

01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

8

DIRECCION DE ESTUDIOS DE POSGRADO FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

"ONTOLOGIA Y CUERPOS: LOS AXIOMAS DE LA FISICA EN LA ANTROPOLOGIA Y LA POLITICA DE SPINOZA"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
LUIS RAMOS MARCIN



ASESORA: DRA LAURA BENITEZ GROBET

282569

SEPTIEMBRE 2000



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.

Por último, agradezco a la Universidad Nacional Autónoma de México la gran oportunidad que me ha dado para hacer filosofía y que, espero, le sea igualmente otorgada a otros. A ella ofrezco los frutos de mis investigaciones

Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, a la Dirección General de Estudios de Posgrado de la UNAM y a la Dirección General de Asuntos de Personal Académico de la UNAM, sus apoyos y estímulos para que yo pudiera realizar la presente investigación.

Agradezco a la Dra. Zuraya Monroy, Mtra. Alejandra Velazquez y Dra. Carmen Silva no sólo sus comentarios oportunos, sino también su gran empeño en los resultados y alcances de mi investigación

Al Dr. José Antonio Robles, cuya sabiduría, bondad y paciencia muestran lo que es el quehacer filosófico.

Un especial agradecimiento a la Dra. Bentez pues, gracias a su sabiduría, dirección, dedicación y entusiasmo, mi trabajo ha encontrado un buen cause a lo largo de cinco años

A Beti, a quien está feliz y eternamente dedicada mi vida
Somos uno solo.

Índice

Introducción	1
En cuanto a la interpretación de la física spinoziana	3
La relevancia de la física para Spinoza	5
En cuanto a los axiomas físicos y la idea de experiencia en Spinoza	7
En cuanto a la antropología spinoziana	9
En cuanto a la política	10
Metodología de esta investigación	11
Capítulo Uno. Los principios metafísicos de la extensión spinoziana	
1.0 Introducción.....	14
1.1 La concepción general del Dios de Spinoza	15
1.1.1 Algunas concepciones de las obras de Dios: la creación <i>ex nihilo</i>	16
1.1.2 Dos concepciones de las sustancias: Descartes contra Aristóteles	21
1.1.3 Algunos argumentos a favor de la existencia de las sustancias. en contra del empirismo	23
1.1.4 La sustancia en Spinoza: <i>Naturaleza naturante y naturada</i>	25
1.1.5 Propiedades y atributos divinos	30
1.2 La inmanencia de Dios	34
1.2.1 Identidad de esencia y potencia en Dios	34
1.2.2 Consecuencias de la identidad entre potencia y esencia	38
1.2.3 El orden de la naturaleza. determinismo modal.....	41
1.2.4 Los dos tipos de modos en la <i>Naturaleza naturada</i> : infinitos y finitos	44
1.2.5 La existencia como duración y como eternidad en los modos finitos	46
1.3 Dos atributos divinos: Pensamiento y Extensión	52
1.3.1 El paralelismo entre los atributos y sus modos: orden y conexión en el Pensamiento y en la Extensión	54
1.3.2 Las características del atributo Pensante	55
1.3.3 Las características del atributo Extenso	59
Conclusiones	62

Capítulo Dos. El valor y la función de los axiomas para el sistema spinoziano

2 0	Introducción	66
2 1	La lógica y la epistemología spinozianas	68
2 1 1	Antecedentes: la lógica aristotélica y la epistemología cartesiana	69
2.1 2	La noción de representación en Spinoza	74
2 1 3	Dos tipos de ideas: adecuadas e inadecuadas	78
2.2	La imaginación y la razón como los dos primeros grados de conocimiento	81
2 2 1	Las imágenes	83
2 2.2	Las nociones universales	85
2 2.3	Los instrumentos de la imaginación: número, tiempo y medida	88
2 2.4	La razón o el segundo grado de conocimiento	93
2 2 5	Las nociones comunes	96
2 3	El método spinoziano	98
2 3.1	Esbozo de una teoría del sentido en Spinoza	99
2 3.2	La intuición o el tercer grado de conocimiento	101
2 3 3	La definición genética en Spinoza	103
2.3 4	La función de los axiomas en el método spinoziano	108
	Conclusiones	114

Capítulo Tres. Los axiomas de la física spinoziana

3 0	Introducción	116
3 1	La <i>res extensa</i> spinoziana	119
3 1.1	Sobre algunas interpretaciones de la física spinoziana	121
3 1 2	El mundo físico en Spinoza	123
3 1.3	Propiedades generales de los cuerpos	128
3 2	Los axiomas de la física spinoziana	132
3.2 1	La solución a la reducción cartesiana de la <i>res extensa</i> a la <i>res cogitans</i>	133
3.2 2	Primer axioma de la física: la ley de inercia o conato	135
3 2.3	Segundo axioma de la física: la ley de conservación de la misma proporción de movimiento y de reposo	138

3.2.4 La función de los dos axiomas de la física spinoziana 140
 Conclusiones141

Capítulo Cuatro. Primera aplicación de los axiomas de la física:

la antropología de Spinoza

4.0 Introducción 144
 4.1 Primera definición del hombre: el conato y la proporción de movimiento y de reposo en el cuerpo humano 145
 4.1.1 El paralelismo psico-físico y la unión mente-cuerpo 146
 4.1.2 La potencia o poder del cuerpo humano 150
 4.1.3 Las leyes o axiomas del cuerpo humano 155
 4.1.4 La potencia del cuerpo humano: utilidad157
 4.2 La segunda definición del hombre: el conato de la mente humana 161
 4.2.1 El conato en cuanto que la mente es la idea del cuerpo 161
 4.2.2 El mecanicismo de la imaginación..... 165
 4.2.3 El mecanicismo de la voluntad 171
 4.3 La tercera definición del hombre: el deseo como la definición adecuada del hombre. 174
 4.3.1 El deseo como la conciencia del apetito 175
 4.3.2 El paso a la perfección: aumento y disminución de la potencia 178
 4.3.3 Principios mecánicos de los afectos..... 181
 4.3.4 La represión de las pasiones 187
 Conclusiones 191

Capítulo Cinco. Segunda aplicación de los axiomas de la física:

La política de Spinoza

5.0 Introducción. 195
 5.1 La utilidad humana como el fundamento del Estado 196
 5.1.1 La historia como el único medio para hacer teoría política 197
 5.1.2 La distinción entre moral y política 200
 5.1.3 El conato humano como derecho natural 202

5 2	La definición del Estado a través de su conato	205
5 2 1	La constitución de un cuerpo civil o del Estado	206
5 2 2	El Estado como un cuerpo compuesto	209
5 3	El Estado como la constitución de determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes	212
5 3 1	Principios de las interrelaciones humanas dentro de un mismo Estado	213
5 3.2	Las leyes civiles como mecanismo externos de coacción	216
5 3 3	Las reglas morales como mecanismo internos de coacción	219
5 3 4	Un caso particular de coacción interna y externa: la superstición.....	221
5 3 5	La razón de Estado y la racionalidad del poder: los tipos de sociedades	224
	Conclusiones.....	229
Conclusiones.....		231
	En cuanto a la aplicación de los axiomas físicos en la antropología y en la política	231
	En cuanto a la experiencia	232
	En cuanto a la física spinoziana.....	232
	Sobre la antropología de Spinoza	234
	En cuanto a la política	234
	Consideraciones finales	235
 Apéndices		
1	El concepto de expresión en Spinoza	238
2	El concepto de infinito en Spinoza	241
3	Principios metafísicos y físicos de la <i>res extensa</i> cartesiana.	244
	1 La geometrización de la materia	245
	2. La doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo	246
	3 Primera ley del movimiento: la ley de inercia	249
	4. Segunda ley del movimiento: principio general de la comunicación del movimiento o exposición de las reglas del choque de los cuerpos	250

Bibliografía	255
Siglas de las obras de Spinoza.....	255
1 Ediciones completas y traducciones de las obras de Spinoza ..	256
2 Diccionarios y ediciones conjuntas sobre Spinoza	257
3 Obras generales sobre Spinoza.....	258
4 Problemas específicos: metafísica y metodología	260
5 Problemas específicos: física y filosofía natural.....	262
6 Problemas específicos: mente-cuerpo y teoría del conocimiento	264
7 Problemas específicos: política, moral y religión.	266
8 Otra bibliografía consultada	268

Introducción

Ante la pregunta de por qué escribir una tesis más sobre Spinoza, cabe decir que una de las partes más ricas de la obra de este autor es la relación intrínseca del sistema: su discurso filosófico es tal que se debe tener claro (o al menos, se debe tener cierta idea de) lo que sucede en una disciplina para comprender lo que acontece en otras. Pues bien, algo raro dentro de la literatura sobre Spinoza y, sobre todo, en la española, es que no se trata la relación intrínseca del sistema sino, a lo sumo, ciertas partes de éste. Incluso, se encuentran sólo manuales que nos dicen qué pensaba Spinoza en esta o aquella materia, mas no cómo está articulado el sistema. Puede que se trate de la tendencia actual por especializarse en ciertas materias y, así, quien trabaja las pasiones en Spinoza no trabaja la política. Tal vez esto funcione para otros autores, pero no funciona con la filosofía spinoziana

De hecho, el objeto de esta tesis es mostrar cómo se relacionan ciertas partes del sistema a partir de la física spinoziana. Esta relación en el sistema spinoziano no es reduccionista, en tanto que, por ejemplo, la psicología, la ética o la política fueran unos tipos de física; más bien, se trata de disciplinas con un campo de estudio y un lenguaje propio. Aun así, las diversas disciplinas tienen un fin común, fin que determina la otra parte prolija del sistema spinoziano, a saber: perfeccionar la naturaleza humana¹ o, bien, lo que es lo mismo para Spinoza, amar intelectualmente a Dios.² De hecho, para dar cuenta de la

¹ En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* Spinoza ya anunciaba su proyecto filosófico pues, para conseguir el perfeccionamiento de la naturaleza humana: "Hay que consagrarse además a la filosofía moral, así como a la doctrina de la educación de los niños. Como, por otra parte, la salud es un medio no poco importante para alcanzar este fin, habrá que elaborar una medicina completa. Y, como muchas cosas difíciles se hacen fáciles mediante el arte, y podemos con su ayuda ahorrar mucho tiempo y esfuerzo en la vida, tampoco hay que despreciar de ningún modo la mecánica" TIE §15, Gebhart, núm. I.5. v. II, p. 9, Domínguez, núm. 19, p. 80. En cuanto a la manera de citar los textos, ver la bibliografía.

