir es imposible que exista.⁸⁰

Debe notarse que la verdadera distinción se establece no entre causa y esencia, sino entre causas interna y externa. La esencia, por tanto, es algún tipo de causa eficiente propia e interior a la cosa. En el pasaje citado, sin embargo, esta potencia causal de la esencia le es negada a las cosas finitas. Más adelante, en su refutación de los contingentes reales, Spinoza escribe: “que se requiere tanta fuerza para crear una cosa como para conservarla. Por tanto, ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza, del mismo modo que ninguna comenzó a existir por su propia fuerza [*sua propria vi*]”.

Estas reflexiones se prolongan o reencuentran, de manera sumamente interesante, en el apartado titulado “De la vida de Dios”: “Nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es *distinta* de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas *tienen* vida”⁸¹. En cambio, en la medida en que la fuerza por la que Dios existe no es nada más que su esencia, puede afirmarse sin más que Dios *es* vida, y no que únicamente la posee⁸².

⁸⁰ *Ibid.* “Duobus modis res dicitur necessaria, & impossibilis, vel respectu suae essentiae, vel respectu causae. Respectu essentiae Deum necessariò existere novimus: nam ejus essentia non potest concipi sine existentiâ [...] Respectu causae dicuntur res [...] nunquam existere possunt vi, & necessitate essentiae: sed tantùm vi causae [...] Nam per se manifestum est, id quod nullam causam, internam scilicet aut externam, habet ad existendum, impossibile esse, ut existat”.

⁸¹ CM, II, cap. 6 “nos per vitam intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant. Et quia illa vis à rebus ipsis est diversa, res ipsas habere vitam propriè dicimus”

⁸² “Vis autem, quâ Deus in suo esse perseverat, nihil est praeter ejus essentiam, unde optimè loquuntur, qui Deum vitam vocant” CM, II, cap. 6.

Lo relevante de este conjunto de textos es que prefiguran las consecuencias que tendría el hecho de que la fuerza con la que las cosas perseveran o existen se identificara con sus esencias. Tales consecuencias son todo lo que Spinoza niega en los *CM*: que la cosa tenga potencia propia, que se conserve a sí misma y, en última instancia, que actúe, que sea de algún modo eficaz. Todo eso que, precisamente, habrá que reconocerle a las cosas cuando, en la *Ethica*, se transformen en *modos* de los atributos de Dios, cuando haga de la extensión uno de estos atributos, y cuando se asiente la tesis de la productividad del atributo. Las cosas, en tanto modos de la extensión, serán modificaciones singulares de esa productividad. Tendrán fuerza, acción y potencia. En última instancia, sostenemos, la atribución de productividad a la extensión le exigió a Spinoza una re-conceptualización de la causa. Detengámonos ahora en cómo ocurrieron estas transformaciones.

En los primeros pasajes de la *Ethica* donde Spinoza retoma el asunto de la causalidad para demostrar la existencia de Dios, a saber, EIp8sc2 y EIp11d2, reproduce la distinción entre causas internas y externas: causas contenidas en la definición, esencia o naturaleza de la cosa y causas no contenidas en la esencia de la cosa. Ahora bien, tan sólo unas líneas abajo, en EIp11sc, retoma la idea de los *CM* acerca de una *vis essentiae*; pero lo notable de ese pasaje será justamente que la fuerza de la esencia ya no se predica exclusivamente de Dios, sino de la cosa en general. De hecho, el argumento de este escolio, que pretende probar la existencia de Dios a partir de su infinitud, depende de una generalización de la *vis essentiae*, es decir, de la universalidad de la tesis según la cual cada cosa posee una potencia propia de existir, potencia que se explica por o depende de su esencia: “cuanta más realidad compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene de existir por sí”⁸³. Dios, en tanto que le

⁸³ “sequitur quo plus realitatis alicujus rei naturae competit eo plus virium a se habere ut existat”

corresponde una esencia absolutamente infinita, posee una potencia absoluta de existir y, por tanto, existe absolutamente. La existencia de Dios, pues, es probada como *un* caso específico, si bien paradigmático, del principio universal que dicta que cada cosa posee una fuerza propia de existir, un grado determinado de potencia, y que esta fuerza o potencia no es nada más que su esencia. Es decir, justamente aquello que había sido negado en los *CM*.

Pero, ¿cómo fue posible esta extensión del concepto de *vis essentiae*? ¿cómo no pensar que se trata de un mero postulado *ad hoc*? Antes, solamente la esencia de Dios era causalmente potente; ahora lo son las esencias de todas las cosas. Nuestra tesis es que tal universalización puede comprenderse como un trabajo y una reescritura de la causalidad en términos de causalidad formal. Dicho de otro modo, como un esfuerzo por zanjar la brecha entre causas internas y externas.

Tomemos, a modo de ejemplo, el caso de la extensión. Lo que estaba ausente en los *Cogitata* era precisamente la tesis de la extensión como atributo de Dios: aparece allí como una *creatura*: “La extensión, por ejemplo, la concebimos claramente sin ninguna existencia; y por eso, como no tiene por sí misma ninguna fuerza para existir, hemos demostrado que fue creada por Dios”⁸⁴. Y por tanto. “no pudimos atribuir extensión a Dios”. Esta ausencia marcará, a su vez, la presencia de los innumerables problemas implicados en una concepción de la extensión como materia inerte o puramente pasiva⁸⁵: imposibilidad de explicar la

⁸⁴ *CM*, I, cap. 2 “extensionem clarè concipimus sine ullâ existentiâ, ideòque, cùm per se nullam habeat vim existendi, à Deo creatam esse demonstravimus”.

⁸⁵ En efecto, uno de los principales blancos de la crítica de Spinoza a Descartes será precisamente su definición de la materia a partir de la extensión y la determinación de ésta como entidad puramente inerte. En la *Carta LXXX* a Tschirnhaus, Spinoza expone los defectos de este modo de concebir la extensión: “En cuando a lo que usted pregunta, a saber, si la variedad de las cosas puede ser establecida *a priori* partiendo de la sola idea de la extensión, creo ya haber mostrado bastante claramente que es imposible. Por eso pienso que es mala la definición de Descartes de la materia, a la cual reduce a la extensión, y que la explicación debe buscarse en un atributo que exprese una esencia eterna e infinita”. Es decir, para asignarle dinamismo a la extensión, era necesario concebirla como un atributo de la sustancia infinitamente activa y potente.

génesis del movimiento, la derivación de las cosas singulares, su consistencia y persistencia en la duración, etcétera.

Por el contrario, lo que acontece en la *Ethica*, sostenemos, es una radicalización de la tesis de la esencia de Dios como potencia productiva, explotándola para extraer de ella todas sus consecuencias. En efecto, la *vis Dei essentiae* pasará de ser tan sólo el soporte explicativo que permitía dar cuenta de la existencia de Dios como *causa sui*⁸⁶, a convertirse en la condición de posibilidad de la atribución de potencia causal a todas las cosas. Dios, en efecto, es un ser que consta de infinitos atributos, esto es, un ser cuya esencia es absolutamente infinita⁸⁷, por tanto, su fuerza de existir es absoluta⁸⁸. De tal modo que de Él no podemos negar ningún atributo, es decir, ninguna cosa que exprese una esencia de sustancia⁸⁹. Es así que la extensión expresa una esencia de sustancia, en tanto que es en sí y puede concebirse por sí misma. Luego, la cosa extensa es un atributo de Dios⁹⁰.

Y ya que cada atributo expresa la esencia eterna e infinita de Dios, la extensión, *qua* atributo divino, queda determinada a su vez como potencia productiva. Ahora bien, en tanto que cada cosa finita es la modificación de alguno de los infinitos atributos de Dios⁹¹, será, por ello mismo, una modificación singular de esa potencia productiva⁹².

Observamos, por tanto, un doble tránsito o comunicación de la potencia: primero, la potencia de Dios se extiende, o, mejor dicho, se expresa por los atributos; luego, la potencia del atributo extenso se singulariza en potencia de los cuerpos finitos. Pero lo que está

⁸⁶ Como, por otra parte, ya lo era para Descartes, aunque ya dijimos dentro de qué límites debe comprenderse esta afirmación. Cf. Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, "Tercera Meditación", así como las Primeras y las Cuartas Respuestas.

⁸⁷ Eld6

⁸⁸ Elp11sc

⁸⁹ Elp13d

⁹⁰ Elp14c1 y p15sc

⁹¹ Elp25c

⁹² Elp36d

ocurriendo en esta comunicación de la potencia, a la vez como consecuencia y como presupuesto, es la reescritura radical de la categoría de causa, más concretamente, la determinación de la *ratio causae* como causa formal. Expliquémonos. En primer lugar, es la universalización de la *vis esentiae* como *vis existendi* lo que permitirá determinar a todas las cosas singulares como causas formales, es decir, como esencia activas, productivas –si bien en diversos grados; pero, a su vez, fue la determinación de Dios como causa formal, es decir, como *esencia causalmente eficaz*, lo que hizo posible la comunicación de su potencia a todas las cosas finitas⁹³.

Que las esencias o formas de las cosas sean causalmente eficaces, es decir, que haya tal cosa como causas formales, en el sentido que hemos venido exponiendo, permite entonces explicar cómo fue posible para Spinoza sostener algunas de sus tesis más audaces. Precisamente, por ejemplo, la de la identidad de esencia y potencia. Afirmada primero de Dios: “La potencia de Dios es su esencia misma”⁹⁴; pero posteriormente de toda cosa finita:

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma.

Demostración: Dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más de aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza;

⁹³ Es en este punto que nos permitimos diferir con la posición de Lærke Mogens, “Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza”, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2009/2 (Tome 134), p. 169-190. Laerke rechaza la pertinencia de la causalidad formal para comprender las relaciones causales en Spinoza, argumentado que conlleva el peligro de reducir eficiencia a consecuencia lógica y que, en todo caso, bastaría con atender al concepto de potencia para resolver todos los problemas implicados por una teoría spinoziana de la causalidad. Sin embargo, nosotros pensamos que: 1) el mero recurso a la *potencia* no basta: puesto que hay que explicar, de todos modos, qué significa causar, qué es una causa en el contexto de la filosofía spinoziana. Así, como dijimos, la sola apelación a la potencia corre el riesgo de permanecer en un registro puramente *ad hoc*. Y 2) que es posible argumentar en favor de una reelaboración spinoziana del concepto de *forma*, al punto de que éste ha dejado de significar solamente implicación conceptual.

⁹⁴ Elp34 “Dei potentia est ipsa ipsius essentia.”

por ello, la potencia de una cosa cualquiera [...] no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma.⁹⁵

Permite comprender, también, la extraña formulación del principio de causalidad o, mejor dicho, de los axiomas causales en la *Ethica*, reescritos de un modo completamente inverso a su formulación clásica. Tradicionalmente, el principio de causalidad se presenta bajo la forma: “dado un efecto, debe existir una causa que lo ha producido, debe poder remontarse a partir de él hacia su causa”. Spinoza, en cambio, asevera: “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga”⁹⁶. Es decir, las cosas son, en virtud de su sola esencia, causalmente eficaces. Existir es, de algún modo, existir como causa, ser “causante”.

El paradigma de la causal formal viene, pues, a corroborar y dar sentido a una intuición de Etienne Balibar, quien escribiera a propósito de nuestro autor: “Lo que llama la atención en el uso que Spinoza hace del término *causa* es que siempre lo toma en sentido absoluto, no relativo: las cosas son causas (en sí mismas), no “causa de x”. No pueden no ser causas.”⁹⁷ Esto es lo que explica, pensamos, el desplazamiento terminológico de la *Ethica* respecto al *Korte Verhandeling*. Mientras que en el *KV* Spinoza se refería a las cosas finitas como “efectos o creaturas”⁹⁸, en la *Ethica* la identificación se produce más bien entre *causa* y *modo*⁹⁹. Lo que ocurre en medio de este desplazamiento es precisamente la universalización de la *potentia essentiae*: las cosas finitas, *qua* modos, han conquistado eficiencia causal,

⁹⁵ EIIIp7 y dem. “Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Demonstratio: Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur nec res aliud possunt quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur; quare cujuscunque rei potentia sive [...] nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam.”

⁹⁶ Elax3

⁹⁷ Balibar, Etienne, *De la individualidad a la transindividualidad*, p. 26.

⁹⁸ “Por tanto, tampoco Dios es, respecto a sus efectos o creaturas, otra cosa que una causa inmanente” *KV*, I, 1er Diálogo, §12

⁹⁹ Elp28dem. “Además, esta causa, o sea, este modo” [*Deinde haec rursus causa sive hic modus*]

potencia propia; es por ello que ya no es posible entenderlas como meros efectos, sino como auténticas *causas singulares*. En resumen, podríamos decir que, desde el punto de vista de Spinoza, si una entidad es real, tiene efectos: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto.”¹⁰⁰ Y tales efectos dependen de la configuración específica de su esencia.

Podemos observar, por tanto, que en el pensamiento spinoziano la causa formal no se plantea, como en Descartes, equívocamente o por analogía con la causa eficiente. Al contrario: la causa eficiente está fundada en la causa formal.