² El supremo bien, utilidad o virtud de la mente es conocer a Dios en cuanto sustancia (E4p28). Spinoza afirma que "[] en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en

relación intrínseca del sistema spinoziano, se debe explicar de alguna manera el proyecto de la filosofía spinoziana para este autor, la ética debe fundarse en la metafísica y en la física.³

A partir de este panorama puedo enunciar la labor de este escrito mostrar la relación intrínseca del sistema spinoziano al exponer cómo, dos axiomas físicos, fundamentan la antropología y la política, sin que por ello se reduzcan ambas disciplinas a la física. La reducción se evita al mostrar que, si bien la física es una condición necesaria de aquéllas, no es una condición suficiente. De hecho, si uno se atiene al estudio de la física spinoziana, éste no permite concebir, en toda su amplitud, cómo los axiomas físicos fundamentan la antropología y la política del filósofo holandés. Para mostrar dicha amplitud, es necesario exponer algunas tesis metafísicas en torno a Dios y a los dos atributos suyos que Spinoza considera que conocemos, el Pensamiento y la Extensión, especialmente, en torno a este último.

Este trabajo se opone a dos interpretaciones del papel de la física como fundamento de la ética: por una parte, la de aquellos que eliminan la física spinoziana en la exposición de la antropología y de la política y localizan el fundamento de éstas en el monismo metafísico; por otra parte, la de aquellos que consideran sólo a la física y hacen a un lado

eso sólo consiste la suprema felicidad o beatitud (*beatitudo*) del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todo lo demás, es el que lleva a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento". (Capítulo IV de E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 267; Peña, núm. 1.4, pp. 327-28)

Según Misrahi (Spinoza, núm. 3.33, p. 27) lo originalmente spinozista de la *Ética* es la supresión de la idea tradicional de moralidad y la instauración de una nueva preocupación: acceder simultáneamente a la libertad y a la alegría. Pero no es objeto de esta investigación la finalidad ética del conocimiento, más allá de delimitar su progresión. El estudio de dicha finalidad es el objetivo del quinto libro de la *Ética*.

³ Cuando Willen van Blijenbergh, le pide a Spinoza (en carta del 27 de marzo de 1665, Ep 24, de van Blijenbergh a Spinoza; Gebhart, núm. 1.5, v. IV, pp. 153-7) las diferencias entre sus opiniones y las cartesianas, el filósofo holandés le responde que "[...] usted desea que pruebe, no sólo aquellas cosas que yo mandé escribir en el prefacio (a mis demostraciones geométricas a los *Principios de Descartes*), con el único fin de indicar a todos mi propia opinión y no de probarla ni de explicarla a nadie, sino también gran parte de la *Ética* que, como todos saben, debe fundarse en la metafísica y en la física [...]. *sed etiam magnam Ethices*

los principios metafísicos que definen los atributos y propiedades de Dios. Para evitar dichas interpretaciones, aquí se entiende que la física “fundamenta” la ética en un sentido muy particular:⁴ las leyes de los cuerpos son aquellos principios que regulan el tipo de relaciones que tienen los cuerpos extensos y, entre éstos, se encuentran los cuerpos humanos y los políticos

En cuanto a la interpretación de la física spinoziana

En algunos círculos intelectuales europeos del siglo XVII, se conocía como “filosofía natural” la sistematización del estudio de los cuerpos extensos (o no geométricos). Dicha disciplina interpretaba teórica y experimentalmente los fenómenos de la naturaleza, para lo cual intentaba “hallar”, “descubrir” o “formular” las leyes o los principios generales e inteligibles que rigen a los cuerpos. La filosofía natural era considerada una disciplina filosófica ya que, primero, utilizaba supuestos metafísicos o teológicos para fundamentar las leyes que formulaba; y segundo, recurría a argumentos filosóficos para sostener sus tesis. A lo largo del siglo XVIII, el desarrollo de nuevos marcos teóricos y ontológicos permitieron que la filosofía natural se independizara de los supuestos metafísicos y teológicos y, al lograr delimitar nuevos marcos teóricos, recibe diversos títulos según los temas de estudio; así, surgen ciencias como la física, la química, la astronómica, etc.

Ahora bien, una nota distintiva de algunas físicas de la Modernidad es que conciben a la naturaleza como un objeto con características cuantitativa y cualitativamente distintas de las del sujeto cognoscente, con ello, la naturaleza pasa a ser un objeto de estudio que

partem, quae () Metaphysica, et Physica, fundari debet [?]. (Ep 27, de Spinoza a van Blijenbergh, Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 160)

⁴ A lo largo de este estudio se distinguirá *Ética* y *ética*: el primero se refiere a la obra spinoziana que lleva dicho título, mientras que por el segundo me refiero al proyecto ético de la filosofía spinoziana, que se encuentra en diversas obras del holandés

requiere tanto de nuevos instrumentos de investigación como de nuevas teorías e hipótesis para explicar los fenómenos. Por ejemplo, la física cartesiana se funda en el supuesto de que la materia (o el mundo) es homogéneo sustancialmente y que la mente pertenece a una sustancia distinta a la del mundo físico; esta diferencia permite que la mente conozca conscientemente al mundo material.⁵ Newton (1642-1727) por su parte, si bien con supuestos totalmente distintos a los cartesianos, también busca explicar la regularidad del mundo como un objeto distinto del sujeto que lo conoce.

En contraste con estas físicas, Spinoza considera que la Naturaleza, sea como cuerpos o como ideas, es un todo relacionado que incluye al hombre como uno más de sus cuerpos y de sus ideas, por ello, el holandés sostiene que las ideas acerca del mundo material dependen directamente del hombre que las estudia. De hecho, la noción de "experiencia" cobra en Spinoza un sentido muy distinto al de otros autores de la época mientras que para aquellas físicas significa un hecho ocurrido en la naturaleza y cuantificado por un sujeto independiente del acontecimiento, para Spinoza significa "imaginación" o, bien, una vivencia humana relacionada con cuerpos exteriores.⁶ Cabe decir que Spinoza sigue una tradición en la cual, antes de estudiar la multiplicidad corporal,

⁵ Benítez considera que ésta es una de las principales características del tipo de pensamiento que llama "vía de reflexión epistemológica". Otra característica distintiva de esta vía es que, a partir de la homogeneidad del mundo material, las mismas leyes rigen a los fenómenos. Las vías son modelos teóricos muy básicos que comparten ciertos supuestos fundamentales y no se cancelan a lo largo de la historia de la filosofía. El principal contendiente de la vía de reflexión epistemológica es la vía de reflexión ontológica. Las notas características de dicha vía son: 1) el mundo es un cúmulo de objetos sustancialmente diversos en esencia o en grado de entidad; 2) la conciencia es una sustancia más entre otras sustancias. 3) hay distintas leyes en la naturaleza dependiendo del género de materia y 4) el conocimiento del mundo material es el conocimiento de las esencias de las cosas. Por mi parte no inscribo a Spinoza en ninguna de estas dos vías porque, como se verá a lo largo de este escrito, el filósofo holandés utiliza ambas vías.

⁶ Debido a que los principios metafísicos no apelan a la experiencia sino a la razón, se ha caracterizado al racionalismo spinoziano como la subordinación de la experiencia a los principios que la razón dicta; de esta manera, la física, la política, la ética, etcétera, condicionarían su definición, función y alcances a las concepciones racionales y apriorísticas de la metafísica. Esta descripción del racionalismo hace a un lado importantes diferencias entre las distintas filosofías de la Modernidad y concibe dentro de un mismo concepto el papel de la experiencia para las distintas filosofías. Esto último ha generado interpretaciones historicistas

es necesario sentar sus bases metafísicas. Asimismo, el holandés tenía en mente la diferencia entre la explicación detallada de los fenómenos físicos y el estudio de sus principios ontológicos y epistemológicos. Por ello, aquí se llamará a la primera “filosofía natural spinoziana” y, a la segunda, “física spinoziana”.

La relevancia de la física para Spinoza

Baruch de Spinoza (1632-1677) fue un filósofo holandés que trabajó a mediados del siglo XVII y se interesó, entre el estudio de diversas disciplinas, por la filosofía natural. Por ejemplo, es sabido que en el campo de la óptica pulía lentes y, a partir de su experiencia en la formación y demostración de las leyes ópticas, discutió con importantes personajes de la época como Huygens (1629-1695) y Leibniz (1646-1716). Por su parte, en el campo de la química, Spinoza discutió con Boyle (1627-1691) acerca de la composición del nitrógeno.

Establecer la posición y aportaciones del filósofo holandés en una historia de los conceptos físicos no pone en relieve los alcances de la filosofía natural de Spinoza. Incluso, se podría considerar la filosofía natural spinoziana como un apéndice de su sistema, es decir, como el interés de un filósofo del siglo XVII acorde con el espíritu de la época. Esta interpretación se colige a partir de las siguientes razones: la mínima repercusión de la obra spinoziana en el desarrollo de la física durante los siglos XVII y XVIII; el reducido espacio que dedicó en sus textos a la filosofía natural; la ausencia de ejemplos y experimentos en sus exposiciones de la filosofía natural, así como la difícil distinción entre los principios spinozianos y aquellos heredados del cartesianismo. Todo ello conduce a algunos

que consideran la Modernidad como una lucha entre los que afirmaron la experiencia y los que la negaron. Pero Spinoza nunca niega la experiencia, como se pretende mostrar aquí.

comentaristas, como Hubbeling,⁷ a considerar que, al menos en el terreno de la filosofía natural, Spinoza no sólo sigue los principios básicos del cartesianismo, sino también sus consecuencias

El error de una lectura que demerita la física spinoziana radica en que se interpreta como física spinoziana *sólo* una exposición sistemática de los principios rectores de los cuerpos junto con la explicación de los fenómenos. El problema de esta ruta radica en que, si bien la física de Spinoza comparte con las otras la búsqueda de las leyes de la naturaleza, el holandés no pretende explicar con ellas la regularidad fenoménica en sí misma. De principio, la física spinoziana busca las leyes fenoménicas a partir de la comunidad del hombre con el mundo, y no a partir de la independencia del sujeto con respecto del mundo como su objeto de conocimiento. Dichas leyes permiten al hombre conocer cómo está unido éste con la Naturaleza y, por ende, tales leyes le permiten conocer a Dios. Además, este interés no es privativo del holandés, sino que también Newton estaba fuertemente comprometido por mostrar la unión de Dios con el mundo. Newton y Berkeley (1685-1753) buscan eliminar el escepticismo y la irreligión a través del estudio de la Naturaleza. Pero, una vez más, a diferencia de éstos, Spinoza no busca explicar la regularidad del mundo en cuanto que es algo independiente del hombre, el holandés más bien se dirige a la ética.

Para establecer lo que Spinoza entiende por física, se debe preguntar qué es lo que Spinoza necesita de la física para fundamentar una ética.⁸ Por ello, el camino que sigue esta investigación es inverso al de aquella lectura: primero se debe estudiar lo que Spinoza concibió como física para fundamentar su ética y luego se deben exponer los axiomas de

⁷ Hubbeling, núm. 3.25, pp. 62ss.

⁸ Cabe decir que no considero un error el intento por develar la opinión spinoziana en cuanto a la naturaleza de los fenómenos. De hecho, Spinoza anuncia en su correspondencia importantes preocupaciones por la disciplina, así como su interés por redactar la tan anhelada exposición, que pensaba titular *De motu*

dicha física. La principal fuente del pensamiento spinoziano, la *Ética*, nos da una clave fundamental para esta investigación. Cuando preguntamos qué principios físicos consideró el autor para fundamentar su ética, se encuentran los Lemas, Axiomas, Definiciones y Postulados que siguen al Escolio de la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética*. Para una historia de los conceptos básicos de la física (por ejemplo, de los conceptos de “tiempo” y de “espacio”), este desarrollo spinoziano no es propiamente una física. Tampoco lo será si se busca una exposición explicativa del comportamiento de éste o de aquel fenómeno en particular. Pero el interés spinoziano es mostrar la unión entre el hombre y el mundo a partir de la elucidación de aquellas leyes naturales que determinan al mundo, junto con sus manifestaciones fenoménicas. Spinoza no estudia la diversidad fenoménica en sí misma, sino la adscripción de los fenómenos a un sustrato común, tanto en el hombre como en los demás cuerpos extensos: las leyes de los cuerpos. De esta manera, si se entiende el desarrollo spinoziano como *los requisitos ontológicos de todo cuerpo para existir y conformar un universo material, así como los principios epistemológicos para conocerlo adecuadamente*, entonces se arriba a la definición spinoziana de una física fundacional.⁹

En cuanto a los axiomas físicos y a la idea de experiencia en Spinoza

Se busca mostrar que los axiomas físicos que Spinoza enuncia expresan las leyes naturales que regulan a los cuerpos y que, con ello, se trata de principios ontológicos de los cuerpos sin los cuales éstos no existirían. Aun más, mi tesis fuerte radica en demostrar que *el poder*

⁹ No busco que Spinoza coincida con aquella concepción de la física como una ciencia o una disciplina desarrollada lineal e históricamente, esta concepción considera que la principal propiedad de la física es su capacidad de explicar sistemáticamente los fenómenos “experimentables”, independientemente de los principios ontológicos de dichos fenómenos y Spinoza está muy lejos de tal objetivo

explicativo de los axiomas físicos no se reduce a los fenómenos de un mundo extrahumano, sino que se aplica a los fenómenos de un mundo intrahumano. pues considero que el campo de aplicación de los principios de la filosofía natural es indispensable para la ética spinoziana. En suma, este estudio se centra en mostrar, por un lado que, por física spinoziana, puede entenderse el conjunto de principios ontológicos y epistemológicos de los cuerpos en general y, por otro, que la física que se sigue de ahí es fundamental para la filosofía spinoziana, al grado de que si se excluye a ésta, la filosofía spinoziana permanece ininteligible.

Asimismo, revaloro la noción de experiencia en la obra de Spinoza: en lugar de considerar al filósofo holandés como un apriorista racionalista —como lo han hecho gran parte de los manuales de historia de la filosofía—, expongo un Spinoza que considera una necesidad afirmar algo que contradiga la experiencia. Pero la noción de experiencia en Spinoza tiene una función muy diferente que la que tiene en ciertos empiristas, como Boyle, diferencia que, a pesar nuestro, ha permitido su propio olvido, es decir: la experiencia es el conocimiento fenoménico de la relación humana con ciertos cuerpos externos y otorga un conocimiento adecuado si es condicionada por determinadas leyes corporales que ambos elementos de la relación comparten, es decir, la experiencia es un conocimiento adecuado cuando es determinado por ciertos axiomas que son concebidos racionalmente por el hombre. De hecho, las leyes naturales son los mismos decretos divinos, por lo que, el conocimiento del universo modal es, para Spinoza, un conocimiento de Dios¹⁰

Cabe decir que gran parte de la particularidad de la física spinoziana, así como de su

¹⁰ Spinoza dice que: "*Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios*". (E5p24, Gebhart, núm. 1 5, v II, p 296; Peña, núm. 1 4, p 363.)

nula repercusión en la historia de la ciencia, se debe a los instrumentos que utiliza el filósofo holandés rechaza que el número, la medida y el tiempo sean ideas claras y distintas por sí mismas, pues son instrumentos de la imaginación, por lo que las descarta como medios adecuados en sí mismos para conocer la Naturaleza; más bien considera que la razón y la intuición son los únicos medios para obtener un conocimiento adecuado de los cuerpos. Aun así, la experiencia como imaginación adquiere un nuevo valor en tanto que se le condiciona por medio de los conocimientos adquiridos por la razón y la intuición. De ahí que, primero, la sola constatación empírica no deba depender exclusivamente de aquellos instrumentos de la imaginación, tarea que Spinoza considera que realizaban empiristas como Boyle. Más bien, se debe comenzar por la razón y sus nociones comunes para acceder a un conocimiento intuitivo y adecuado del objeto de la imaginación, esto es, de los cuerpos extensos: un conocimiento adecuado de los cuerpos finitos es posible, según Spinoza, sólo por la mediación de la razón

Como puede apreciarse, debo distinguir, claramente, dos sentidos de “experiencia”: primero, aquella que es dirigida solamente por la imaginación y, segundo, aquella que es mediada por la razón y la intuición. Además, cabe añadir que mi interés se centra en los axiomas físicos, es decir, en los resultados de la razón, por lo que no estudio los productos de la intuición. Es decir, no desarrollo a fondo y detenidamente la investigación fenoménica spinoziana, y sólo expongo breve y esporádicamente la filosofía natural de Spinoza.

En cuanto a la antropología spinoziana

Aplicaré dos axiomas físicos que enuncia Spinoza, el de inercia y el del mantenimiento de la misma proporción de movimiento y de reposo, a dos disciplinas fundamentales del sistema spinoziano la antropología y la política. Con ello, busco demostrar que, sin la

consideración de dichos axiomas, es imposible la tarea de dar cuenta de algunos conceptos fundamentales de estas disciplinas.

En cuanto a la antropología en la filosofía de Spinoza, pretendo mostrar que los axiomas físicos son esenciales para que el holandés pueda formar los principales conceptos de su definición del hombre. Nos llama la atención el olvido de muchos comentaristas de la obra del holandés en cuanto exponen la definición del hombre sólo a partir de la potencia de Dios, con ello no sólo reducen el sistema spinoziano a un monismo, sino que subordinan todo tipo de explicación de las pasiones humanas a la voluntad divina, algo con lo que el mismo Spinoza no estaría de acuerdo. En cambio, busco demostrar que la definición del hombre sostiene que éste comparte la potencia divina sólo porque él mismo es un cuerpo extenso. De hecho, creemos que en las pasiones humanas hay un mecanicismo derivado de las leyes de los cuerpos extensos: sin la concepción de un tipo de mecanicismo al interior de la idea del hombre, nos resultan incomprensibles tanto los grados de conocimiento como la caracterización del hombre a partir de las pasiones que tiene. Por ejemplo, Spinoza nunca limita el uso de su concepto de conato al hombre, sino que lo aplica a todos los cuerpos. Lo que sí es muy particular en el hombre y lo diferencia de otros cuerpos físicos, es cómo expresa el conato, a saber el deseo por perfeccionar su naturaleza. Así, intento mostrar que si bien dicha definición tiene su fundamento en la física es, a su vez, muy distinto a la manera como se presenta en otros cuerpos extensos. De ahí que se evita la reducción de la antropología a la física.

En cuanto a la política

Por lo que respecta a la política, los distintos comentaristas no han olvidado la presencia de la física en la disciplina en tanto que era común en el siglo XVII la idea de que el Estado es

un cuerpo compuesto por sus ciudadanos. Tampoco han echado en saco roto que el conato es uno de los principios que definen al cuerpo civil. Pero lo que sí han hecho a un lado, es la manera peculiar en que se presenta el segundo axioma de la física, aquel de la proporción de movimiento y de reposo entre sus partes constitutivas. Creo que dicho axioma permite comprender los dos tipos de mecanismos de coacción que Spinoza consideraba indispensables para el mantenimiento de un Estado: por una parte, mecanismos externos a los ciudadanos como el castigo al delincuente y el premio al obediente, por otra parte, mecanismos internos a los ciudadanos, principios morales como el arrepentimiento. Un Estado no funciona a la manera de un hombre y, al ser otro tipo de cuerpo extenso, expresa conceptos, como el de “estado natural”, de una manera muy particular

Metodología de esta investigación

Antes de dar inicio, cabe decir algo sobre la metodología que he seguido, si bien Spinoza estaría en contra de la afirmación de un solo método de estudio. Pues bien, he recurrido a distintas traducciones de las obras de Spinoza, pues mi conocimiento del latín es muy limitado, para no hablar del holandés. Debido a que hoy en día está muy en boga considerar que toda traducción pierde gran parte del sentido original del texto, desde ahora me disculpo si he distorsionado, a causa de esta grave falla, el pensamiento spinoziano. Pero en la medida de mis posibilidades he contrastado distintas traducciones pues, si es cierto aquel dicho *traductor=traidor*, no menos cierto es que el sentido de todo escrito es el resultado de algo que está detrás de él y lo determina; una vez encontrado esto, se muestra claramente lo demás.