Ahora bien, no deja de ser cierto que sólo de Dios puede predicarse esto absolutamente, pues sólo Él obra por las solas leyes de su naturaleza; las relaciones causales entre modos finitos, en cambio, parecen implicar el tipo de exterioridad y distinción entre causa y efecto (i.e., transitividad) que la causa formal excluye. Sin embargo, sostenemos que este *datum* no le resta plausibilidad o generalidad al modelo, sino que, antes bien, vuelve inteligibles las otras figuras o aspectos de la causalidad reconocidas por Spinoza. Resta por ver, entonces, cómo es posible pensar la causalidad modal en términos de causas formales.

Debido a que, como se afirma en el *TIE*, en la naturaleza no existe nada aislado, sino que todas las cosas están conectadas las unas a las otras, es decir, son a la vez producidas y productivas¹⁰¹, los efectos con los que se relaciona un modo finito, a diferencia de Dios, no se explican por su sola esencia, sino por una constelación de esencias implicadas en la producción de tales efectos¹⁰². Esto, es, un modo finito rara vez puede explicar todo el

¹⁰⁰ EIp36.

¹⁰¹ *TIE*, §41. Cf. también EIVp4dem.

¹⁰² Cf. Viljanen, *Spinoza's Geometry of power*, pp. 45 – 53, “causality is not about regular succession of event types but about finite things with essences in virtue of which they produce effects and determine each others' manner of acting” ; Hübner, Karolina, *On significance of formal causes in Spinoza's Metaphysics*, pp. 212 – 216.

conjunto de efectos con los que traba relaciones en el mundo a partir de su potencia causal singular, es decir, de su forma; por tal razón, cuando pretendemos explicar un *casus* determinado, no siempre es posible apelar unilateralmente a una sola causa –síntoma de un pensamiento imaginario, en sentido spinoziano, es decir, confuso, abstracto y fetichista– sino que la explicación debe dispersarse a lo largo de una compleja trama de efectos derivados, a su vez, de la multiplicidad de formas singulares implicadas en dicho acontecimiento.

Es en este punto donde se vuelve relevante la terminología spinoziana de causa externa, adecuada, inadecuada, etcétera. En la medida en que una cosa finita no pueda, por su sola esencia, explicar todos los efectos con los que se relaciona, será una causa inadecuada o parcial. La causa adecuada de tal efecto, por tanto, será el conjunto de formas que participen en su producción.¹⁰³ Así pues, si la distinción entre causa interna y externa se mantiene, ya no es en los mismo términos. Transitamos de una separación entre dos registros ontológicos inconmensurables –Dios, cuya esencia es potente y eficaz; las cosas, que no posee ninguna fuerza ni virtud propia– a uno donde causalidad externa e interna se fundan, ambas, en la causa formal.

Esto es particularmente claro en el caso de vida afectiva, estrato de pasividad al que todos estamos sometidos por el mero hecho de ser entidades finitas. Ahí, la *causa formalis* como *ratio causae* prueba su validez: “Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, *tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro.*”¹⁰⁴ Es decir, las pasiones, o más bien el modo en que éstas nos invaden, nos someten o, por el contrario, nos

¹⁰³ EIIIdef1. “Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma. Por el contrario, llamo inadecuada o parcial aquella cuyo efecto no puede entenderse por ella sola.” [Causam adaequatam appello eam cujus effectus potest clare et distincte per eandem percipi. Inadaequatam autem seu partialem illam voco cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.]

¹⁰⁴ EIIIp57. “Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius *tantum discrepat quantum essentia unius ab essentia alterius differt.*” El énfasis es mío.

alegran y fortifican, no obedece a una legalidad ciega y unilateral; no depende por entero de la fuerza bruta e irresistible del mundo externo, sino que, al menos en un grado –pero ese grado puede significarlo todo- depende también de nuestra propia esencia, es decir, de nuestra potencia. Esto implica, por tanto, que hay un momento en el que las cosas finitas pueden devenir activas: cuando llegamos a ser causa formal de nuestras afecciones; o sea, cuando éstas se explican adecuadamente por nuestra esencia. De hecho, en la demostración de la proposición 31 de la quinta parte, Spinoza identifica explícitamente causa adecuada y causa formal. El alma, nos dice, en cuanto conoce las cosas *sub specie aeternitatis*, esto es, como siguiéndose necesariamente de la esencia de Dios, es *causa adaequata seu formalis* del tercer género de conocimiento. Todas las ideas que deriven de este conocimiento, por tanto, se explicarán por su sola potencia de pensar.

Estamos en posición atender un conocido texto de EII donde tantos lectores han creído encontrar la fuente de una lectura puramente mecanicista de Spinoza. Se trata del conjunto de axiomas, lemas y postulados que siguen a la treceava proposición. Podemos leer ahora a través del prisma de la causalidad formal. Veremos que en el corazón mismo de ese pasaje, en el axioma 1a, se encuentra la siguiente afirmación:

Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo.

Incluso ahí, observamos, Spinoza introduce un matiz que arruina una lectura puramente mecanicista. El cálculo de la afección entre cuerpos no puede reducirse a velocidad del impacto, choque, posición y figura, sino que, en el seno de las leyes de la mecánica, se

introduce la idea de una “naturaleza” del cuerpo afectado y del cuerpo que lo afecta. ¿Cómo no pensar que esta declaración constituye una suerte de reacción al mecanicismo, un retorno a las formas sustanciales o la postulación de una fuerza vital irracional ínsita en todo lo existente, al modo de los platonistas de Cambridge? Nuestra trabajo ahora será mostrar que la rehabilitación spinoziana de las categorías de *forma* y *causa formalis* no implican un repliegue, sino una confrontación y una apropiación crítica del mecanicismo.

Hacerlo implicará probar que, si bien Spinoza elaboro su propia comprensión de la causa a partir de la noción escolástica de *causa formalis*, como relación lógico-productiva entre una esencia y los efectos que derivan necesariamente de ella, entendía por *forma* algo bien distinto a su formulación escolástica: no comprendió la forma o la esencia como una realidad suprasensible, o necesariamente inmaterial, sino como una cierta relación o estructura, esto es, como una *ratio*: relación de movimiento y reposo en el caso de los cuerpos; relación de ideas en el caso de los modos del pensamiento; y esta comprensión del movimiento y el reposo en términos estructurales es ya un intento por confrontar y superar los problemas propios de la causalidad puramente mecanicista.

Capítulo III

¿Qué es una *forma* para Spinoza?

Recapitulemos. En el capítulo anterior hemos defendido que la identidad de potencia y esencia fue la tesis que permitió a Spinoza postular la productividad, primero de los atributos, luego de los modos; pero a su vez, que esta identificación se deja pensar bajo la categoría de *causa formalis*, entendida como una *forma* o esencia que es inmediatamente eficaz. En el presente capítulo, por último, intentaremos probar que esta eficacia de las formas es despojada de su antigua cáscara suprasensible a través de una reformulación de la esencia en términos relacionales o estructurales, como *ratio* de movimiento y reposo, en el caso de los cuerpos, y como cierto ensamblaje de ideas, en el caso de los modos del pensamiento. Para Spinoza, toda forma extensa será un *modo* del movimiento y el reposo (modo infinito inmediato de la extensión), un *quantum* de movimiento estructuralmente organizado, de ahí que ya no sea, como en la escolástica, un principio inmaterial que *informe* la materia, pero tampoco, como en Descartes, una mera cantidad bruta, sino una forma singular y específica, individualizada, de *darse* esa cantidad.

Argumentaremos también a favor de una comprensión de la causalidad natural como proceso de *formación*, es decir, como un proceso mediante el cual la sustancia infinita se da forma a sí misma mediante la formación singular de sus modos. Finalmente, intentaremos

mostrar cómo la explicación de la esencia de una cosa singular a partir de su forma permitió a Spinoza extender y complicar la noción de individuo.

En primer lugar, habría que reconocer que el estatuto del concepto de *forma* en Spinoza es tan escurridizo como el de *causa*, al que dedicamos la primera parte de este trabajo. Igual que aquél, lo encontramos disperso a lo largo de toda la obra spinoziana, muchas veces empleado en un sentido técnico, pero no suficientemente explicitado: tal es el caso, por ejemplo, de los sintagmas *forma veri*, *forma hominis*, *forma erroris*, etcétera. Podríamos decir incluso, con Moureau, que la noción de forma pertenece a ese grupo de conceptos cuyo valor metodológico es innegable, ya que permiten comprender el modo en el que se articulan y se construyen otros conceptos, pero que, no obstante, no llegaron a ser definidos por Spinoza¹⁰⁵. Todo ocurre como si su carácter transversal, la amplitud de los objetos y ámbitos a los que es posible aplicarlos, terminaran por dejar a estos conceptos en una especie de segundo plano, respecto a aquellos considerados fundamentales, como podrían ser los de sustancia, atributo, modo o alma.

En ese sentido, resulta sintomática la ausencia de la noción de forma en los principales diccionarios o glosarios spinozianos¹⁰⁶. Trataremos de probar, no obstante, que una intelección adecuada de lo que Spinoza entendía por *forma* es fundamental para comprender: a) en primer lugar, respecto a los límites de esta tesis, qué es lo que estamos entendiendo por *causa formalis*, a qué nos referimos cuando decimos que ésta es el paradigma spinoziano de

¹⁰⁵ Moureau, Pierre-François, "Métaphysique de la substance, métaphysique des formes", en *Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes. Méthode et Métaphysique*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1989, p. 9.

¹⁰⁶ Cf. Ramond, Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Elipses Édition, Paris, 2007; Van Bunge, Wieg (Ed.), *The continuum companion to Spinoza*, Continuum, London, 2011; Santos Campos, André (Ed.), *Spinoza: basic concepts*, Imprint Academic, 2015.

la causalidad; pero también, b) en un sentido más amplio, la teoría spinoziana de la individuación, así como la originalidad de su antropología y los temas ligados a ésta.

1. Versus formas sustantiales

Justificar la necesidad de otorgarle al concepto de forma un carácter fundamental en el sistema de Spinoza parecería, en primera instancia, no sólo complicado, sino incluso francamente necio, puesto que a lo largo de toda su obra encontramos dispersos una serie de pasajes que apuntarían más bien hacia lo contrario, es decir, a un recelo, cuando no un abierto repudio por parte de Spinoza hacia la idea de *forma*. Desde cierto punto de vista, en efecto, Spinoza se inscribe cabalmente en la línea de lo que por entonces se conocía como la “nueva filosofía”; es decir, en ese grupo de pensadores que, por decirlo de algún modo, se forjaron una suerte de identidad negativa en función de su oposición franca y violenta hacia los conceptos, los métodos, las fuentes y las distinciones de la escolástica.

Así, por ejemplo, en carta a Oldenburg, Spinoza se refiere a la teoría escolástica de las formas como “*doctrina puerilis et nugatoria de Formis Substantialibus*”¹⁰⁷. Más aún, en su correspondencia con Hugo Boxel, donde este último intenta defender el carácter racional de su creencia en espíritus o fantasmas [*spectra*], Spinoza reprocha a su amigo que invoque en la discusión el testimonio de filósofos escolásticos o aristotélicos, cuya autoridad desprecia:

No pesa mucho sobre mí la autoridad de Platón, Aristóteles y Sócrates [...] pues no ha de sorprendernos que aquellos que inventaron las Cualidades ocultas, las Especies intencionales,

¹⁰⁷ “la pueril y trivial doctrina de las formas sustanciales” Carta XIII a Henry Oldenburg, Julio 1663.

las *Formas sustanciales* y otras mil necedades, hayan fraguado los Espectros y Fantasma y hayan creído a las viajezuelas¹⁰⁸

Este último pasaje, de hecho, deja claro que Spinoza estimaba que existía una conexión o relación directa entre la teoría de las formas sustanciales y la adhesión de su correspondencia a creencias extravagantes y repugnantes desde un punto de vista auténticamente racional: espectros que vagan sin cuerpo, hombres que son poseídos por espíritus nocivos, transmigración de las almas, pero también los misterios católicos de la concepción y la transubstanciación¹⁰⁹.

En los *Cogitata Metaphysica*, por otra parte, encontramos el siguiente texto, que parecerían negar la legitimidad de la noción de forma como categoría ontológica:

Ya hemos enseñado antes que en la naturaleza real no existen nada más que las sustancias y sus modos; no se esperará, pues, que ahora digamos algo sobre las formas sustanciales y los accidentes reales; estas cosas y otras por el estilo son totalmente inútiles.¹¹⁰

Así pues, las sustancias y sus modos son la única clase de seres que podemos identificar en la naturaleza, así como las únicas categorías mediante las cuales es legítimo explicarla en términos metafísicos. Formas sustanciales, accidentes reales, etcétera no son sólo inútiles e ilegítimas, sino, como vimos en el caso de Hugo Boxel, peligrosas, en la medida en que pueden arrastrar nuestro ánimo hacia la superstición.

¹⁰⁸ “Non multum apud me Authoritas Platonis, Aristotelis, ac Socratis valet [...] non enim mirandum est eos, qui Qualitates occultas, Species intentionales, Formas substantiales, ac mille alias nugae commenti sunt, Spectra et Lemures excogitasse et velutis credidisse” Carta LVI, a Hugo Boxel, Octubre de 1674. El subrayado es mío.

¹⁰⁹ Cf. Correspondencia con Hugo Boxel, Cartas LI a LVI, entre septiembre y octubre de 1674.