En cuanto a los textos de Spinoza, aquí se considera la *Ética* como la principal fuente del pensamiento spinoziano. Considero que es muy buena la traducción castellana de

Vidal Peña, por lo que será la traducción citada, salvo en ocasión de algunos términos que serán anunciados en su momento. En cuanto a las otras obras de Spinoza, utilizo las traducciones críticas de Atilano Domínguez, también insuperables en nuestro idioma. Cabe decir que considero los *Principios de la Filosofía de Descartes* y los *Pensamientos Metafísicos* como obras que Spinoza escribió por un interés singular, a saber la de mostrarse ante la sociedad holandesa de 1663 como un cartesiano y disipar aquellos rumores que lo consideraban como un ateo.¹¹ De ahí que yo tome con sumo cuidado estas obras, pues creo que en contadas ocasiones contienen el pensamiento de Spinoza.¹²

Servirá describir el orden que sigue mi investigación. Está dividida en cinco capítulos. El primero de ellos trata sobre los principios metafísicos que permiten a Spinoza enunciar las particularidades de la Extensión y del Pensamiento como dos atributos de Dios, así como las importantes diferencias entre Dios como sustancia y Dios como modo; con ello, busco rechazar aquella vía interpretativa que, al considerar a Spinoza un panteísta y un monista, cree que el mundo físico se limita a explicaciones metafísicas. El segundo capítulo trata de la función de los axiomas spinozianos y la manera en que el hombre puede formarlos, por lo que expongo la concepción spinoziana acerca del método y los grados del conocimiento. El tercer capítulo estudia cuáles son los axiomas de la física de Spinoza, la manera de abordar este problema consiste en la exposición de la Extensión como modo y, con ello, elucidar qué requieren los cuerpos para existir. El cuarto capítulo aplica los dos axiomas obtenidos en el tercer capítulo a la antropología spinoziana y, en particular, a la definición del hombre. Por último, el quinto capítulo aplica dichos axiomas a la política, en

¹¹ Cabe decir que se le llamaba "ateo" a aquella persona que no pertenecía a Iglesia alguna, por lo que se identificaban "ateísmo" e "irreligión" y, a su vez, "amoralidad". En este sentido de los términos, Spinoza era un ateo; pero si distinguimos los dos primeros, más bien pensamos en un Spinoza religioso.

¹² En cuanto a las diferencias explícitas entre Spinoza y Descartes en esta obra, ver §2 nota 4 y §5.1.1 notas 11 y 12. En cuanto al seguimiento de las tesis cartesianas, ver §3.1.1. nota 20.

este caso particular, dado que el Estado está conformado por cuerpos humanos, busco mostrar la necesidad física en el Estado no tanto derivada de sus partes constitutivas, sino de su manera de expresar la Extensión como un cuerpo.

Finalmente, cabe decir que, por las condiciones del sistema spinoziano y su idea de que el método se pierde una vez utilizado, el sistema spinoziano está tan unido y relacionado que me ha ocasionado no pocos problemas. Uno muy importante y que creo insoluble, es el de que en capítulos como el segundo, donde trato la teoría de las ideas de Spinoza, sólo se entiende cabalmente con la fundamentación antropológica de las ideas, que constituye el cuarto capítulo. Parecería una argumentación circular, pero creo haber salvado mi investigación del círculo en tanto que, en el segundo capítulo, nunca refiero dicha teoría a la antropología, salvo en pies de página, con ello, hay que admitirlo, se reduce o limita mucho la comprensión de la teoría en tal capítulo, pero se soluciona una vez que el lector arribe al cuarto capítulo. De hecho, éste sólo es uno de los tantos aparentes círculos que encontrará el lector. Además, este tipo de problemas no sólo es común al interior del sistema spinoziano, sino que es parte de los fundamentos del mismo sistema, algo que trato de explicar la verdad buscada, aquella por la cual abandonamos nuestra posición, se muestra y se hace patente sólo después de que se regresa al inicio.

Capítulo Uno

Los principios metafísicos de la extensión spinoziana

1.0. Introducción

El objetivo de este capítulo es precisar los principios metafísicos que le permiten a Spinoza fundamentar ontológica y epistemológicamente las características del atributo Extenso y, en especial, de los cuerpos. Aquí serán tratadas ciertas tesis metafísicas, mas no todas ellas. Es de suma importancia revisar dichos fundamentos, dado que puede considerarse el spinozismo como un monismo que reduce el conocimiento fenoménico al conocimiento metafísico de Dios o, bien, puede considerársele un panteísmo que reduce la divinidad al mundo sensible y pensable. Ambas consideraciones son los resultados de una lectura idealista tanto de la *Ética* como de otros textos del filósofo holandés. Aquí se critica esta lectura al distinguir el mundo metafísico de Dios y el mundo fenoménico. En el segundo capítulo se expondrán las posibilidades de conocer y distinguir dichos mundos. En el tercer capítulo se tratará a fondo el conocimiento fenoménico, a través de la física spinoziana, pero antes se requiere del esbozo de los fundamentos metafísicos del conocimiento de Dios, así como de la valoración de la razón como medio para determinar la experiencia; lo primero es la labor del presente capítulo mientras que, lo segundo, es la del siguiente.

Parte de la labor de este capítulo tiene como principio el que Spinoza distingue claramente dos vías para conocer las propiedades y los atributos de Dios: la metafísica y la teológica, mientras que la primera concibe racional y filosóficamente a Dios, la segunda lo hace a través de la autoridad de la revelación y de las Sagradas Escrituras. La metafísica del filósofo holandés apuesta por la primera vía y critica la segunda a través de un escepticismo hacia la autoridad y la revelación.

Como parte del esbozo de los principios metafísicos de la física, este capítulo pretende arribar al principio spinoziano que establece un paralelismo entre los atributos Pensante y Extenso. Como es sabido, la metafísica de Spinoza identifica a Dios con una sustancia que es única, eterna e infinita que, a partir de sus propiedades y atributos, produce todas las cosas naturales como afecciones de ella. Como se verá más adelante, si bien todos los cuerpos y las ideas afectan a Dios, no es azarosa la manera en que éstos lo hacen; más bien, éstos son producidos y determinados a existir por medio de un estricto orden y conexión dentro de los límites de cada atributo divino. Este determinismo responde a una concepción realista que establece que todo lo existente es un atributo de Dios o una modificación suya.¹ Para comprender la diferencia entre un atributo y un modo, se debe esclarecer la diferencia entre atributos y propiedades divinas.

Mientras que la tradición aristotélica afirmaba la existencia de una gran diversidad de sustancias, que correspondían a una diversidad de sujetos que eran objeto de accidentes, en el siglo XVII había una fuerte corriente escéptica que negaba el conocimiento mismo de dichas sustancias o, incluso, negaba su misma existencia. En contra de este escepticismo, como se expondrá a continuación, la *Ética* concibe a Dios como la única sustancia que existe y que, a su vez, las cosas naturales conforman el conjunto de afecciones de Dios.

1.1. La concepción general del Dios de Spinoza

A continuación será expuesta la idea general que tiene Spinoza de Dios y será contrastada con otras concepciones acerca de la divinidad, de la manera en que crea al mundo y, en fin, de la manera en que el hombre lo conoce; en contra de la trascendencia divina, Spinoza elabora una metafísica immanentista que afirma la existencia de una sola sustancia que es

¹ Corolario a E1p6

afectada por los modos y, entre ellos, el mundo que conocemos. Asimismo, se mostrarán las importantes diferencias entre la concepción aristotélica, la cartesiana y la spinoziana acerca de la definición y propiedades de las sustancias. En la siguiente sección se estudiarán las particularidades de los modos para Spinoza pero, por ahora, es necesario exponer la diferencia entre las propiedades y los atributos divinos.

A partir de una distinción de Pascal, cabe decir que la tradición judeo-cristiana² trata del Dios religioso, esto es, del Dios de Abraham, Moisés y Jesucristo, y no del Dios de los filósofos. La diferencia radica en el carácter personal que se atribuye a Dios: mientras que para los primeros hablar de Dios significa hablar de un “tú”, de alguien con el cual el hombre se relaciona eminentemente porque comparte algunas de sus propiedades (como el amor, el entendimiento, la conciencia y la misericordia), para los segundos hablar de Dios significa hablar de “algo” que cumple una función determinada para la explicación del mundo (por ejemplo, como primer motor). Con esto no digo que un filósofo no puede pensar religiosamente a Dios, ni que un teólogo no piense filosóficamente a Dios; más bien, digo que es muy distinta la función que Dios cumple en los discursos religioso y filosófico: para uno tiene una función ético-religiosa, mientras que para otro filosófica.

1.1.1. Algunas concepciones de las obras de Dios: la creación ex nihilo

Uno de los principales oponentes de la filosofía spinoziana es la idea de que Dios es

² No cabe duda de la dificultad que surge al caracterizar una tradición tan amplia y controvertida del pensamiento teológico con el nombre de “tradición judeo-cristiana”. A lo largo de casi dos mil años, muchísimos autores han pertenecido a esta tradición, unos proponiendo nuevos conceptos, otros criticándolos. Pero hay un corazón duro en torno al cual han discutido los autores y que nos permite considerarlos dentro de un mismo contexto discursivo. Dicho corazón no es otro que considerar la Biblia o Sagradas Escrituras como la palabra revelada por Dios a los hombres. Serán considerados los siguientes autores: san Agustín (354-430), Maimónides (1135-1204), Escoto Erúgena (¿830-880?), santo Tomás (1225-1274) y Nicolás de Cusa (1401-1464).

trascendente a su creación. Por ejemplo, la tradición judeo-cristiana³ considera que Dios crea el mundo de la nada (*ex nihilo*). La noción *ex nihilo* implica la creación del espacio y del tiempo a partir de la nada, por lo que para la tradición judeo-cristiana no tiene sentido preguntar, por ejemplo, qué había antes de que Dios creara el mundo o, bien, cuándo fue creado éste.⁴ Hay diversas razones de ello: primero, que el *Génesis* da cuenta de que Dios creó el mundo de la nada,⁵ sin un porqué específico de ello, segundo, excluir la idea platónica de una materia eterna⁶ y, tercero, excluir el concepto neoplatónico de “emanación”⁷.

Spinoza considera que esta concepción de la creación *ex nihilo* tiene diversos problemas. En primer lugar, dicha concepción es el resultado de confundir dos conceptos fundamentales: expresión y revelación.⁸ Según el holandés, el primer concepto nos ofrece un conocimiento adecuado de la esencia de las cosas,⁹ mientras que el segundo sólo nos

³ Es de suma importancia la manera en que los autores judeo-cristianos tomaron el papel de la revelación, unos la consideran como el único fundamento de la religión y demeritaban la razón frente a la fe, otros hacían lo contrario. Aun así, aquí nos interesa aquel discurso que otorga a la razón un papel importante y, por ello, se considerará aquella teología que busca explicar los dogmas y misterios contenidos en las Sagradas Escrituras “entiende para que puedas creer, cree para que puedas entender”. dice san Agustín (“*Intellige ut credas; crede ut intelligas*” San Agustín, *Sermo* 43, c. 7, n. 9, P. L. 38. 258; citado por Hirschberger, v. I, núm. 8.37, p. 271.)

⁴ Por ejemplo, San Agustín: *Confesiones*, núm. 8.1, XI, 24, 31.

⁵ Génesis, 1-2.

⁶ Si no se hace la exclusión, se tendría dos cosas eternas y distintas al mismo tiempo, con lo que Dios dejaría de ser absoluto: el ser del mundo se explicaría no sólo por Dios, sino también por la materia. En este sentido, san Agustín sostiene que la eternidad divina permite el paso del tiempo (núm. 8.1, *Confesiones*, XI, 11, 13) por lo que no hay tiempos coeternos a Dios (núm. 8.1, *Confesiones*, XI, 14, 17).

En cuanto al concepto neoplatónico de “emanación”, si se le acepta, se le atribuiría a Dios cierta finitud, en tanto que su creación se explicaría porque le sobra ser; a la vez, se tendría un panteísmo al divinizar la naturaleza en cierta medida, pues ésta pasaría a ser parte de Dios. Pero a Dios no le puede sobrar ser, ni tampoco se le puede identificar con el mundo, pues el mundo actúa a través de ciertas características que el absoluto no puede tener, como la corrupción y la mutabilidad. Si Dios tuviera estas características, dice la tradición judeo-cristiana, entonces Dios dejaría de ser absoluto y se explicaría por algo que está fuera de Él.

⁷ La incommensurabilidad entre Dios y creación era el fundamento que el Obispo de Hipona encuentra para la revelación. Para Dios no hay pasado ni futuro, sino que su eternidad es puro presente, por lo que la profecía es posible sólo para aquellos a los que Dios les permite ver como presente cosas que para nosotros son pasadas o futuras. Es decir, la revelación es posible porque unos profetas son privilegiados por Dios para que compartan con Él ciertas características, en este caso, la eternidad.

⁸ Para una explicación más profunda de la relevancia del concepto de expresión para Spinoza, ver el primer apéndice. Deleuze (núm. 3.15, Introducción) sostiene que es un contrasentido histórico limitar *explicatio* a

ofrece un conocimiento práctico para la vida cotidiana¹⁰ Una expresión no es una emanación, sino uno de los extremos de la pareja ontológica *explicatio-complicatio*¹¹ Dios complica sus afecciones en su unidad, mientras que las afecciones explican a Dios en la multiplicidad. De esta manera, la diferencia entre filosofía y teología se centra en los instrumentos utilizados para conocer sus objetos. Si lo que hacemos es filosofía o conocimiento de las cosas por sus esencias o causas, dice Spinoza, no debemos recurrir a las Sagradas Escrituras y demás revelaciones. El holandés elabora una serie de argumentos escépticos que critican la trascendencia de Dios desde sus propias bases, a saber, desde la autoridad y validez epistemológica de la revelación.¹²

En segundo lugar, el filósofo holandés considera que de la concepción de una creación *ex nihilo* se sigue la total inconmensurabilidad entre las ciencias humana y divina pues, si Dios y el mundo son inconmensurables, también lo serán las ciencias divina y humana. Si afirmamos la total inconmensurabilidad entonces negaríamos, junto con Maimónides,¹³ la posibilidad en el hombre de un conocimiento verdadero y adecuado de la naturaleza. Este problema no ocasionaba escozor a San Agustín, para quien la finitud

"explicación" como la entendemos hoy en día, es decir, limitar su alcance al desarrollo discursivo de una cosa por medio de un pensamiento externo a dicha cosa, de hecho, esta perspectiva de la explicación parturiria del supuesto de que la "realidad" es distinta de aquello que la conoce (perspectiva empirista)

¹⁰ Spinoza sostiene que: [...] la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco". (Prefacio a TTP, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 9, Domínguez, núm. 1.11, p. 68.)

¹¹ Nicolás de Cusa relaciona la materia con Dios al sostener que el mundo creado es el desarrollo del mismo Dios (*De la Docta Ignorancia*, núm. 8.21, I, III). el ser supremo complica toda su creación, mientras que ésta lo explica. Cusa utiliza un principio simético neoplatónico, *complicatio* o complicación, que designa la presencia de lo múltiple en lo Uno, mientras que el concepto de *explicatio* o explicación señala la presencia de lo Uno en lo múltiple. Ver §1.1.4.

¹² Por ejemplo, el *Tratado Teológico-Político* parte de distinguir revelación y expresión, pero la revelación no es vacía de contenido, sino que "[...] la palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad." (Prefacio a TTP; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 10) Esto es, la revelación para Spinoza es la particular interpretación de los atributos y propiedades de Dios, a partir de un determinado momento social e histórico, con el fin de establecer ciertas reglas morales para el bien de una determinada comunidad. Ver §5.3.3 y §5.3.5.

humana implicaba la incompreensión de las propiedades y acciones divinas. Pero Spinoza, al considerar que somos afecciones de Dios, dice que no sólo es posible, sino que es verdadero aquel conocimiento que el hombre tiene de Dios. Además, si el mundo creado es parte de las afecciones divinas, no hay por qué negarle la eternidad.

En tercer lugar, el filósofo holandés considera que de la noción de una creación *ex nihilo* se sigue la inevitable deformación de las concepciones acerca de la naturaleza divina a través del antropomorfismo.¹⁴ Comprendemos las propiedades divinas por medio de una analogía a partir de nuestras propiedades, dice San Agustín,¹⁵ pero el resultado de esta operación debe ser tenido como inconmensurable con nuestras propiedades, pues Dios es el fundamento del mundo y, por ende, de nosotros.¹⁶ En su búsqueda por evitar el antropomorfismo, San Agustín, según Gueroult,¹⁷ utilizó la eminencia para atribuir nombres humanos a Dios, el Obispo de Hipona afirma una similitud entre los atributos humanos y los divinos, aunque acepta la inconmensurabilidad entre ellos a la manera como

¹³Maimónides, núm. 146, *Guía de los Perplejos*, I, caps. 53 y 68; II, cap. 18; III, cap. 20. Citado por Gueroult, en núm. 320, v. I, pp. 275-76.

¹⁴Sobre el antropomorfismo derivado de la aplicación del proceso de analogía, ver mi artículo núm. 446.

¹⁵San Agustín dice que: "Debemos, en cuanto nos sea posible, representarnos a Dios como bueno sin la categoría de la cualidad, grande sin la categoría de la cantidad, creador sin necesidad, colocado por encima de todo sin situación alguna local, abarcándolo todo sin abarcar, omnipresente sin ubicación, eterno sin tiempo, creador de las cosas mudables sin mutación de sí, libre de toda afección y pasión". (*De Trinitate* V, 1,2; citado por Hirschberger, núm. 337, v. I, p. 300.)

¹⁶Para el Obispo de Hipona, Dios no produce a la manera neoplatónica, en tanto que le sobre ser, por lo que las cosas participan de Dios de una manera peculiar. En sus *Confesiones*, San Agustín dice que: "Dios está en todas las cosas, y éstas están en Dios, por lo que Dios no está contenido ni se agota en todo [lo lleno] el cielo y la Tierra." (núm. 8.1, *Confesiones* I, 2 y I, 3) Más adelante continúa y le dice a Dios que: "[...] cuando me he percibido de tus perfecciones invisibles, hechas inteligibles a través de lo que ha sido creado y he comprendido con mis rechazos lo que las tinieblas de mi alma no permitían contemplar, estaba seguro de que existes y de que eres infinito, sin que estés, sin embargo, derramado por lugares finitos o infinitos [...], de que eres siempre idéntico a ti mismo, sin llegar a ser en parte alguna, ni por ningún movimiento o de otra manera: de que los demás seres proceden todos de ti, por esta única y decisiva razón: que son" (núm. 8.1, *Confesiones* VII, 20)

¹⁷Gueroult (en núm. 320, v. I, p. 276) dice que San Agustín y Descartes afirman la similitud (Descartes, *Segundas Respuestas a la Meditaciones*, AT VII 137 y AT IX 108). Más adelante, Gueroult (en núm. 320, v. I, p. 277) dice que tal afirmación cartesiana resulta nominal a la luz de otros textos en los que Descartes afirma la incompreensibilidad de Dios (a partir de la afirmación de que Dios está por encima de las verdades eternas y del principio de contradicción, con lo que no hay conmensurabilidad entre las naturalezas divina y humana)

difieren un número infinito y un número binario. Tal similitud permite otorgar el mismo nombre y la misma definición, continúa Gueroult,¹⁸ pues no son inconmensurables en su naturaleza, si bien hay ausencia de univocidad, no hay equívocidad o ausencia de analogía.