¹¹⁰ CM, II, Cap. I “Jam antea docuimus, in rerum natura praeter substantias, earumque modos nihil dari; quare non erit hic expectandum, ut aliquid de formis substantialibus, et realibus accidentibus, dicamus: sunt enim haec, et hujus farinae aliae, plane inepta”

La ineptitud de los conceptos escolásticos para explicar el mundo, y su carácter imaginario, es reforzado, además, por el siguiente texto:

Por lo que respecta a aquellas tres almas, que atribuyen [los peripatéticos] a las plantas, los brutos y los hombres, ya hemos demostrado suficientemente que no son más que ficciones, cuando mostramos que en la materia no hay nada más que estructuras y operaciones mecánicas.¹¹¹

Spinoza afirma de este modo la impertinencia de dichos conceptos no sólo en el campo de la metafísica, sino también en el de la física: podemos explicar las distintas configuraciones de la materia a partir de sus operaciones mecánicas y sus estructuras, sin necesidad de recurrir a las formas¹¹².

Sin embargo, éste no es el único modo en que Spinoza pensó las formas. De hecho, como puede observarse en todos los fragmentos citados, cuando el holandés critica la noción de forma lo hace siempre entiendo por ésta *forma substantialis*. Es decir, en última instancia, el objeto de sus ataques no es la idea de forma en cuanto tal, sino su comprensión sustancialista. Por un lado, critica la idea de que cada forma finita llegue a concebirse como una substancia individual, ya que para nuestro filósofo sólo existe una única sustancia que, en cuanto tal, sólo puede pensarse como infinita¹¹³. Y por otro, crítica también la idea de forma como separada o separable de aquello que informa, es decir, como una suerte de entidad que trasciende a aquello de lo cual es forma¹¹⁴.

¹¹¹ CM, II, Cap. VI “nam quòd ad illas tres animas, quas plantis, brutis, & hominibus tribuunt, attinet, jam satis demonstravimus, illas non esse nisi figmenta; nempe quia ostendimus in materiâ nihil praeter mechanicas texturas, & operationes dari”

¹¹² Para que no parezca que caemos en contradicción, recordemos que el aporte de Spinoza será concebir a la forma ya no en términos de una entidad suprasensible, sino precisamente en términos estructurales.

¹¹³ Cf. EIIp10dem y sc.

¹¹⁴ Cf. EIIp13dem y EIIp21sc.

Así pues, en lo que sigue estudiaremos dos usos spinozianos de la noción de forma, completamente ajenos a su significación escolástica, que se relacionan con la doble dimensión operativa de la sustancia: (I) *Natura naturans*, (II) *Natura naturata*. El primero refiere a la determinación de la causalidad natural como proceso de *formación* de la sustancia en sus modos; el segundo, a la determinación de las cosas singulares como *formas individuadas*.

2. La causalidad natural como formación

Como explicamos en la primera parte de este trabajo, la relación causal entre la sustancia y sus modos (*Deus quatenus causa rerum*) se deja comprender como una relación de causalidad formal: Dios produce necesariamente todo aquello que deriva de su esencia; los modos derivan de ésta a la vez como propiedades necesarias y como efectos reales. Esto significa que la manera específica en que acontece tal producción no depende de ningún modelo previo, de ninguna finalidad extrínseca, sino sólo de la propia naturaleza de Dios, considerada como causa interna¹¹⁵.

Luego, en la medida en la que Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas, todo lo que produce, lo producirá en Él mismo; de tal modo que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse también que es causa de todas las cosas”¹¹⁶. Dicho de otro modo, lo que Spinoza establece aquí es la identidad de la actividad productiva de Dios considerado como *causa sui* y como *causa rerum*: existe una sola y la misma actividad mediante la cual, produciendo todas las cosas, Dios se produce a sí mismo.

¹¹⁵ Cf. Elp16 y dem., así como Elp17: “Deus ex solis sua naturae legibus et a nemine coactus agit.”

¹¹⁶ Elp25sc.

Ahora bien, ¿en qué consiste dicha actividad? ¿cuál es el modo específico a través del cual se despliega? ¿cuáles son, en última instancia, los efectos producidos por ella? Sostenemos que la noción de *forma*, así como su expresión verbal *formari*, nos ofrece la clave para responder a estas interrogantes. Sostenemos, para decirlo de otro modo, que es posible comprender el proceso de la causalidad natural descrito en la *Ética* como un proceso de **formación**: mediante aquellas leyes intrínsecas a su naturaleza, Dios produce las cosas *formándolas*, otorgándoles una *forma determinada*; a través de esta formación de formas, Dios se da forma a sí mismo.

Que Spinoza concibió la causalidad natural como un proceso de producción de formas, es indicado ya por los *PPC*, donde afirma que “la vía más eficaz para entender la naturaleza de las plantas y de los hombres es considerar de qué formas nacen y se forman”¹¹⁷.

Más adelante, Spinoza llega a decir:

la materia asume, sucesivamente, gracias a esas leyes [i. e. las leyes naturales], todas las formas de que es capaz, si examinamos por orden esas formas, podremos llegar, finalmente, a aquélla que es la del mundo¹¹⁸

¹¹⁷ PPC, III, 226, 19. “cùm ad Plantarum vel Hominis naturam intelligendam optima via sit considerare, quo pacto paulatim ex seminibus nascantur, & generentur”. La traducción de Atilano Domínguez de “*quo pacto [...] nascantur et generentur*” por “de qué formas nacen y se forman” se justifica, pensamos, porque el término “pactum”, como participio del verbo “pangere”, poseía también el sentido de arreglo, compuesto, ensamblaje; y, sobre todo, porque Spinoza, líneas más abajo, recurrirá explícitamente a la noción de *forma*. Por otro lado, podría cuestionarse, con toda legitimidad, la utilización del texto de los *PPC* para argumentar en favor de una tesis spinozina, ya que, como se lee el Prefacio de esa obra, compuesto por Ludwijk Meyer, y como afirma el propio Spinoza en la Carta 13, se contienen allí “bastantes cosas contrarias a mi opinión”. Sin embargo, consideramos el pasaje citado como auténticamente spinoziano por dos razones: a) la primera es que afronta un problema ya discutido –y prácticamente en los mismos términos– en otra obra de Spinoza, a saber, el *TIE*: de los principios más universales no es posible derivar inmediatamente los fenómenos particulares, ya que de aquéllos se siguen infinitas cosas y no indican una en específico antes que otra. En ambos casos, se trata de encontrar una vía para arribar al conocimiento de los singulares, Cf. *TIE*, §102. B) La segunda razón es que la comprensión de la naturaleza de las cosas a partir de sus formas y de su constitución como formación es un tópico que, como veremos, se repetirá en la *Ética*.

¹¹⁸ PPC, III, 228, 5 – 9 “Cùm enim earum Legum ope materia formas omnes, quarum est capax, successivè assumat, si formas istas ordine consideremus, tandem ad illam, quae est hujus mundi, poterimus devenire”

Si bien es cierto que el pasaje anterior es enunciado en el contexto de la discusión cartesiana sobre la relación entre los principios universales y los fenómenos particulares, así como de la vía para conocer las cosas singulares, encontraremos esta misma idea en el prefacio al libro tercero de la *Ética*: “*naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique, et semper eadem*”¹¹⁹

Así pues, el mundo es un mundo de formas; y las leyes de la naturaleza divina (leyes naturales) son la lógica de su composición, es decir, las reglas según las cuáles las cosas *se forman* y llegan a *transformarse*. Como ha afirmado Yehouda Ofrat en un texto reciente, esta serie de pasajes apoyarían la tesis según la cual la *formación* es la relación ontológica primaria entre las cosas existentes¹²⁰. La Naturaleza es una actividad de infinita producción de formas¹²¹, tanto a nivel de la extensión (formas materiales), como a nivel del pensamiento (formas eidéticas)¹²².

¹¹⁹ “son siempre las mismas, en todas partes, las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de unas formas a otras”

¹²⁰ Cf. Ofrath, Yehouda, “Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza”, en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2014/2 (Tome 139), pp. 148 – 149. “La formation apparaît comme un concept décrivant une relation ontologique primaire entre des choses qui précède la dichotomie spinozienne fondamentale entre «être en soi» et «être en un autre»”. Así, para Ofrath “ser en otra cosa” significaría fundamentalmente ser una forma formada en y a partir de esa cosa; mientras que la sustancia, en tanto “ser en sí” designaría aquella realidad no-formada a partir de nada más que sí misma, “la substance comme non-formation absolue”.

¹²¹ Cf., por ejemplo, “Y a fin de que todas las ideas se reduzcan a una, procuraremos después concatenarlas y ordenarlas de tal modo que nuestra mente reproduzca objetivamente, en cuanto le sea posible, la formalidad [*formalitas*] de la Naturaleza, en su totalidad o en sus partes” TIE, I, 34, 4-7 (§91). Y “Se sigue de ahí que la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es: todo cuanto se sigue formalmente [*formaliter*] de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en él objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión” EIIp7cor. En ambos casos, los términos empleados por Spinoza, *formalitas* y *formaliter*, designan la *realidad* de la Naturaleza, la realidad de la cosa por diferenciación con su mera representación objetiva en el pensamiento; forma, por tanto, equivale en cada caso a *realitas*, a aquello que constituye esencialmente la cosa.

¹²² Cf. Ofrath, Yehouda, *op. cit.*, p. 150 “Par l’emploi de ce verbe [*formari*], Spinoza crée un rapprochement conceptuel entre la chose intelligible («chose pensante»), la notion que cette chose est active et la description de cette activité comme formation des choses intelligibles”

Ahora bien, decíamos antes que el blanco de los ataques de Spinoza es la noción de forma substancial o, dicho de otro modo, la comprensión sustancialista de la forma. Esto es lo que expresa con toda claridad la proposición décima de *Natura et origine Mentis*, donde Spinoza aborda por fin el caso de una forma concreta y específica, a saber, la forma del hombre: “A la *esencia* del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, no es una sustancia lo que constituye la *forma* del hombre”¹²³. Dos cosas deben ser notadas en este pasaje, respecto al problema que nos atañe: a) niega la sustancialidad de la forma humana¹²⁴; b) mantiene, no obstante, la determinación de la forma como algo *esencial*, como algo que no sólo tiene que ver, sino que se identifica con la esencia de la cosa. Tratemos de comprender qué significa todo esto.

En la demostración y el escolio de esa misma proposición décima, Spinoza ofrece sus argumentos contra la comprensión sustancialista de las formas. El primero de ellos es que, según lo aprendido en el libro primero de la *Ética*, a la sustancia le pertenece la existencia necesaria; así pues, si la forma de un hombre fuese una sustancia, existiría necesariamente, lo cual es absurdo. Pero el holandés nos recuerda que de la atribución de sustancialidad a la forma humana se seguirían cosas igualmente absurdas, si atendemos a las otras propiedades de la sustancia; es decir, se seguiría que todo hombre es infinito, indivisible, inmutable y que no puede haber dos con la misma naturaleza. ¿Cuál, es, entonces, el estatuto ontológico de la *forma hominis*? Reparemos en que la pregunta no sólo es qué puede ser la forma humana si

¹²³ “Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae sive substantia formam hominis non constituit” Ellp10.

¹²⁴ El mismo argumento y las mismas proposiciones intervendrán más adelante para demostrar que los cuerpos no se distinguen en razón de la sustancia, es decir, que no es una sustancia lo que constituye la forma del cuerpo. Cf. Ellp13lem1

no es una sustancia, sino también qué *debe* ser, para poder seguir afirmando su carácter esencial¹²⁵.

Spinoza comienza por decirnos que, dado que hemos negado el carácter sustancial de la forma del hombre, y dado que, como afirma EI_p15_{dem}, en la naturaleza no hay nada salvo las sustancias y sus modos, la forma o esencia del hombre deberá estar constituida como un *modo*, es decir, como una afección constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios¹²⁶.

Ahora bien, según la definición 2 del segundo libro de la *Ética*, lo que pertenece a la esencia de una cosa es “aquello dado lo cual la cosa resulta necesariamente dada, y quitado lo cual la cosa necesariamente no se da; o sea, aquello sin lo cual la cosa –y viceversa, aquello que sin la cosa–no puede ni ser ni concebirse.”¹²⁷ Es decir, hasta ahora sabemos dos cosas: que la forma de una cosa está ontológicamente constituida como un *modo*, y que, para poder afirmar su carácter esencial, debe incluir todo aquello que, dado, se da necesariamente la cosa, y quitado lo cual la cosa misma cesa de existir.

El estatuto ontológico de las formas como *modificaciones* finitas de la sustancia infinita es sostenido por nuestro autor desde EI_p5_{dem}, primero respecto al ser formal de las ideas: “el ser formal de las ideas es [...] un *modo* que expresa de cierta y determinada manera la naturaleza de Dios, en cuanto que Éste es cosa pensante”, y luego generaliza el argumento en EI_p6_{cor} para abarcar al ser formal de toda cosa singular. Pero, ¿son estos dos conceptos, *forma* y *modus*, simplemente intercambiables? Es decir, ¿no existe entre ellos nada más que

¹²⁵ La equivalencia entre forma y esencia es explícitamente afirmada en EI_vpreaf, donde puede leerse “*essentia, seu forma*”

¹²⁶ “*Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus*” EI_p10_{cor}.

¹²⁷ “*Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id sine quo res et vice versa id quod sine re nec esse nec concipi potest.*”

una relación de sinonimia? Lo que intentaremos probar a continuación es que éste no es el caso, sino que, de hecho, la noción de forma permite *concretizar* el concepto de modo¹²⁸.

Expliquémonos. Lo que sostenemos es que si bien la noción de modo da cuenta del registro ontológico en el que se encuentran las formas (una forma no es una sustancia, ni puede ser tampoco, por tanto, un atributo), no nos dice todavía qué sea una forma o qué elementos debe incorporar su concepto. Antes bien, el concepto de forma permite especificar al de *modificación*, en la medida en que nos dice cómo, a partir de qué elementos y procesos es posible la individuación de un modo finito en un atributo concreto y específico; este decir, en última instancia, la forma explica cómo funciona el mecanismo de modificación, mostrando cuáles son las leyes de composición de los cuerpos y de las ideas. Para decirlo con Yehouda Ofrat,

La théorie modale de Spinoza est conçue en des termes qui ne distinguent pas, et n'ont pas pour but de distinguer, entre les différents ordres [...] la formation explique la différence réelle entre les êtres formels appartenant à chaque ordre. Dans les système spinozien, seules les formes des choses singulières constituent leur similitude et leur distinction¹²⁹

Esto es, el concepto de *modus* pertenece a un registro puramente ontológico, como el de *substantia* o *attributum*, designa únicamente el modo de existencia de la cosa, ubicándola

¹²⁸ Hemos tomado esta sugerencia del artículo de Yehouda Ofrat, si bien diferimos del modo en que él la interpreta y expone. Discrepamos principalmente de su idea según la cual la cosa singular sería una formación de varias formas, tantas como atributos constituyen su esencia, puesto que esto parecería introducir la confusión de que una cosa es o participa de distintas realidades o niveles de realidad. Algo que Spinoza niega explícitamente en E11p7sc. “la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo, ya desde otro. Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras” [*substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa*].

¹²⁹ Ofrat, Yehouda, *op. cit.*, p. 158 “la teoría modal de Spinoza está concebida en términos que no distinguen, ni buscan hacerlo, entre diferentes órdenes de realidad [...] la formación explica la diferencia real entre los seres formales de cada orden de realidad, sólo las formas de cosas singulares constituyen su similitud y distinción”.

dentro de ese esquema general prefigurado por el primer axioma de la *Ética*, según sea *vel in se vel in alio*¹³⁰. Por ello, tanto una idea como un cuerpo pueden ser comprendidos como modos finitos de Dios, sin ninguna otra especificación; pero si queremos aprehender el carácter concreto de esa idea y de ese cuerpo singulares, debemos atender tanto a su forma como a las reglas de formación específicas del atributo al cual pertenecen. Tal como lo enuncia un pasaje anteriormente citado: “la vía más eficaz para entender la naturaleza de las plantas y de los hombres es considerar de qué formas nacen y se forman”¹³¹. Así pues, la forma es lo que dota de singularidad al modo, lo que constituye su *essentia*, es decir, lo que explica *qué es* y cuáles son las cosas que se siguen de su naturaleza. Toda investigación sobre la forma de una cosa debe explicar cuáles son las reglas de su composición, cómo es que ésta ha llegado a la existencia, pero sobre todo qué elementos y procesos específicos la dotan de consistencia y le permiten permanecer y afirmarse en la duración:

El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma

Demostración: Dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza¹³²

Spinoza desarrolló su teoría de las formas extensas –es decir, de los cuerpos singulares– en aquel famoso apartado comprendido entre las proposiciones 13 y 14 del libro segundo de la *Ética*, que la literatura académica ha identificado como el esbozo de una física spinoziana.

¹³⁰ Elax1 “Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt”. Como sabemos, el desarrollo de la *Ética* mostrará que ese *aliud* no puede ser más que Dios: Elp15 “Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse neque concipi potest.”

¹³¹ PPC, III, 226, 19

¹³² EIIIp7 “Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actuaalem essentiam. Demonstratio: Ex data cujuscunque rei essentia quaedam necessario sequuntur nec res aliud possunt quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur”

Si bien es cierto que el carácter esquemático de estos textos¹³³ dificulta la atribución al holandés de una posición física definitiva y nos dejan, en numerosas ocasiones, con algunos vacíos teóricos o preguntas sin responder, creemos que poseen una importancia insoslayable no sólo para comprender el desarrollo de la lógica de los afectos expuesta en los libros tercero y cuarto, sino también para profundizar en su propuesta de una teoría de las formas¹³⁴. Así pues, detengámonos un momento en estos textos.

Los primeros tres lemas sientan las bases teóricas de la discusión y fijan los puntos desde los cuales se abordará el tratamiento de los modos finitos de la extensión y sus leyes de formación.

Lema 1. Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia.

Lema 2. Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.

Lema 3. Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y éste a su vez por otro y así hasta el infinito.¹³⁵

Hasta aquí, Spinoza parece permanecer fiel al mecanicismo cartesiano y a las opiniones físicas de sus contemporáneos: no es una sustancia lo que constituye la forma singular de los

¹³³ Recordemos que Spinoza afirma explícitamente que sólo tratará ahí de la naturaleza de los cuerpos en la medida en que “para determinar qué es lo que separa el alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano [...] para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos” Ellp13sc

¹³⁴ Otra dificultad, sin duda, es que si bien Spinoza ofreció una respuesta clara a la pregunta por qué es una forma en el atributo extenso, a saber, una relación de movimiento y reposo, no fue igualmente claro al responder la misma cuestión en el ámbito del atributo del pensamiento. Esta dificultad ha sido señalada y rigurosamente atendida (inclusive ofreciendo posibles respuestas) en el bello libro de François Zourabichvili, *Spinoza, una física del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2014, al cual nuestro trabajo debe mucho.

¹³⁵ “Lemma 1: Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Lemma 2: Omnia corpora in quibusdam conveniunt. Lemma 3: Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio et illud iterum ab alio et sic in infinitum.”

cuerpos, sino que, de hecho, es el hecho de que estén constituidos a partir de una misma sustancia –o más bien, en términos de Spinoza, de un mismo atributo sustancial, la extensión– lo que hace posible que todos ellos convengan [*conveniunt*] en algo que les permite comunicarse mutuamente sus movimientos. Así, a partir de esta comunidad compositiva, la tendencia al movimiento o al reposo de un cuerpo se explicará no por su forma sustancial, sino por la determinación ejercida sobre él por otros cuerpos. Como aclara el corolario de este último lema, del estado móvil o estático de un cuerpo dado, considerado aisladamente, no podría seguirse otra cosa que la continuación de ese movimiento o de ese estado de reposo, por lo cual toda alteración de dichos estados “acontece en virtud de una cosa que no estaba en A [esto es, en tal estado de movimiento o de reposo], a saber, una *causa externa*”.

Sin embargo, el axioma siguiente vendrá a complicar y profundizar este esquema puramente exterior y mecanicista de las relaciones causales entre cuerpos:

Todas las maneras en las que un cuerpo es afectado por otro se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta [*ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis*]; de suerte que uno solo y mismo cuerpo es movido de diversas maneras según la diversidad de la naturaleza [*diversitate naturae*] de los cuerpos que los mueven, y, por contra, cuerpos distintos son movidos de diversas maneras por un solo y mismo cuerpo.¹³⁶

Sin negar la necesaria determinación exterior al movimiento y al reposo de todo cuerpo por parte de una causa externa, Spinoza está afirmando aquí que el carácter particular que tomará esa determinación, la especificidad de ese movimiento, dependerá a su vez de las diversas

¹³⁶ EIIp13lem3ax1a “Omnes modi quibus corpus aliquod ab alio afficitur corpore, ex natura corporis affecti et simul ex natura corporis afficientis sequuntur ita ut unum idemque corpus diversimode moveatur pro diversitate naturae corporum moventium et contra ut diversa corpora ab uno eodemque corpore diversimode moveantur.”

naturalezas de los cuerpos implicados en dicha relación causal. Una vez más, habiendo negado que los cuerpos finitos posean una sustancia propia y particular, Spinoza concede, no obstante, que cada uno de ellos posee una *naturaleza propia*, diferenciada de las naturalezas singulares de los otros cuerpos.

Pero, ¿qué podrían significar, en este contexto, los sintagmas *natura corporis* y *diversitate naturae*? Dicho de otro modo, ¿qué está entendiendo aquí Spinoza por la naturaleza singular de un cuerpo? Partiendo de supuestos estrictamente mecanicistas, Spinoza va a transitar ahora a una problematización de la extensión tanto anti-escolástica como decisivamente post-mecanicista: “jam ad composita ascendamus.”¹³⁷

Es sólo en este punto donde el filósofo holandés enunciará su definición de *individuum*:

Quando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comunican unos contra otros sus movimientos según una cierta relación [*ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo [*unum corpus sive individuum*] que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.¹³⁸

Tenemos ya el criterio de distinción de los individuos, es decir, de aquello que dota a los cuerpos de una *diversitas naturae*: se trata, como se lee en la última línea de la definición, de

¹³⁷ElIp13lem3ax2a “pasemos ahora a los cuerpos compuestos.”

¹³⁸ ElIp13def. “Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur ut invicem incumbant vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus et omnia simul unum corpus sive individuum componere quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.”

una *unio corporum*; pero no de una unión puramente externa y fortuita, sino de una suerte de unidad estructural o internamente constitutiva.

Explicuémonos. La unidad interna de un cuerpo, aquello que constituye su naturaleza específica, no está dada por una mera reunión o aglutinamiento de cuerpos más simples, pues tal aglomeración no sabría explicar a) por qué, si todos los cuerpos están formados a partir de un mismo atributo extenso, pueden llegar a diferenciarse esencialmente; ni b) por qué, una vez reunidos, tales cuerpos permanecen juntos constituyendo un mismo individuo, a pesar de sufrir cambios tan radicales como el crecimiento, la traslación, la pérdida de determinadas partes, etcétera. Dicho de forma breve, la mera conjunción exterior de cuerpos o su reunión en un mismo espacio no ofrecen un criterio suficiente de individuación ni son capaces de explicar la diversidad de naturaleza de los cuerpos entre sí¹³⁹.

Así pues, Spinoza ofrece un criterio interno: lo que individua un cuerpo es la proporción, la relación específica según la cual sus partes se comunican unas a otras sus movimientos. Relación de movimiento y reposo entre las partes componentes de un cuerpo singular. El siguiente axioma confirma que sólo a este nivel es que podemos hablar estrictamente de individualidad: “*Individuum vel corpus compositum*”¹⁴⁰.

Los lemas posteriores, del cuarto al séptimo, completarán la identificación de esta relación compositiva con la *forma* de un cuerpo: “aquello que constituye la forma de un individuo consiste en dicha unión de cuerpos”¹⁴¹; y de ésta, a su vez, con su esencia o naturaleza. En ellos encontraremos las diversas variaciones –y sus grados– que un individuo

¹³⁹ Para un tratamiento más completo de la teoría spinoziana de la individuación por oposición a la posición mecanicista cartesiana., Cf. Zourabichvili, François, *op. cit.*, Cap. 1 y 2, pp. 11 – 86; así como Gueroult, Martial, *Spinoza II. L'âme*. Cap VI, §XIII – XXIII, pp. 165 – 189.

¹⁴⁰ EIIp13lem3ax3a

¹⁴¹ EIIp13lem4dem “id autem quod formam individui constituit, in corporum unione consistit”

puede experimentar sin destruir o, mejor dicho, sin *trans-formar* la relación de movimiento y reposo que lo constituye, de modo tal que “ese individuo conservara su *naturaleza* tal y como era antes, sin cambio alguno de su *forma* [*absque ulla ejus formae mutatione*]”¹⁴².

El lema cuarto afronta el problema de la permanencia de la forma del individuo aún en el caso de un intercambio continuo de sus partes. En efecto, un individuo puede intercambiar con el exterior un gran número –y, en el límite, la totalidad– de sus partes, sin que esto signifique para él la pérdida de su individualidad o su transformación, debido a que la identidad del individuo no está codificada por la identidad de sus partes, sino por la relación de movimiento y reposo que lo constituye. Esta relación es puramente estructural, y si bien es cierto que necesita subsumir cuerpos más simples para ser, por decirlo de algún modo, “actualizada”¹⁴³, la identidad de esos cuerpos es hasta cierto punto indiferente. Pues, de hecho, como dice Spinoza en EIIp24dem, el carácter de parte de un cuerpo componente de otro individuo, sólo le viene dado por el rol específico que desempeña en la relación de movimiento y reposo que configura la forma de ese individuo, y no por su materialidad concreta¹⁴⁴.

En el mismo sentido, el lema 5 expone que, aún en el caso de crecimiento o disminución del tamaño de sus partes componentes, se conservará la forma del individuo, siempre y cuando dichos crecimiento y disminución acontezcan en una proporción tal que se mantenga la relación de comunicación de movimiento entre aquéllas.

¹⁴² EIIp13lem4

¹⁴³ Entrecomillamos el término *actual* porque Spinoza considera que toda relación, toda forma de existencia es siempre actual. No hay posibles, ni esencias que sólo sean “en potencia”. Nuestra intención al recurrir a este término es simplemente señalar que la forma de un cuerpo, entendida como una cierta relación constitutiva, no depende de los cuerpos específicos que la verifican *hic et nunc*.