Así como San Agustín,¹⁹ Santo Tomás afirma a través de la analogía de la eminencia, que Dios tiene un entendimiento y que éste es infinito; si bien nuestro entendimiento es finito, podemos decir que el entendimiento del ser absoluto deberá ser infinito, pues Él no puede concebir las cosas como nosotros lo hacemos, esto es, Dios no piensa temporal y fragmentariamente. La tradición judeo-cristiana y la Escolástica no sólo le atribuyó a Dios, a través de su método de analogía por eminencia, un entendimiento infinito sino también un libre arbitrio que, por ende, debería de ser infinito. De esta manera, Santo Tomás sostiene que Dios pudo haber creado otro mundo si hubiera querido, pues distingue entre potencia de obrar y potencia de existir,²⁰ pues Dios actúa por el libre arbitrio de su voluntad.

Por su parte, Spinoza cree que la atribución a Dios de un entendimiento y de una voluntad no es sino una distorsión de la esencia divina a través del antropomorfismo pues, primero que nada, no deberíamos atribuir a Dios propiedades humanas.²¹ Si Dios es omnipotente y omnisciente, ello implica no sólo contener en su esencia las ideas de las cosas sino, más bien, implicar la posibilidad de formar dichas ideas y, porque la formación de éstas no es otra cosa que una creación, tanto las ideas como las voliciones divinas, sean

¹⁸Gueroult, núm. 3.20, v. I, p. 276.

¹⁹ El argumento de san Agustín es el siguiente: debido a que Dios debe entender ideas y es distinto a su creación, debe tener un entendimiento infinito. Si la creación es *ex nihilo* y no queremos aceptar que las acciones divinas son gratuitas, se debe aceptar que Dios tuvo que planearla de alguna manera, ahora, dicha planeación tuvo que darse de algún modo, por lo que debe estar contenida en su entendimiento. Así, el entendimiento infinito de Dios contiene eternamente todas las ideas de las cosas que, en la Naturaleza, existen a través de la duración; con ello, se puede decir que Dios concibe completamente toda la creación antes de crearla. Por su parte, la trascendencia explica la incompreensión humana ante el comportamiento de las creaciones divinas, pues las intenciones del creador nos son ininteligibles.

las que sean, no pueden ser parte de la sustancia, sino modos suyos

1.1.2. Dos concepciones de las sustancias: Descartes contra Aristóteles

Aristóteles afirma la existencia de las formas sustanciales: hay sustancias como hay cosas, pues cada una es una sustancia. De ahí que el mundo tiene una gran diversidad de esencias. Las cosas o sustancias permanecen, nacen o mueren independientemente de sus accidentes. La función que cumple la sustancia aristotélica consiste en ser el sustrato o sujeto de un gran número de accidentes mientras que la sustancia es lo que permanece, las afecciones son las constantes variaciones que se dan en aquélla. Ésta es una primera definición de sustancia, es lo que “[...] está (*stat*) bajo (*sub*) otra cosa como su soporte o fundamento”.²² Los accidentes sólo existen en una sustancia como cualidades suyas, por lo que no son independientes de la sustancia. Por ejemplo, “Luis Ramos” se refiere a una sustancia que ha permanecido durante 28 años, mientras que los predicados “pelo largo” y “pelo corto” se refieren a dos accidentes que se pueden dar en esa misma sustancia, aunque no al mismo tiempo. Para el Estagirita, la mente es una sustancia más de un gran conjunto de sustancias, entre las que se encuentran los cuerpos²³

En la filosofía Escolástica, así como en la vida cotidiana, permaneció esta manera de entender el término “sustancia”, a saber, como el fundamento de propiedades, lo que permanece en circunstancias cambiantes o, bien, cuando se habla de la sustancia de una cosa, como el núcleo o ser de esa cosa.²⁴ Por ejemplo, la Escolástica sostiene que Dios es la sustancia absoluta, junto a la cual existen otras sustancias creadas por Dios

²⁰ Santo Tomás *Contra Gentiles*, II, c. 63. Citado por Gueroult, núm. 3 20, v. I, p. 276

²¹ Sobre la función de la voluntad y del entendimiento en el hombre, ver §4.2.3

²² Hubbeling, núm. 3 25, p. 47

²³ Como sostiene una analogía de Husserl, el mundo aristotélico es una saco de patatas entre las que se encuentra el alma

En cambio, Descartes niega las formas sustanciales y utiliza de otra manera el término "sustancia", a saber, como algo que existe en sí, independientemente de cualquier otra cosa;²⁵ se trata de un portador de propiedades que tiene cierta independencia de otros portadores de propiedades. El rechazo cartesiano de las formas sustanciales gira en torno a la afirmación de un dualismo. La *res extensa* y la *res cogitans* son dos sustancias distintas e inconmensurables. Para Descartes, Dios es una sustancia increada que ha creado las dos sustancias, pensamiento y extensión.²⁶ Estas dos sustancias se dividen en modos;²⁷ Descartes ya no llama "accidentes" a las cualidades de las sustancias, sino "modos", pues con ello busca evitar la contingencia sugerida por el término aristotélico. A partir de la identificación entre materia y extensión, Descartes concibe a la extensión como una sola sustancia en la cual los modos son el movimiento de las partes externas, por lo que los cuerpos son distinciones modales y no diversas sustancias.²⁸

El rechazo cartesiano a las formas sustanciales se dirige a independizar pensamiento y extensión. El dualismo le permite a Descartes excluir todo tipo de espíritu de la extensión. Este autor reduce el mundo a dos esencias generales, a diferencia de la gran diversidad afirmada por el aristotelismo, y estudia las cosas naturales como modos de la extensión

²⁴ Hubbeling, núm. 3.25, p. 47.

²⁵ Descartes dice "*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*" (Por sustancia no podemos entender sino una cosa que existe en forma tal, que no necesita de ninguna otra cosa para existir)". (PP I, art. 51; núm. 8.26, AT VIII 24, Hubbeling, núm. 3.25, pp. 47-48.) Ver apéndice 3, §1 y nota 3.

²⁶ En tanto que Dios es una sustancia increada, es infinita y no tiene comparación alguna con las otras sustancias que creó. Descartes sostiene que Dios es causa de sí a la vez que es causa de todas las cosas. Mersenne le critica dicha afirmación en tanto que conduce a un panteísmo. Entonces, Descartes distingue dos sentidos de "causa": una *causa sui* para Dios y otra *causa ex nihilo* para la sustancia extensa. (Descartes *Respuestas a las Primeras Objeciones (Caterus)*, núm. 8.26, AT IX 87-88, y *Respuestas a las Cuartas Objeciones (Arnauld)*, núm. 8.26, AT IX 182-88; Delcuze, núm. 3.15, p. 178.)

²⁷ Sobre las características de la *res cogitans* cartesiana, ver §2.1.1.

²⁸ Para Descartes, los atributos de las sustancias y sus modos se conocen de distinta manera. La sustancia existe en abstracto, pues inferimos su existencia a través de los que conocemos de ella: los atributos y los modos. El atributo extenso se conoce intelectual, general y abstractamente, en tanto que conozco ciertas propiedades de la sustancia, como la extensión, la figura, el tamaño, etc. En cambio, conozco los modos de la

Cada sustancia tiene sus propias características, mismas que se conciben a través de su atributo respectivo, a saber: en cuanto al pensamiento, por la capacidad de pensar y de tener ideas, en cuanto a la extensión, por la figura o, bien, por cierta cantidad en largo, ancho y profundo. De esta manera, los cuerpos y las almas son modos de la extensión y del pensamiento, respectivamente, y, por tanto, comparten la esencia de su sustancia: cada alma piensa, así como cada cuerpo tiene una figura

1.1.3. Algunos argumentos a favor de la existencia de las sustancias: en contra del empirismo

En el siglo XVII surge una fuerte corriente filosófica que considera que las sustancias no pueden concebirse o, bien, se rechaza su existencia. Spinoza considera que se elimina esta crítica cuando se diferencia adecuadamente una sustancia y sus afecciones, pues mientras se confunden ambos, se puede creer que la afección es lo que permanece o, peor aún, que es lo único que permanece; para el holandés, esta última creencia es un absurdo. En la *Ética* se critica a quienes no conciben una sustancia:

[..] porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas, ni saben cómo se producen las cosas. De donde resulta que imaginen para las sustancias un principio como el que ven que tienen las cosas naturales [].²⁹

Difieren las sustancias y los modos, al menos, en tanto que no son creados de la misma manera el primero es causa de sí,³⁰ mientras que el segundo es causado por otra cosa y, a

extensión sensorialmente, esto es, conozco un cuerpo determinado por cierto movimiento, por determinada figura, por tal tamaño, etc. De esta manera, la individuación se da a través de los sentidos y de la experiencia

²⁹ Escolio 2 a E1p8; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 49; Peña, núm. 1.4, p. 49-50.