¹⁴⁴ “Partes corpus humanum componentes ad essentiam ipsius corporis non pertinent nisi quaetenus motus suos certa quadam ratione invicem communicant et non quaetenus ut individual absque relatione ad humanum corpus considerari possunt”

Los lemas 6 y 7, por fin, tratan la cuestión del movimiento interno y externo de las partes del individuo, respectivamente. Así, si ciertos cuerpos componentes cambian “el sentido de sus movimientos”, se conservará la forma individuante mientras la *ratio* que configura al individuo se siga verificando. Spinoza cierra este apartado regresando al caso de la traslación, comentado al principio de estos textos, es decir, a la determinación al movimiento o al reposo de un individuo, considerado como un todo, por parte de una causa externa. La relación causal puramente externa y mecánica entre dos cuerpos que chocan y se comunican sus movimientos no alteran, porque de hecho no alcanzan a modificar, la relación de movimiento y reposo de un individuo, esto es, su forma o naturaleza interna¹⁴⁵.

A partir de ello, estamos por fin en posición de comprender en qué sentido cada cosa es, como sostuvimos desde el primer capítulo, una *causa formalis*. Para el caso de los cuerpos, ser una forma es ser una modificación finita de la extensión, esto es, una relación singular de comunicación de movimientos entre sus partes componentes. Así, comprender la forma de una cosa es comprender cómo está estructuralmente constituida a partir de dicha relación; comprenderla como causa formal significa, por tanto, entender qué es todo aquello que puede y debe seguirse de su relación constitutiva. Lo que un cuerpo puede, para decirlo de otro modo, es todo aquello que se sigue como un efecto de la *ratio* de movimiento y reposo que explica su existencia y que se esfuerza en todo momento por afirmar y conservar.

Antes de analizar cómo esta reformulación spinoziana del concepto de *forma* implica una complejización de su teoría del individuo, nos gustaría regresar brevemente sobre la cuestión de las *formas substantiales*. Nuestra postura es que Spinoza no simplemente deshecha la

¹⁴⁵ Reservamos para el último apartado el comentario sobre los límites de esta afirmación.

noción de forma substancial como un error de los filósofos, sino que, de algún modo, la incorpora en su sistema bajo el aspecto de una metafísica espontánea de la imaginación¹⁴⁶. La teoría escolástica de las formas, pues, no tiene nada que ver con una elucubración extravagante de los filósofos, sino que, de hecho, es el modo en que se le presenta el mundo al común de los hombres cuando se dejan guiar no por el intelecto, sino por la imaginación. Ninguno otro sentido parece tener el famoso segundo escolio de la octava proposición del *De Deo*, que es también el lugar donde aparece por primera vez la noción de forma en toda la *Ética*:

No dudo que sea difícil concebir la demostración de la *Proposición 7*¹⁴⁷ para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras causas; y ello porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas [*neque sciunt quomodo res producuntur*]. De donde resulta que imaginen [*affingant*] para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales; pues quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y, sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman [*formari*] tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera formas se transforman en otras cualesquiera [*quascumque formas in alias quascumque mutari, imaginantur*]¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Esta expresión toma su inspiración en Moreau, quien habla de una “métaphysique spontanée des sciences”, Cf. Moreau, François, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁷ “Ad naturam substantiae pertinet existere” *Elp7*

¹⁴⁸ “Non dubito quin omnibus qui de rebus confuse judicant nec res per primas suas causas noscere consueverunt, difficile sit demonstrationem 7 propositionis concipere; nimirum quia non distinguunt inter modificationes substantiarum et ipsas substantias neque sciunt quomodo res producuntur. Unde fit ut principium quod res naturales habere vident, substantiis affingant; qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt et sine ulla mentis repugnantia tam arbores quam homines loquentes fingunt et homines tam ex lapidibus quam ex semine formari et quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur.”

La primera aparición del concepto de forma en la *Ética* tiene, pues, un sentido crítico, o cuando menos polémico. No se trata de eliminar las formas o descalificarlas absolutamente como un concepto inútil, sino de marcar una distancia entre su aprehensión imaginaria, propia de quienes ignoran cómo se producen las cosas, y su comprensión racional. Tal es el sentido de la distinción spinoziana entre el “orden del filosofar” [*ordo philosophandi*]¹⁴⁹ y el “orden común de la naturaleza” [*communis naturae ordo*], entendiendo por éste la inmediatez con que cotidiana y comúnmente nos relacionamos con el mundo, aprehendiéndolo de un modo confuso y mutilado, es decir, imaginario¹⁵⁰.

De este modo, la confusión conceptual de los filósofos entre sustancias y modos, o entre la naturaleza divina y la humana, es estructuralmente idéntica y posee el mismo origen que la confusión vulgar del supersticioso, que imagina árboles que hablan, dioses que devienen toros blancos o que los hombres pueden engendrarse a partir de piedras. En uno y otro caso, lo que explica su error es la ignorancia de las “*naturae leges, et regulae, secundum quas omnia fiunt, et ex unis formis in alias mutantur*”¹⁵¹. Es decir, atendiendo al orden común de la naturaleza más bien que al orden del filosofar, producen espontáneamente una teoría fantástica de las formas, donde caben incluso las metamorfosis¹⁵².

¹⁴⁹ Cf. EIIp10sc2. Ahí explica Spinoza la pertinencia de su definición de “[id] ad essentiam alicujus rei pertinere” (EIIdef2) y la prioridad ontológica y epistemológica de la sustancia infinita respecto de los modos finitos.

¹⁵⁰ EIIp29cor. El pasaje completo dice: “Hinc sequitur mentem humanam quoties ex communi naturae ordine res recipit, nec sui ipsius nec sui corporis, nec corporum externorum adequatam, sed confusam tantum et mutilatam habere cognitionem”

¹⁵¹ EIIIpraef.

¹⁵² Según Pierre-François Moreau, este “monde des métamorphoses” es lo que permite poner a un mismo nivel la teología cristiana, el mundo encantado de Hugo Boxel, y las “doctrinas de aristotélicos y platónicos”: “au monde d’Ovide elle juxtapose celui d’Hugo Boxel; parce que la théologie chrétienne (celle de la création ex nihilo et de l’Incarnation) y apparaît de ce point de vue comme un simple prologement de la superstition la plus fruste”, *op. cit.*, p. 15. Se puede encontrar otro bello y lúcido comentario sobre la crítica spinoziana de las metamorfosis en Zourabichvili, *op. cit.*, Cap. 7, pp. 205 – 242.

En el límite, las controversias de los filósofos se explicarían por esta fantasía de las formas: no habiendo abandonado el punto de vista de la imaginación, han querido “explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de éstas.”¹⁵³ Es en ese sentido que las formas substanciales se revelan como una aprehensión imaginaria (desordenada, caótica, antropocéntrica) de las formas naturales, que de hecho existen.

Como hemos señalado desde el comienzo de esta tesis, la refutación spinoziana no se produce por mera contraposición externa de tesis o argumentos, sino por una crítica interna de los límites teóricos y las inconsistencias de sus adversarios. Así pues, la teoría de las formas substanciales no es simplemente rechazada como una reliquia histórica, enmohecida y superada por el progreso de la ciencia, sino que encuentra su justo lugar dentro de los límites del propio sistema spinoziano: la teoría de la imaginación como conocimiento inadecuado y confuso. Y es refutada del único modo racionalmente posible: comprendiéndola, identificando las causas que explican tanto su emergencia, como su fuerza y persistencia como prejuicio atemporal de la *mens humanae*.

3. Forma, causalidad e individuo

En este último apartado nos ocuparemos, por fin, de la teoría de las formas como dispositivo conceptual que permitió a Spinoza extender y complejizar su comprensión del *individuum*. Asimismo, nos haremos cargo de los límites que encuentra nuestra tesis de la *causa formalis* como *ratio causae* spinoziana cuando intentamos aplicarla al ámbito de los modos finitos.

Spinoza ofrece en la *Ética* dos definiciones de individuo o, más bien, dos criterios para dar cuenta de la individuación. El primero aparece en EIIdéf7:

¹⁵³ EIIdéf7. “Quaere non mirum est quod inter philosophos qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae”

Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada [*determinatam*]; y si varios individuos cooperan [*concurrent*] a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular¹⁵⁴.

Así pues, según esta definición, tres rasgos nos permiten sostener la singularidad de una cosa: su finitud, el carácter *determinado* de su existencia¹⁵⁵ y, sobre todo, la producción conjunta de un mismo efecto. De este modo, a dos aspectos meramente negativos –puesto que tanto la caducidad temporal (finitud) como la delimitación espacial (determinación) envuelven causas exteriores, es decir, dependen de factores externos al propio individuo– Spinoza incorpora un aspecto positivo: la efectividad o productividad de la cosa. La causalidad, en tanto principio de producción e inteligibilidad del efecto, se convierte así en un elemento clave para determinar qué contará como cosa singular, es decir, como un individuo. En tanto que un individuo o un conjunto de individuos puede explicar, total o parcialmente¹⁵⁶, el acontecimiento de un efecto determinado, lo(s) consideraremos como una sola cosa singular.

La productividad de la cosa como criterio de individualidad o singularidad real se observa claramente en EI_p36, que ya hemos citado con anterioridad: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”; pero quizá sobretodo en el EI_p48sc, donde Spinoza

¹⁵⁴ “Per res singulares intelligo res quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut una rem singularem considero”.

¹⁵⁵ Si bien no se nos dice explícitamente cómo habría que comprender aquí tal determinación, nos inclinamos por pensarla tanto en un sentido espacial como causal. Lo primero, porque Spinoza refiere en varias ocasiones la idea de determinación a la de límite espacial, cf. *Carta L* a Jelles, sobre la idea de *figura* como límite y negación; así como EI_{def}2 “Ea res dicitur in suo genere finita quae alia ejusdem naturae terminari potest. Exempli gratia corpus dicitur finitum quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione nec cogitatio corpore.”; lo segundo, porque Spinoza afirma que cada cosa existe y opera según la compelen, es decir, la determinan sus causas. Cf. EI_p28 y dem.

¹⁵⁶ Esa será el criterio de distinción entre una causa adecuada y una inadecuada. Cf. EI_{ll}def1: “Causam adequatam apello eam cujus effectus potest clare et distincte per eadem percipi. Inadequatam autem seu parcialem illam voco cujus effectus per imp_sam solam intellegi nequit.”

niega la voluntad libre. En efecto, lo que le permite ahí al filósofo negar la existencia o realidad de la voluntad como facultad absoluta de querer o no querer, es precisamente el criterio de eficacia causal: en la medida en que toda volición particular es un modo del pensamiento que se explica por causas particulares, la voluntad sólo se relaciona con aquellas de un modo abstracto y general, es decir, como un universal. La voluntad, por tanto, no es real, no posee individualidad, puesto que no causa ni produce nada; ningún efecto puede explicarse a partir de ella.

Sin embargo, ¿cómo no ver ahí un rasgo arbitrario, un criterio fortuito de individuación? Pues si la presencia de un efecto permitiera sin más concluir que todos aquellos factores que intervinieron en su producción deben contar como *un solo individuo*, ¿qué nos impediría retrasar la cadena de causas o incorporar elementos *ad infinitum*? En efecto, la mano de Diego Armando Maradona fue causa del primer gol con el que Argentina derrotó a Inglaterra en los cuartos de final de la copa mundial de 1986, pero también lo fueron un error arbitral, la rivalidad histórica entre ambos países, la presión ejercida por los tan numerosos como ruidosos aficionados argentinos, la timorata salida del arquero, el defensa inglés que habilitó a Maradona y evitó el fuera de lugar, etcétera. Ahora bien, en la medida en que todos estos factores concurrieron en la producción del gol, ¿podemos considerar a todos ellos como un solo individuo? Y si no es así, ¿qué criterio nos permite detener la cadena de causas, establecer un corte en el conjunto de individuos que podemos asignar como *una sola causa singular*?

Este es precisamente el rol que desempeña, sostenemos, la segunda definición de individuo ofrecida por Spinoza, ya citada en el apartado anterior:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto

grado de velocidad— de modo tal que se comunican unos contra otros sus movimientos según una cierta relación [*ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent*], diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo [*unum corpus sive individuum*] que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.¹⁵⁷

Ciertamente, las características de finitud y determinación nos permitían ya delimitar hasta cierto grado el conjunto de individuos que podíamos considerar como cosa singular, pero no nos ofrecían todavía un criterio para determinar la necesidad de la concurrencia de múltiples individuos en la producción de un solo y mismo efecto. Es decir, no eran suficientes para afirmar la unidad de la causa. Esta segunda definición incorpora dos criterios ausentes en la primera, que permiten precisarla y concretar su sentido: a) unión de cuerpos, y b) comunicación de movimientos según una cierta relación.

Así pues, una cierta relación de movimiento y reposo entre sus partes componentes, singular para cada individuo, es lo que otorga unidad a la causa, aquello que permite completar el criterio positivo de eficacia causal de la primera definición; lo que, dicho en otros términos, elimina el carácter fortuito o arbitrario de la concurrencia de múltiples factores en la producción de un solo efecto. Para predicar individualidad, entonces, no basta el concurso de una miscelánea de causas relacionadas a un efecto, sino que es necesario, a su vez, que tal conjunto de causas o individuos causantes estén relacionados entre sí mediante un vínculo preciso y determinado, a saber, una determinada *ratio* en virtud de la cual unos y otros se comunican mutuamente sus movimientos. Aquello que concede, pues, unidad y realidad al individuo es el hecho de que sus partes comparten y actualizan una relación singular, es decir, una *forma* estructuralmente organizada.