³⁰ Spinoza define una sustancia de la siguiente manera: “*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* (Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa)” (Gebhart núm. 1.5, v. II, p. 45; Peña, núm. 1.4, p. 44) Ver *supra* la definición cartesiana §1 l 2, nota 25. Asimismo, la primera Definición de E1 dice: “Por causa de sí (*causa sui*) entiendo

su vez, existe en otra cosa³¹

Continúa la *Ética* afirmando que quienes no aceptan la existencia de las sustancias

[...] están acostumbrados a considerar sólo las cosas que provienen de causas externas y, de entre esas cosas, ven que las que se producen rápidamente, esto es, las que existen fácilmente, perecen también con facilidad y, por contra, piensan que es más difícil que se produzcan, esto es, que no es nada fácil que existan, aquellas cosas que conciben como más complejas.³²

Spinoza considera, siguiendo una larga tradición, que las afecciones de una sustancia son el único objeto de las percepciones, por lo que éstas no dan cuenta por sí solas ni de la existencia ni de la esencia de una sustancia. Además, dichas afecciones varían constantemente y, en muchas ocasiones, desconocemos las razones de sus variaciones. De esta manera, no se debe identificar una sustancia con el mundo cambiante

Como se verá más adelante,³³ el holandés considera que las modificaciones de una sustancia son producidas por esa misma sustancia. Por ello, si el orden del conocimiento avanzara de los modos hacia las sustancias, dice Spinoza, nunca se podrá mostrar que existe algo que es el sustrato y origen de esos mismos modos. Aquellos que siguen dicho orden, dice Spinoza:

[...] han creído que la naturaleza divina, sobre la que debían reflexionar antes que nada, ya que es prioritaria tanto en el orden del conocimiento como en el de la naturaleza, era la última en el orden del conocimiento, y que las cosas llamadas objetos de los sentidos eran anteriores a todo lo demás. De ello ha resultado que, al considerar las cosas de la naturaleza, han pensado en todo menos en la naturaleza divina, y, al intentar más tarde considerar ésta, no han podido valerse de aquellas primeras ficciones suyas sobre las que habían construido el conocimiento de las cosas de la naturaleza, dado que de nada les servían para conocer la naturaleza divina.³⁴

aquello cuya esencia implica la existencia o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente". (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 45; Peña, núm. 1.4, p. 43)

³¹ El holandés define un modo como: "las afecciones de una sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido" (Definición 5 a E1, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 45; Peña, núm. 1.4, p. 45.)

³² Escolio a E1p11; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 54; Peña, núm. 1.4, p. 55

³³ Ver siguiente apartado.

³⁴ Escolio a E2p10, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 93; Peña, núm. 1.4, p. 113. Es importante notar que llama Spinoza "ficciones" a aquellas concepciones sin sustrato. En el siguiente capítulo se verá con más detalle el método spinoziano, es decir, el orden que debe seguir el conocimiento, así como las diferencias entre las tesis spinozianas y las cartesianas acerca de Dios como el primer objeto del conocimiento

Spinoza acepta que entre finito e infinito no hay proporción alguna,³⁵ por lo que sólo hay dos opciones o aceptamos que existen sustancias y que lo que vemos son modificaciones suyas o, bien, decimos que primero conocemos la diversidad fenoménica y luego buscamos adscribirla a algún sustrato o realidad primigenia, con esto último negamos de principio que existan sustancias y, por ende, que exista la realidad si aceptamos que la diversidad fenoménica no es azarosa sino que responde a un determinado conjunto de leyes o reglas, entonces dicha diversidad debe implicar tales leyes por lo que, si desconocemos las leyes que funcionan como fundamento o sustrato, nos es imposible conocer la misma diversidad

Puede advertirse que el anterior argumento supone que la diversidad fenoménica implica las leyes con las que se manifiesta, además de que dichas leyes funcionan como fundamento de la diversidad y, por último, que dicho fundamento sea Dios mismo. Ahora bien, ¿cómo puede Spinoza sostener tales relaciones e identidades?

1.1.4. La sustancia en Spinoza: Naturaleza naturante y naturada

Siguiendo la filosofía cartesiana, Spinoza sostiene que en la naturaleza sólo hay sustancias y modos de las sustancias.³⁶ Pero, a diferencia de Descartes, quien nunca compara las sustancias creadas con la increada, Spinoza lleva a sus últimas consecuencias la definición de sustancia y, en tanto que se trata de un portador de propiedades que subsiste independientemente de otros portadores, propiamente sólo a Dios podemos llamar sustancia. No sólo autores judío-cristianos habían identificado creador y creación, como

³⁵ Spinoza dice que. “[] entre lo finito y lo infinito no existe proporción alguna. de suerte que la diferencia entre la creatura superior y más digna y Dios no es distinta que la que hay entre Dios y la creatura infima” (Ep 54. de Spinoza a Hugo Boxel. octubre de 1674; Gebhart. v. IV, p. 253; Domínguez, núm. 11, p. 230)

³⁶ Específicamente. Spinoza dice que en la naturaleza o ‘fuera del entendimiento’, sólo hay sustancias y modos. Ver Demostración a E1p4 y Corolario a E1p6. Más adelante explicaremos qué función tiene el entendimiento en cuanto a cómo concibe las sustancias

Escoto Eriúgena³⁷ y Cusa,³⁸ sino que también muchos cartesianos sacaron, junto con Spinoza, esta consecuencia pues,³⁹ si la *res extensa* y la *res cogitans* dependen de Dios en tanto que son creaciones de la sustancia increada, entonces no son sustancias siendo estrictos con la definición

Ahora bien, el principio de que en la Naturaleza sólo existen atributos y modificaciones de Dios conlleva la afirmación de un panteísmo; pero es importante aquí delimitar los alcances del panteísmo spinoziano, pues no se trata simplemente de afirmar que Dios solamente es la naturaleza que vemos y pensamos, además de que se le debe distinguir de las consecuencias cartesianas. La Proposición 15 del primer libro de la *Ética*

³⁷ Para Juan Escoto Eriúgena hay tres estratificaciones: el primer estadio es el Dios increado y creador de todas las cosas (*natura creans increata*), el segundo es el ser creado y creador (*natura creata creans*) y, el tercer estadio es el mundo espacio-temporal (*natura creata nec creans*). (Hirschberger, núm. 837, v. I, pp. 331ss.) De esta manera, creador y criatura son la misma cosa, sólo que nuestra mente finita no puede dar cuenta de la identidad. Aunque esto parece apuntar a un panteísmo, Escoto Eriúgena lo evita al decir que el mundo es una copia de las ideas de Dios, que no son el original con el cual Dios sí tiene una verdadera identidad. (Ver Hirschberger, núm. 837, v. I, pp. 331ss.)

³⁸ Porque sostener la identidad de Dios y mundo es afirmar un panteísmo (ver §111), Cusa mantiene la idea de la creación *ex nihilo* al apuntar que el universo es una expresión inadecuada de Dios, pues sería adecuada si el universo fuese eterno y no temporal. Sobre esto, dice Koyré (núm. 841, p. 13) que: "El Universo de Nicolás de Cusa es una expresión o un desarrollo (*explicatio*), aunque sin duda necesariamente imperfecto e inadecuado, de Dios. Es imperfecto e inadecuado porque despliega en el reino de la multiplicidad y separación lo que en Dios está presente en una unidad íntima e indisoluble (*complicatio*); una unidad que abarca cualidades o determinaciones del ser no sólo diferentes, sino incluso opuestas. A su vez, cada cosa singular del universo lo representa y por ende, a su manera peculiar, también a Dios; cada cosa representa al universo de un modo distinto al de todas las demás, al «contraer» (*contractio*) la riqueza del universo de acuerdo con su propia individualidad única". Aun así, que el mundo sea el desarrollo de Dios afirma que todas las cosas son del mejor modo posible, con lo que se niega una corrupción inherente en la materia. Cusa dice que, "[...] todas las cosas tienen en sí un deseo espontáneo de existir del mejor modo que se lo permite la condición natural de cada una, [...]]" (*De la Docta Ignorancia*, núm. 8.21, I, I). Cuando estudiamos la naturaleza de una cosa, sabemos que ésta existe de la mejor manera posible, por lo que no hay imperfección en el sentido de que le falta algo. Por el contrario, cuando estudiamos dos cosas por comparación, salta a la vista que la comparación funciona por medio de niveles o grados según qué sobra o falta en una cosa con respecto a la otra, esto es, extrínsecamente, decimos que hay cosas más grandes que otras cuantitativamente o, bien, que unas son más perfectas que otras cualitativamente. Para Cusa toda investigación es comparativa y utiliza la proporción como medio, pero, ¿el conocimiento comparativo puede dar cuenta del absoluto? El cusano es consciente de que entre infinito y finito no hay proporción alguna (Cusa, *De la Docta Ignorancia*, núm. 8.21, I, III). Dios es ininteligible a través de un conocimiento proporcional, por lo que escapa a la inteligencia humana; pero es aprehensible, en tanto que poseemos el mínimo absoluto, que coincide con el máximo. Como hombres, se nos hace patente la eternidad divina pues, a la manera de san Agustín, Dios es la condición de la existencia de lo finito a partir de su eterna presencia (Cusa, *De la Docta Ignorancia*, núm. 8.21, I, VII, p. 27).

dice que. “*Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse*”.⁴⁰ La demostración de esta Proposición sostiene que:

Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna [...], esto es [.], cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos [...] no pueden ser ni concebirse sin una sustancia; por lo cual pueden sólo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola. Ahora bien, nada hay fuera de sustancias y modos (por el *Axioma 1* —Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa—) Luego nada puede ser ni concebirse sin Dios.⁴¹

Dios es la única sustancia, por lo que tiene las propiedades de existir por sí mismo y concebirse por sí mismo; en cambio, los modos son sólo modificaciones de una sustancia y, debido a que Dios es la única que hay, los modos son modificaciones de Dios

Spinoza rechaza la concepción judeo-cristiana de Dios, pues Dios ya no es ajeno a su creación; pero esto también critica la concepción cartesiana. En patente oposición a esta última,⁴² Spinoza afirma que Dios es causa de sí en el *mismo sentido* en que es causa de todas las cosas.⁴³ Con esto, todas las producciones divinas no provienen de la nada, sino que son Dios mismo.

Muchos autores han resumido el panteísmo spinoziano bajo la fórmula *Deus sive Natura*.⁴⁴ Por ejemplo, la canónica interpretación de Hegel dicha fórmula es una consecuencia de las tesis cartesianas y, a partir de ello, Spinoza afirmaría una unión e identidad entre Dios y la naturaleza, que implicaría una escala gradual entre lo que tiene más realidad (la sustancia como lo absoluto) y lo que tiene menos (los modos finitos), en

³⁹ Hubbeling (núm. 3.25, p. 48) menciona a dos cartesianos que concluyeron esto. De Raey, profesor en Leiden, y Clauberg, profesor en Duisburg

⁴⁰ Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 56; Peña, núm. 1.4, p. 58.

⁴¹ Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 56-57; Peña, núm. 1.4, p. 58-59

⁴² Ver §1.1.2.