¹⁵⁷ ElIp13def. Hemos citado ya el texto completo en latín en la nota 137

A partir de aquí, observamos cómo la coherencia e imbricación de ambas definiciones está dada por la noción de *causa formalis*. En efecto, un *individuum* es tal en la medida en que produce efectos determinados y es causa de ciertas cosas; a su vez, sólo puede ser considerado como una *causa individual* en virtud de que posee una *forma*, es decir, una relación de movimiento y reposo entre sus partes constitutivas que explica necesariamente dichos efectos. Causa y forma se funden, por tanto, en la teoría spinoziana de la individuación.

Sigue siendo cierto, sin embargo, que ambas definiciones –eficacia causal y posesión de una forma determinada–, dotan a la teoría spinoziana del individuo de una movilidad y una complejidad notables. Pues si bien establecen criterios firmes, intrínsecos y positivos a partir de los cuales es posible afirmar el carácter de individuo de un modo finito, también amplían y complican el espectro de cosas que podrían cumplir con su definición. De este modo, EIIp13lem7sc despliega una compleja escala de individualidades, desde aquellos que se componen de los cuerpos más simples, hasta llegar a la Totalidad de la Naturaleza¹⁵⁸:

Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se componen de los cuerpos más simples [1]. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza [2], hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. [...] Si concebimos, además, un tercer género de individuos [3], compuesto de individuos del segundo género, hallaremos que puede ser afectado de otras muchas maneras, sin cambio alguno de su forma. Y si continuamos así

¹⁵⁸ Para un comentario sobre esta gradiente de individuos, véase: Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Cap. III, pp.37 – 62.

hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo [T], cuyas partes –esto es, todos los cuerpos– varía de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total¹⁵⁹.

Spinoza identifica aquí al menos cuatro géneros de individuos: [1] se componen de los cuerpos más simples, y por su grado de complejidad serían equiparables, quizá, a los órganos o tejidos que conforman la constitución de un determinado organismo; [2] referiría a los organismos mismos, compuestos a partir de individuos tipo [1], en este grado se encontraría, por ejemplo, el cuerpo humano; [3] indica individuos compuestos a partir de individuos del segundo grado: una familia, un matrimonio, incluso un *Imperium*. [T] equivale finalmente al Individuo Total, es decir, la Naturaleza como individuo de individuos.

Hay que aclarar, no obstante, que esta asignación de niveles de individualidad es sólo tentativa, puesto que Spinoza mismo declara que entre uno y otro grado hay variaciones infinitas. No hay que creer, tampoco, que la complejidad de grados de individuación posee un carácter unilateralmente ascendente o integral, como si cada género subsumiera a los otros en una unidad superior o mejor integrada. Lo único seguro es que la dispersión del espectro de individuos es infinita, y que la asignación de qué cuenta como un individuo no es de ningún modo obvia ni se reduce a las figuras observables que nuestra imaginación recorta mediante la vista.

En el límite, si un conjunto de causas concurrentes puede explicar y producir ciertos efectos, y si tales causas están estructuralmente ligadas entre sí a través de una *forma*, ese

¹⁵⁹ “Atque hucusque individuum concepimus quod non nisi ex corporibus quae solo motu et quiete, celeritate et tarditate inter se distinguuntur hoc est quod ex corporibus simplicissimis componitur. Quod si jam aliud concipiamus ex pluribus diversae naturae individuis compositum, idem pluribus aliis modis posse affici reperiemus, ipsius nihilominus natura servata [...] Quod si praeterea tertium individuorum genus ex his secundis compositum concipiamus, idem multis aliis modis affici posse reperiemus absque ulla ejus formae mutatione. Et si sic porro in infinitum pergamus, facile concipiemus totam naturam unum esse Individuum cujus partes hoc est omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius Individui mutatione”.

conjunto de causas podrá ser llamado con toda propiedad un *individuum*. Dicho criterio permite, por tanto, predicar *unívocamente* individualidad tanto de un órgano como de una comunidad política. Los *Imperii*, las clases sociales, los cuerpos humanos, los tejidos y las piedras son individuos en el mismo sentido y por las mismas razones: en virtud de que todos y cada uno de ellos se identifican con una forma y son capaces de producir ciertos efectos; esto es, en la medida en que comunican y organizan los movimientos de sus partes compositivas según una cierta y determinada relación, de la cual se siguen necesariamente una serie de efectos¹⁶⁰.

Ahora bien, esta forma de comprender la individualidad, basada en los criterios de efectividad causal y posesión de una forma singular, nos obliga a preguntarnos por los límites de nuestra interpretación: ¿en qué medida es realmente posible sostener el paradigma de la *causa formalis* en el ámbito de los individuos singulares? Dicho de otro modo, ¿hasta qué punto el modelo de la causa formal, según el cual la relación de causalidad puede ser descrita fundamentalmente como el vínculo, a la vez lógico y productivo, entre una esencia y las propiedades que derivan necesariamente de ella, hasta qué punto –insistimos– puede soportar ser trasladado al ámbito de las existencias finitas, signado por la duración, la variabilidad, la exterioridad, la determinación múltiple, etcétera? El problema es el siguiente: si en el ámbito de la duración, cada cosa está relacionada con un incontable número de causas, es decir, con otros individuos singulares que limitan, determinan, propician, bloquean o coadyuvan a la

¹⁶⁰ Pierre François Moreau reconoce la dificultad implicada en predicar individualidad de los Estados políticos: “il est clair qu’ici l’usage politique du terme forme est compliqué du fait que le peuple et l’Etat ne sont pas des objets naturels”, *op. cit.*, p. 18. Sin embargo, no nos parece claro en qué sentido podríamos afirmar que los Estados políticos “no son entes naturales”, ya que, desde un punto de vista estrictamente spinoziano, toda cosa existente es a la vez un modo y un efecto de la infinita potencia productiva de la Naturaleza. Además, como el mismo Moreau señala “le choix du mot *forme* sert sans doute justement à excéder ce cadre [i.e. un marco puramente biológico]”; es decir, la elección del término forma para explicar la dinámica de la individuación implica necesariamente desbordar una comprensión meramente biologicista de la individualidad y poner en crisis la fácil identificación de organismo e individuo.

afirmación de su propia existencia, ¿cómo podría tal cosa ser aún una causa formal? Puesto que los efectos con los que se relaciona no se explicarían únicamente por su forma (en una relación unilateral de esencia/propiedades, como en el caso de Dios o de las figuras geométricas), sino por una infinidad de causas distintas de ella misma.

En nuestro primer capítulo habíamos esbozado ya un intento de respuesta. Allí sosteníamos que la causalidad formal aplica por igual y en el mismo sentido tanto a la sustancia infinita como a los modos finitos; y que si bien es cierto que en este último registro ontológico su aplicación encuentra algunos límites, estos no implican que tengamos que renunciar a la tesis de la causa formal como *ratio causae* spinoziana, sino que comprenderla adecuadamente implica complicar las variantes que intervienen en la determinación de cada cosa como un individuo singular y, por tanto, como una *causa formalis*.

Spinoza mismo identificó y enunció con toda claridad los límites de su comprensión de las formas o esencias y de la teoría causal ligada a ella. En efecto, cuando se ocupa de las relaciones causales en el campo de las existencias finitas, afirma sin ambigüedad que, a diferencia de Dios o de los objetos geométricos, de quienes todo efecto con el que se relacionan puede ser ligado y explicado por su sola esencia, los modos finitos se vinculan con una infinidad de cosas, propiedades u acontecimientos que le son externos, es decir, que no pueden deducirse ni ligarse directamente a su *forma*. Y este *datum* es precisamente lo que configura la finitud de la cosa, su carácter contingente y relacional.

En ese sentido, en EIIp30dem sostiene Spinoza que la duración de un determinado modo finito no se deduce de su esencia, sino que depende del orden común de la naturaleza y de la constitución de las cosas¹⁶¹. Esto es, que la cosa misma y el límite temporal dentro

¹⁶¹ “Nostrī corporis duratio ab ejus essentia non dependet [...] Nostrī igitur corporis duratio a communi naturae ordine et rerum constitutione pendet”.

del cual afirmará su existencia no dependen de su esencia, sino que están sometidos a la exterioridad, a la constelación de causas y eventos en la cual se inscribe por el hecho de existir.

En la medida en que su existencia no se deduce de su pura forma, todo modo finito será *contingente*: “llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia”¹⁶². En tanto ignoramos si las causas necesarias para producirlas ocurren efectivamente o no, llamamos a esos mismos modos *posibles*: “llamo posibles a esas mismas cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a las causas en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si esas causas están determinadas a producirlas.”¹⁶³ En última instancia, toda cosa singular será tanto contingente como posible, puesto que, *qua* finita, no es posible afirmar ningún vínculo directo y necesario entre su forma, su continuidad en la existencia y las causas y efectos con los que se relaciona mientras dura. Antes bien, toda esencia de modo finito posee un carácter no-independiente y relacional, como se deduce con claridad del siguiente pasaje del *TIE*:

De ahí que, si existiera en la Naturaleza algo que no tuviera comunicación alguna con otras cosas, su esencia objetiva (aun cuando se diera), como debería convenir exactamente con la esencia formal, tampoco tendría comunicación alguna con otras ideas [...] Por el contrario, *aquellas cosas que tienen conexión con otras, como sucede con todas las que existen en la Naturaleza, serán entendidas, y sus esencia objetivas tendrán esa misma conexión unas con otras*¹⁶⁴.

¹⁶² EIVdef3 “Res singulares voco contingentes quatenus dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus quod earum existentiam necessario ponat vel quod ipsam necessario secludat.”

¹⁶³ EIVdef4 “Easdem res singulares voco posibles quatenus dum ad causas ex quibus produci debent, attendimus, nescimus an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.”

¹⁶⁴ *TIE*, § 41 “Si ergo daretur aliquid in Natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis

No hay, por tanto, ninguna cosa singular aislada o que posea una esencia independiente de las demás, sino que, en virtud de que forma parte del orden común de la naturaleza, está conectada con una infinidad de causas que intervienen en su producción y de efectos en cuya producción coadyuva. Esta misma tesis es retomada en la *Ética*, cuando Spinoza tiene que mostrar la finitud y los límites de la esencia humana, esto es, el carácter no-absoluto de su potencia, argumento fundamental para comprender la teoría de los afectos:

Es imposible que el hombre no sea una parte de la naturaleza, y que no pueda sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de su sola naturaleza, y de los cuales sea causa adecuada.

Dem. [...] si fuese posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente¹⁶⁵

[...] et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia, quae in Natura existunt, intelligentur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium”. El subrayado es nuestro.

¹⁶⁵ EIVp4 y dem. El texto completo en su versión latina dice: “Fieri non potest ut homo non sit Naturae pars et ut nullas possit pati mutationes nisi quae per solam suam naturam possint intelligi quarumque adaequata sit causa. demo - Potentia qua res singulares et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei sive Naturae potentia (per corollarium propositionis 24 partis I) non quatenus infinita est sed quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest (per propositionem 7 partis III). Potentia itaque hominis quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu Naturae potentiae hoc est (per propositionem 34 partis I) essentiae, quod erat primum. Deinde si fieri posset ut homo nullas posset pati mutationes nisi quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur (per propositiones 4 et 6 partis III) ut non posset perire sed ut semper necessario existeret atque hoc sequi deberet ex causa cujus potentia finita aut infinita sit nempe vel ex sola hominis potentia, qui scilicet potis esset ut a se removeret reliquas mutationes quae a causis externis oriri possent vel infinita Naturae potentia a qua omnia singularia ita dirigerentur ut homo nullas alias posset pati mutationes nisi quae ipsius conservationi inserviunt. At primum (per propositionem praecedentem cujus demonstratio universalis est et ad omnes res singulares applicari potest) est absurdum; ergo si fieri posset ut homo nullas pateretur mutationes nisi quae per solam ipsius hominis naturam possent intelligi et consequenter (sicut jam ostendimus) ut semper necessario existeret, id sequi deberet ex Dei infinita potentia et consequenter (per propositionem 16 partis I) ex necessitate divinae naturae quatenus alicujus hominis idea affectus consideratur, totius Naturae ordo quatenus ipsa sub extensionis et cogitationis attributis concipitur, deduci deberet atque adeo (per propositionem 21 partis I) sequeretur ut homo esset infinitus, quod (per I partem hujus demonstrationis) est absurdum. Fieri itaque nequit ut homo nullas alias patiatur mutationes nisi quarum ipse adaequata sit causa. Q.E.D.

Este último pasaje enuncia con toda claridad los límites de la tesis de la causalidad formal: los cambios experimentados por los hombres no pueden ser deducidos de su sola forma o esencia; sin embargo, no nos parece que apunte hacia su renuncia, sino a la complejidad que debe incorporar cuando la aplicamos a la intelección de los modos finitos. Si es cierto que los efectos con los que se relacionan nuestro cuerpo o nuestra alma no pueden ser explicados por su sola esencia, esto no significa que ésta sea improductiva o irrelevante para dar cuenta de ellos, puesto que Spinoza afirma también con toda claridad que toda afección debe explicarse a la vez por la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo afectante¹⁶⁶; quiere decir, tan sólo, que el marco explicativo de la causa formal debe extenderse y complicarse, es decir, incorporar dentro de sí toda la constelación de formas relevantes para la producción de un determinado efecto.

Volviendo al texto de la proposición, esto significa que los cambios experimentados por el hombre deben ser explicados a la vez por su propia forma y por todas las otras formas con las que está relacionado en un contexto específico. Por ejemplo, la decisión que tomo aquí y ahora de continuar escribiendo esta tesis no se explica exclusivamente como un efecto derivado de mi esencia; depende también del hecho de que estoy inscrito en un programa de posgrado que incluye al trabajo de tesis como una modalidad de titulación posible, del calendario institucional que establece ciertas fechas como límite para presentar la tesis concluida, de los tiempos del tutor que revisará y comentará este trabajo, etcétera. Es decir, si bien podemos afirmar que el acto de escribir puede deducirse de mi esencia como su causa formal, tal afirmación no puede sostenerse absolutamente, pues mi esencia sólo explica parcialmente dicho acto, siendo entonces una *causa inadeguata seu partialis*; por tanto, si

¹⁶⁶ Cf. Ellp16.

queremos entender adecuadamente este efecto, debemos ampliar y complicar la red de *formas* que lo hacen lógica y materialmente posible.

Pero cabe aún hacerse otra serie de cuestionamientos respecto a los límites de la causalidad formal en el plano de los modos finitos, ¿pueden las formas mismas modificarse o permanecen siempre invariables, idénticas a sí mismas mientras duran? Y si varían, ¿en qué sentido lo hacen y hasta qué punto?

El comentario que dedicamos en páginas anteriores al conjunto de lemas, postulados y axiomas que siguen a EIIp13, parece no dejar espacio para la duda: todo individuo puede experimentar una serie de cambios, e intercambios “sin cambio alguno de su forma”, o sea, de su esencia; es decir, que variando hasta cierto punto el individuo, la forma misma permanece invariante. Sin embargo, más adelante Spinoza afirma explícitamente que se dan ciertas “afecciones de la esencia humana”, y que por tales entiende “cualquier aspecto de la constitución de esa esencia, ya sea innato o adquirido”¹⁶⁷; lo cual indica claramente que Spinoza admitía que las esencias o formas podían ser constitutivamente afectadas y, por

¹⁶⁷ EIIIdaff1exp. El texto latino reza: “Nam per affectionem humanae essentiae quamcumque eiusdem essentiae constitutionem intelligimus, sive ea sit innata, sive quod ipsa per solum cogitationis, sive per solum extensionis attributum concipiatur” Como puede observarse, el fragmento abre dos disyunciones: la segunda de ellas es: o bien una afección dada de la esencia humana se concibe mediante el atributo del pensamiento [*sive per solum cogitationis*], o bien se concibe mediante el atributo de la extensión [*sive per solum extentionis attributum concipatur*]; la primera disyuntiva aparece, sin embargo, incompleta: nos dice que aquella afección de la esencia puede ser o bien innata [*sive ea sit innata*], pero no enuncia cuál sería el otro extremo de la disyunción. Vidal Peña ha seguido en su traducción la variante holandesa “of van buiten aangekomen” [literalmente: “o llegado del exterior”] que completaría dicha disyunción. Creemos, por tanto, que el añadido “o adquirido” completa bien el texto, no sólo porque está respaldado en la variante holandesa, sino porque “adquirido” parece la alternativa lógica que mejor encaja con el otro disyunto “innato”, y, sobre todo, porque el propio desarrollo de la argumentación spinoziana deja claro que toda esencia se modifica o varía en función del comercio material y afectivo que sostiene con otras cosas singulares, es decir, con el resto de la naturaleza. Las traducciones francesas de Apphun y Misrahi vierten también “qu'elle soit innée ou acquise”; los italianos Graetano Duarte y Peri traducen “sia che essa innata, o indotta dall' esterno” y “sia essa innata, sia acquistata o sopravvenuta”, respectivamente.

tanto, experimentar cambios. La cuestión será, en adelante, comprender de qué naturaleza pueden ser estos cambios.

En primer lugar, están todos aquellos que discutimos en el apartado anterior: crecimiento, intercambio de partes, movimiento interno, traslación. Hay, además, un conjunto de variaciones que podríamos designar como variaciones anímicas, y que refieren en última instancia a un aumento o disminución en la potencia de la cosa, y en virtud de los cuales deviene más o menos perfecta¹⁶⁸: se trata de la dinámica de los afectos, minuciosamente analizada por Spinoza en los libros tercero y cuarto de la *Ética*. En ambos casos, sea variación material o anímica, la forma o esencia singular del individuo, permanece. Respecto de los cambios físicos comentados, Spinoza sostiene que todos ellos acontecen “absque ulla formae mutatione”. De igual modo, en el prefacio del libro cuarto, afirma que las variaciones de la potencia de la cosa no implican en modo alguno que el individuo pierda o cambie su forma: “Debe observarse, ante todo, que cuando digo que alguien pasa de una menor a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra”¹⁶⁹.

De hecho, como hemos visto, no es sólo que estas dos clases de variación no impliquen un cambio de la forma, sino que se explican, al menos parcialmente, por ella. Así, el intercambio material de partes que sostiene un cuerpo con su ambiente se explica tanto por el hecho de que éste sea una parte de la naturaleza –y por tanto, inexorablemente relacionado con otros cuerpos–, como por la continua necesidad de ese cuerpo por regenerar y afirmar su

¹⁶⁸ EIIIpost1 “Corpus humanum potest multis affici modis quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur et etiam aliis qui ejusdem agendi potentiam nec majorem nec minorem reddunt.”

¹⁶⁹ “Notandum est, cum dico, aliquem a minore ad maiorem perfectionem transire, et contra, me non intelligere, quod ex una essentia, seu forma in aliam mutatur”

ratio constitutiva¹⁷⁰. De la misma manera, Spinoza afirma que la idea de toda afección anímica debe implicar la naturaleza o forma del cuerpo afectado, tanto como la del cuerpo afectante¹⁷¹.

Tanto los cambios materiales de la cosa como los aumentos o disminuciones de su potencia ocurren en los límites dentro de los cuales una forma puede variar sin destruirse. En efecto, a cada forma le es propio un umbral de variación, que está determinado por la conservación de la relación de movimiento y reposo entre las partes que la constituye:

Por consiguiente, aquello que provoca que se conserve la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano está conservando la forma del cuerpo humano [...] Por su parte, lo que provoca que las partes del cuerpo humano modifiquen su relación de reposo y movimiento, ocasiona que el cuerpo humano revista otra forma, esto es, que el cuerpo humano se destruya¹⁷².

Estamos, pues, en condiciones de hacer una nueva distinción: entre variación, por un lado, y transformación, por otro. La diferencia tiene que ver con el nivel de profundidad de los cambios experimentados por un individuo. La variación, física o anímica, está relacionada con lo que Spinoza llama “afecciones de la esencia”, es decir, con cambios que ocurren dentro del umbral soportado por tal esencia: crecimiento de sus partes, desplazamiento en el espacio, incluso pérdida de algún miembro –siempre y cuando no altere la relación constitutiva de movimiento y reposo; pero también estados de ebriedad, depresión, felicidad, miedo,

¹⁷⁰ Cf., por ejemplo, Ellpost4 “Corpus humanum indiget ut conservetur plurimis aliis corporibus a quibus continuo quasi regeneratur”.

¹⁷¹ Ellp16 y dem.

¹⁷² EIVp39dem. “Ergo quae efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant [...] Deinde quae efficiunt ut corporis humani partes aliam motus et quietis rationem obtineant, eadem efficiunt ut corpus humanum aliam formam induat hoc est ut corpus humanum destruat”

esperanza, que favorecen u obnubilan la potencia de actuar y de pensar del individuo, pero sin llegar a poner en peligro la configuración específica de su forma.

La transformación, en contraste, implica un cambio más profundo, una mutación de la forma constitutiva de la esencia del individuo. Lo que ocurre en ella es la destrucción de la relación de movimiento y reposo que configuraba su esencia; es decir, la muerte. Y así como toda forma, por ser una *pars naturae*, estaba sometida a las variaciones físicas y anímicas descritas anteriormente, por la misma razón está en constante peligro de ser aniquilada, superada por afecciones de causas externas que su *ratio* singular no es capaz de soportar. De modo que, si bien es cierto que toda forma de un individuo singular es absolutamente positiva, es decir, a ella no pertenece sino lo que afirma y pone su existencia, siendo la muerte un acontecimiento puramente exterior¹⁷³, su finitud no deja de ser un dato, puesto que toda modificación singular se haya embebida en el infinito juego fuerzas que es la Naturaleza: “En la naturaleza no se da ninguna causa sin que se dé otra más potente y fuerte. Dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la que aquélla puede ser destruida”¹⁷⁴

Debe notarse, además, que la transformación no implica necesariamente la aniquilación de las partes que componían un cuerpo determinado, basta con que éstas intercambien y se comuniquen sus movimientos según una relación *distinta*:

Entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. Pues no me atrevo

¹⁷³ EIIIp4 y dem “Nulla res nisi a causa externa potest destrui. Demonstratio: Haec propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat sed non negat sive rei essentiam ponit sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire quod ipsam possit destruere. Q.E.D.”

¹⁷⁴ EIVax1 “Nulla res singularis in rerum natura datur qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior a qua illa data potest destrui.”

a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando ya es un cadáver¹⁷⁵.

Esta, al menos a primera vista desconcertante concepción de la muerte, se funda y deriva completamente de la comprensión spinoziana de los individuos en términos de *formas*: si fue posible para él predicar la muerte en un sentido no-biológico, es porque concibió la individuación como un proceso ligado a la producción y constante afirmación de una *forma*, esto es, de una *ratio* reposo y movimiento que, si bien no se da nunca sin la subsunción de partes materiales, no se reduce ni se identifica con esas partes. Dicho de otro modo, Spinoza concibió las formas en un sentido *estructural*, es decir, ni escolástico ni puramente mecánico; y este desplazamiento le permitió alcanzar tesis sumamente originales respecto a la teoría de la individuación, la causalidad, pero también respecto a planteamientos éticos y políticos.

A modo de cierre, indicaremos dos vías de indagación posible que podrían prolongar y fortificar nuestra tesis de la *causa formalis* como *ratio causae* spinoziana. Nos limitaremos a enunciarlas brevemente, puesto que su desarrollo excede los límites de esta tesis y merecería investigaciones independientes. En primer lugar, estaría su ampliación hacia una *teoría política*; así, podríamos leer los tratos políticos de Spinoza en términos de una teoría de las formas: cada *Imperium* sería así una forma singular, una trama de relaciones sociales, culturales, religiosas, etc. que lo singulariza frente a otros Estados, lo que por otra parte es afirmado explícitamente por Spinoza en el *TTP*, Cap. 3:

¹⁷⁵ EIVp39sc. “Sed hic notandum quod corpus tum mortem obire intelligam quando ejus partes ita disponuntur ut aliam motus et quietis rationem ad invicem obtineant. Nam negare non audeo corpus humanum retenta sanguinis circulatione et aliis propter quae corpus vivere existimatur, posse nihilominus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari. Nam nulla ratio me cogit ut statuam corpus non mori nisi mutetur in cadaver”

Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad [*ratione societatis*] y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logro formar un Estado y conservarlo¹⁷⁶

La *scientia politica* sería entonces la aprehensión de la *forma imperii*, esto es, de su singularidad concreta; dicho de otro modo, el conocimiento adecuado de su génesis causal, de sus relaciones constitutivas y, por tanto, de la consistencia y articulación de sus determinaciones, así como de los efectos que derivan de éstas. El *ars politica*, a su vez, sería el arte de la conservación de la forma del *Imperium* o, en ciertos casos, de su trans-formación.

Por otra parte, tenemos la profundización en la tesis de la *causa formalis* como fundamento de una *teoría de la acción*. En efecto, uno de los grandes problemas del spinozismo ha sido la cuestión de cómo comprender la libertad o la acción libre en el contexto de una ontología necesitarista. Sostenemos que la tesis de la *causa formalis*, comprendida como relación necesaria entre una esencia, concebida como causa interna, y los efectos que derivan de ella, podría encaminarnos hacia la resolución de esta dificultad. ¿En qué sentido? En la medida en que desplaza el problema de la oposición imaginaria, desde el punto de vista spinoziano, entre la causalidad como determinación ciega y extrínseca por un lado, y la voluntad como facultad absoluta, no determinada y no-causada, por otro. La *causa formalis* reubica la cuestión en los términos de una nueva contraposición, entre causas internas y

¹⁷⁶¹⁷⁶ TTP, Cap. 3, 47 “Per hoc igitur tantum nationes ab invicem distinguuntur, nempe ratione societatis, & legum, sub quibus vivunt, & diriguntur; adeoque Hebraea natio, non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis, & fortunae, quâ imperium adepta est, quâque id ipsum tot annos retinuit.” Cf. También TTP, Cap. 4, donde Spinoza habla explícitamente de la transformación o conservación de un Estado en términos de *forma*.

externas. Así pues, la libertad, para Spinoza, no debe concebirse como opuesta a la determinación, sino como una suerte de determinación interna¹⁷⁷:

Digo que obramos, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada; es decir cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial.¹⁷⁸

Esto es, actuar libremente no quiere decir actuar sin determinación, con independencia de la serie causas con las estoy relacionado, sino ser capaz de producir los efectos que se siguen necesariamente de mi naturaleza; o, mejor dicho, lograr que todos aquellos efectos con los que me relaciono, se expliquen mayormente, cada vez más, por mi forma singular, y menos por las causas que me son externas: devenir *causa adaequata*. La acción libre, pues, no es aquella que se sustrae a la necesidad, sino aquella que logra sobreponérsele, imponiéndole al mundo externo cada vez más su forma singular. Como sabemos por los Tratados Políticos, esto no se logra nunca, o de forma muy difícil, aisladamente, sino sólo a través de la articulación común de nuestra potencia con la de otros individuos singulares, en la

¹⁷⁷ Cf. Ellp29sc “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno —a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante.” [*Dico expresse quod mens nec sui ipsius nec sui corporis nec corporum externorum adaequatam sed confusam tantum et mutilatam cognitionem habeat quoties ex communi naturae ordine res percipit hoc est quoties externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur ad hoc vel illud contemplandum et non quoties interne, ex eo scilicet quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum; quoties enim hoc vel alio modo interne disponitur, tum res clare et distincte contemplatur, ut infra ostendam.*]

¹⁷⁸ “Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit cujus adaequata sumus causa hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur cujus nos non nisi partialis sumus causa.”

conformación de ese gran dispositivo para hacerle frente la contingencia que Spinoza teorizo bajo el nombre de *Imperium* o comunidad política:

En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente por eso se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos; y en ese sentido, el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio.

No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad¹⁷⁹.

¹⁷⁹ Cf. TTP, Cap. 3, 47 “At media, quae ad secure vivendum, & corpus conservandum inserviunt, in rebus externis praecipue sita sunt; atque ideo dona fortunae vocantur, quia nimirum maxime a directione causarum externarum, quam ignoramus, pendent: ita ut hac in re stultus fere aequae foelix & infoelix, ac prudens sit. Attamen ad secure vivendum, & injurias aliorum hominum, & etiam brutorum, evitandum, humana directio, & vigilantia multum juvare potest. Ad quod nullum certius medium ratio, & experientia docuit, quam societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, & omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere”

Conclusiones

El objetivo de esta tesis es, en términos generales, demostrar que la noción de *causa formalis*, entendida como relación lógica y productiva entre una esencia y las propiedades que derivan necesariamente de ella, es la noción común a partir de la cual podemos comprender todas las relaciones causales expuestas por Spinoza en la *Ethica*.

Para cumplir con tal objetivo, en primer lugar, fue necesario justificar metodológicamente la pertinencia de nuestra investigación, mostrando la necesidad de una elucidación del concepto de causa en Spinoza; es decir, de responder a la pregunta, ¿qué significa, para nuestro autor, causar? ¿qué tipo de relación es la relación de causalidad? ¿en virtud de qué decimos que algo cuenta como *causa*? Para ello, hubo que exponer las dificultades teóricas y metodológicas que debe enfrentar toda reconstrucción de una definición del concepto de causa en Spinoza. En segundo lugar, tras haber distinguido y analizado la presencia de tres registros de la actividad causal en la *Ethica* –a saber, relación de Dios consigo mismo (*causa sui*), relación de Dios con los modos (*causa immanens*) y relación de los modos entre sí (*causa transiens*) – se mostró cómo el concepto de causa formal permite no sólo atender las dificultades anteriormente señaladas, sino comprender y unificar cada de uno de estos registros, conservando así el carácter universal y unívoco que Spinoza asignó al término *causa*. Por último, se intentó mostrar en qué medida esta propuesta

interpretativa no implica reinsertar a Spinoza en un marco teórico escolástico o pre-cartesiano, sino, por el contrario, mostrar cómo su determinación específica de la causalidad *qua* formal, lo condujo a una redefinición del propio concepto de forma en términos relacionales o estructurales, es decir, decididamente anti-escolásticos y post-cartesianos.

Tres son las dificultades teóricas que debía resolver nuestra propuesta: 1) ofrecer una comprensión de la causalidad que hiciera posible –pensable– la noción aparentemente absurda y contradictoria de la *causa sui*. 2) resolver la supuesta ambigüedad o confusión con la que Spinoza utilizó de dos principios explicativos tradicionalmente distintos: causalidad física e implicación lógica. 3) dilucidar cómo es posible para Spinoza sostener que la causalidad divina es al mismo tiempo *inmanente* y *eficiente*.

Respecto a la determinación de Dios o la sustancia absolutamente infinita como *causa sui*, argumentamos que el absurdo proviene precisamente de comprender la causalidad como una relación que supone una distinción real entre *dos* términos, causa y efecto, así como la necesaria anterioridad de la causa respecto del efecto. Según esta manera de concebir la causalidad, decir que una cosa es causa de sí misma implicaría sostener que tal cosa es tanto distinta como anterior a sí misma, lo cual es absurdo. La causalidad formal, sostenemos, permite disolver estas dificultades en la medida en que postula una relación causal de *un solo término*, a saber, la relación productiva existente entre una esencia y *sus* propiedades, es decir, los efectos que derivan necesariamente a partir de ella. La causalidad formal, por lo tanto, ofrece una base teórica que vuelve pensable la *causa sui* como relación causal de sí a sí. Hemos hecho notar, entonces, que para Spinoza las esencias son algún tipo de causa eficiente propia e interior a la cosa. La *causa formalis* sería, pues, un intento por zanjar la exterioridad –la arbitrariedad– del vínculo entre causa y efecto, o, dicho en términos positivos, por asegurar la necesidad de ese vínculo.

La noción de causa formal también nos permitió responder a quienes acusan a Spinoza de haber hecho un uso deliberadamente ambiguo de dos principios explicativos distintos, a saber, causalidad e implicación conceptual. Spinoza, sostiene, mezcló y confundió principio de causalidad y principio de razón. Nosotros hemos intentado mostrar, por el contrario, que si el holandés pudo reunir en un solo concepto tanto productividad material como implicación conceptual, no fue debido a una confusión, sino una suerte de internalización de la relación causal. En efecto, la determinación de las formas o esencias como auténticas potencias productivas permite comprender todas las propiedades que se siguen de ellas como *efectos reales*; a su vez, la determinación de estos efectos como *consecuencias necesarias*, permite sostener que aquéllos deben entenderse (*intellegere*) precisamente mediante la esencia de la cual derivan. La causa es, pues, a la vez principio de inteligibilidad y principio de producción del efecto.

En relación a la dificultad que implica sostener que Dios es tanto causa inmanente como eficiente de sus efectos, mostramos que dicha dificultad proviene, nuevamente, de una comprensión de la causalidad como relación de exterioridad: si los efectos deben ser exteriores y, por tanto, distintos de su causa, entonces ningún efecto puede ser inmanente a su causa. Pero es precisamente esta forma de comprender la causalidad lo que niega Spinoza. La noción de *causa formalis* permite disolver este problema incluso antes de que se presente, puesto que desplaza los términos de la oposición: Spinoza no contrapone, mostramos, inmanencia a eficiencia, sino a transitividad. La postulación de la causa formal como *causa eficiente interna* tiene como objetivo precisamente culminar este desplazamiento.

Así pues, intentamos mostrar en qué medida sostener que las esencias o formas de las cosas son causalmente eficaces, es decir, que haya tal cosa como causas formales, en el sentido que hemos venido exponiendo, permite explicar cómo fue posible para Spinoza

enunciar algunas de sus tesis más audaces. La de la identidad de esencia y potencia, por un lado, así como su extraña reformulación del principio de causalidad, reescrito de un modo completamente inverso a su presentación clásica: nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto.

Por último, demostramos que esta eficacia de las formas no implicó un regreso, ni siquiera una concesión a las tesis metafísicas pre-modernas. En Spinoza, las formas fueron despojadas de su antigua cáscara suprasensible mediante una reformulación de la esencia en términos relacionales o estructurales, como *ratio* de movimiento y reposo, en el caso de los cuerpos, y como cierto ensamblaje de ideas, en el caso de los modos del pensamiento. La noción de forma le permitió al holandés no sólo relanzar una nueva y poderosa comprensión de la causalidad, sino avanzar sobre una compleja e igualmente novedosa definición del *individuum*. En nuestra última sección mostramos cómo la coherencia e imbricación de las dos definiciones spinozianas de la individualidad está dada por la noción de *causa formalis*. En efecto, un individuo es tal en la medida en que produce efectos determinados y es causa de ciertas cosas; a su vez, sólo puede ser considerado como una causa individual en virtud de que posee una forma, es decir, una relación de movimiento y reposo entre sus partes constitutivas que explica necesariamente dichos efectos. Causa y forma se funden, por tanto, en la teoría spinoziana de la individuación.

Bibliografía

- Spinoza, Baruch, *Correspondencia Completa*, Trad. de Juan Domingo Sánchez Estop, Hiperión, Madrid, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Breve*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del Entendimiento/ Principios de la filosofía de Descartes/ Pensamientos metafísicos*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2006.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Balibar, Etienne, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Trad. de Anselmo Torres, Brujas, Córdoba, 2009.
- Bennett, Jonathan, *A study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianapolis, 1984.
- Van Bunge, Wieg (Ed.), *The continuum companion to Spinoza*, Continuum, London, 2011
- Carraud, Vincent, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002
- Carreiro, John, "Spinoza on Final Causality", en: *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Volume II, ed. Daniel Garber y Steven Nadler, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Della Rocca, Michael, *Spinoza*, Routledge, New York, 2008.

- Della Rocca, Michael, "A rationalist Manifesto: Spinoza and the principle of sufficient reason", en *Philosophical Topics*, 31, 2003, pp. 75 – 93.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Trad. de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1999.
- Descartes, *Los Principios de la Filosofía*, trad. Guillermo Quintas, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Descartes, *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Introd., trad. y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977
- Di Poppa, Francesca, "Spinoza on Causation and Power", en: *Southern Journal of Philosophy*, N° 51, 2013, pp. 297-319.
- Ezquerro Gómez, Jesús, "Un claro laberinto (el mos geometricus spinoziano)" en: *Estudios Filosófico*, N° 55, 2006, pp. 67 – 81.
- Garrett, Don (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Gueroult, Martial, *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- Hoffman, Paul, "Final Causation in Spinoza", en: *Logical Analysis and History of Philosophy* (Series: Final Causes and Teleological Explanations), N° 14, 2011, pp. 40-50.
- Hübner, Karoline, "On the significance of formal causes in Spinoza's Metaphysics", en: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97(2), pp. 196-233, 2015.
- Koistinen, Olli, "Causation in Spinoza", en: *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. Olli Koistinen, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 60 – 72.
- Laerke, Mogens, "Immanence et exteriorité absolue: Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza", en: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N° 199, 2009, pp. 169-190.

- Laerke, Mogens, "Spinoza's Cosmological Argument in the Ethics", en: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 49, Number 4, Octubre 2011.
- Leibniz, *Escritos Filosóficos*, Ed. Ezequiel de Olaso, Antonio Machado, Madrid, 2003-
- Macherey, Pierre, *Introcution à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, P.U.F, Paris, 1998.
- Mason, Richard, "Concrete Logic", en *Spinoza: Metaphysical Themes*, ed. Olli Koistinen, Oxford University Press, New York, 2002, pp. 73-88.
- Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1969.
- Melamed, Yitzhak Y, "Inherence and the Immanent Cause in Spinoza", en: *The Leibniz Review*. N° 16, 2006, pp. 43-52.
- Melamed, Yitzhak Y., "Spinoza on Inherence, Causation, and Conception.", en: *Journal of the History of Philosophy*, N° 50, 2012, pp. 365-386.
- Moureau, Pierre-François, "Métaphysique de la substance, métaphysique des formes", en *Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes. Méthode et Métaphysique*, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1989.
- Morfinio, Vittorio, *El tiempo de la multitud*, Trad. de Roberto Peña León, Mariana Gaínza y Sebastián Torres, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2014.
- Ofrath, Yehouda, "Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2014/2 (Tome 139), pp. 148 – 149.
- Ramond, Charles, *Dictionnaire Spinoza*, Elipses Édition, Paris, 2007
- San Anselmo, "Proslogion" en: *Obras Completas*, 2. Vol., Trad. Julián Alameda, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

- Sang Ong-Van-Cung, Kim, "Spinoza et la rationalité de la cause" en: Luc Foisneau (Comp.),
La découverte du principe de raison, Presses Universitaires De France, 2001.
- Santos Campos, André (Ed.), *Spinoza: basic concepts*, Imprint Academic, 2015.
- Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*, 7. Vols. Ed. Sergio Rábade Romeo, Edición
Bilingüe, Madrid, Gredos.
- Vardoukalis, Dimitris (Ed.), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis,
2011.
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of power*, Cambridge University Press, Cambridge.
2011.
- Viljanen, Valtteri, "Spinoza's Essentialist Model of Causation", en: *Inquiry: An
Interdisciplinary Journal of Philosophy*, N°51, 2008, pp. 412-437.
- Wilson, Margaret. D, "Spinoza's Causal Axiom (Ethics 1, Axiom 4)", en: *God and Nature:
Spinoza's Metaphysics*, ed. Yirmiyahu Yovel, Brill Academic Pub, Leiden, 1991,
pp. 133-60.
- Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*,
2 Vols., Harvard University Press, Harvard, 1934.
- Zourabichvili, François, *Spinoza, una física del pensamiento*, Cactus, Buenos Aires, 2014.