⁴³ E1p15, p16, esolío a p25 y corolario a p25

⁴⁴ Hubbeling (núm. 3.25, p. 61) dice que “En Spinoza, a diferencia de la bibliografía popular sobre él, esta sentencia [*Deus sive Natura*] no desempeña ninguna función importante. Spinoza menciona esta sentencia en E IV, praef., E IV, pr. 4, dem. Pero la naturaleza no puede entenderse como la totalidad de los fenómenos naturales. Spinoza previene explícitamente contra tal interpretación falsa (Ep 73). Por ‘naturaleza’ hemos de entender más bien su concepto presocrático, a saber, la esencia, la subsistencia permanente de las cosas. En todo caso, el Dios de Spinoza piensa, cosa que no hacen los fenómenos naturales en el sentido aquí usado”

este sentido. Hegel le crítica, a la filosofía de Spinoza, que esta le otorga individualidad solamente a Dios y no al mundo ni al hombre, con ello, continúa Hegel, estos últimos serían más bien ilusiones⁴⁵

Para evitar la lectura anterior, y mostrar que los modos nos son meras apariencias, se debe explicar de qué manera Dios es causa de sí mismo y de qué manera es causa de todas las cosas. En una discusión epistolar, Oldenburg le pide a Spinoza que le esclarezca la confusión entre Dios y la naturaleza⁴⁶. Spinoza contesta que

Respecto [...] [a] Dios y la naturaleza, sostengo una opinión muy distinta de aquella que suelen defender los modernos cristianos. Afirmo, en efecto, que Dios es causa immanente, como se dice, de todas las cosas y no transitiva; aún más, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios. lo afirmo yo con Pablo y quizá también, aunque de otro modo, con todos los antiguos filósofos e incluso, me atrevería a decir, con todos los antiguos hebreos, en cuanto se puede colegir de algunas tradiciones antiguas, pese a sus adulteraciones sin número. No obstante, cuando algunos piensan que el *Tratado teológico-político* se basa en que Dios y la naturaleza (por la cual entienden cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa, están totalmente equivocados.⁴⁷

Spinoza hace suya la máxima paulina, “pues en él [Dios] vivimos, nos movemos y

⁴⁵ En sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (FCE, Tomo 3, pp. 280-310), Hegel dice que, “[...] sería falso llamar a Spinoza simplemente ateo porque no distingue entre Dios y el Universo. Con la misma o mayor razón podríamos llamar el spinozismo, y estaríamos más en lo cierto al hacerlo así, *acosmismo*, ya que por este camino no se hace valer y se perden a la esencia del mundo, a la esencia finita, al Universo, sino simplemente a Dios, como lo sustancial.” Para la perspectiva hegeliana, la identificación entre Dios y sustancia trae consigo la oposición insoluble de infinito y finito, con lo que el spinozismo nunca podrá reconciliar la sustancia y los modos. Así, esta filosofía será un acosmismo en el que, al ser el mundo y el hombre modos finitos, no hay un “cosmos” ni monismo en el sentido de que no hay unión en el universo. Hegel continúa diciendo que, “Spinoza afirma que lo que se llama Universo no existe en modo alguno, pues sólo es una forma de Dios y no algo en y para sí. El Universo no posee una realidad verdadera, sino que todo esto se lanza al abismo de una identidad única. Nada es, pues, en la realidad finita, ésta no posee realidad alguna, para Spinoza, solamente Dios es” (Hegel, pp. 303-4, citado por Peña, núm. 339, p. 78). En el lenguaje hegeliano, algo es “en sí y para sí” cuando realiza la siguiente doble negación: primero, de aquello que está fuera del sujeto y lo considera un objeto (“en sí”), segundo, de aquello que se considera sólo como parte del sujeto (“para sí”). Como sostiene Vidal Peña (núm. 339, p. 78), el reproche hegeliano consiste en que el Dios de Spinoza no es autoconsciente. Si bien a Spinoza no le interesaría hablar de conciencia en Dios, cabe aquí mostrar el reproche hegeliano a Spinoza le interesa Dios de sobremanera, por lo que ~~se~~ distingue la “Naturaleza” y el mundo concreto; de esto se sigue que los modos son una individualidad deficiente y, estrictamente hablando, no son individualidades. Así, según la interpretación hegeliana, Spinoza negaría en verdad la existencia de los modos.

⁴⁶ Ep. 71 de Oldenburg a Spinoza, 15 de noviembre de 1675; Gebhart, núm. 15, v. IV, p. 304.

⁴⁷ Ep. 73 de Spinoza a Oldenburg, noviembre de 1675, Gebhart, núm. 15, v. IV, p. 307; Domínguez, núm. 11, p. 387.

existimos”⁴⁸ A diferencia de las interpretaciones de los “modernos cristianos”,⁴⁹ el holandés lee esta máxima como expresión de la inmanencia divina en sus creaciones⁵⁰ existimos en Dios porque somos modos suyos. Esto no significa que, por naturaleza, se entienda simple y llanamente un mundo material, por lo que el holandés no identifica Dios con dicho mundo.

Cuando Spinoza concibe a Dios, distingue en él dos naturalezas, que corresponden a dos niveles causales. En la *Ética* sostiene que:

[...] por *Naturaleza naturante* debemos entender lo 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. Por *naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.⁵¹

La *Naturaleza naturante* es el primer nivel en el que Dios expresa su esencia y se trata de los atributos con las características de una sustancia. En cada uno de estos atributos está implicada o complicada la esencia de los modos; dicha esencia no se refiere a otra cosa más que a la libertad de la creación de Dios. En este nivel, Dios es causa libre a partir de sus propiedades esenciales. En cambio, la *Naturaleza naturada* es el segundo nivel en que Dios expresa su esencia, a saber, en cuanto es afectado por algún modo, por lo que se dice que Dios es “causa compelida”, se trata de las afecciones (o de la existencia de los modos) de

⁴⁸ Hechos 17, 28.

⁴⁹ Según Gueroult, núm. 3.20, apéndice 18, pp. 585-86) debemos entender por “nuevos cristianos” no las nuevas confesiones que surgieron a partir del siglo XVI (Luteranos, Reformados, etc.), sino las distintas iglesias cristianas creadas después de Jesucristo, dicho término no alude a los evangelistas, quienes constituyen la doctrina primitiva de Cristo. El uso del término mostraría la crítica spinoziana a la interpretación eclesial y institucional de los primeros cristianos, pues considera que ésta les atribuye a los evangelistas cosas que no dijeron, por ejemplo, ni Juan ni Pablo afirmaron una causalidad divina ajena a la naturaleza misma o, bien, que Dios esté en algún lugar.

⁵⁰ Para Spinoza, el espíritu de Cristo es lo mismo que la idea de Dios (Escolio de E4p68). A partir de este espíritu, el holandés sostiene que el hombre es libre y, a la vez, los hombres desean para los demás lo que desean para sí mismos. Spinoza no es un cristiano, porque no podría aceptar que, sólo hasta la llegada de Cristo, a los hombres se les hizo patente la idea de Dios, más bien, la idea de Dios siempre ha estado en los

cada uno de los atributos; de esta manera, un modo existe en la *Naturaleza naturada*, pues su existencia depende de que existan otros modos. En este nivel, Dios es causa compélida en tanto que produce una infinidad de modos por medio de cada uno de los atributos.

La *Naturaleza naturada* depende ontológicamente de la *naturante*. Si hay panteísmo en Spinoza, no debe entenderse como la simple identidad entre Dios y la naturaleza, pues Dios no se reduce al mundo en el que estamos o, bien, que dicho mundo no es todo lo que hay. Más bien, este mundo en el que estamos es un conjunto de modos que duran y existen sobre una realidad primigenia que no sólo es independiente de ellos, sino que los produce. El holandés considera que un modo de una sustancia es una afección de Dios en cuanto que es causa compélida: todo modo de Dios es la expresión de Dios mismo a través de algún atributo suyo, pero el modo expresa a Dios porque la esencia divina es explicada a través de la esencia de un modo que es afectado por otro. En suma, Dios es afectado sólo en cuanto que es *Naturaleza naturada*, pues en cuanto que es *Naturaleza naturante* no es objeto de afecciones, sino que tiene una esencia de sustancia.

1.1.5. Propiedades y atributos divinos

Ahora bien, ¿qué pertenece a la esencia de Dios? Para Spinoza, una propiedad divina es una característica de la esencia de Dios, algo sin lo cual Dios dejaría de ser lo que es.⁵² El

hombres. A lo sumo, la función de Cristo fue la de mostrar, a través de metáforas, cómo la idea de Dios está en todos los hombres.

⁵ Escolio a E1p29; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 71, Peña, p. 78.

⁵² Como sostiene Deleuze (núm. 3.15, pp. 43ss), Spinoza distingue tres tipos de propiedades en Dios: 1) las propiedades o modalidades de la esencia, por ejemplo, la infinitud, la omnisciencia y la omnipotencia; se trata de propiedades que se afirman de todos los atributos, por ejemplo: la *causa sui* (E1p11), la indivisibilidad (E1p12 y p13), la unicidad (E1p14 y sus corolarios), la infinitud absoluta (E1p14 y sus corolarios) y el panteísmo (E1p15); a la vez que la omnisciencia conviene sólo al Pensamiento y la omnipresencia sólo a la Extensión. 2) Las propiedades de la potencia o aquellas que relacionan a Dios con sus criaturas, éstas le conciernen a Dios como causa, en tanto que actúa o produce, como por ejemplo *causa de todas las cosas* (E1p16), la libertad (E1p17), la omnipotencia (E1p17), la immanencia (E1p18), la eternidad (E1p19 y p20) y la inmutabilidad (corolario a E1p20). (Cabe decir que la "predestinación" y la "providencia"

conjunto de propiedades divinas constituye la esencia de Dios, por ejemplo, la omnipotencia es la propiedad divina que establece que Dios es todo poderoso, así como la infinitud absoluta es la propiedad divina que sostiene que Dios afirma absolutamente la existencia de su naturaleza.

En cambio, un atributo es cierta y determinada manera por medio de la cual Dios expresa su esencia, esto es, una manera de ser por la cual Dios expresa el conjunto de propiedades;⁵³ además, dicha expresión la concibe el entendimiento.⁵⁴ Para Spinoza, Dios expresa su esencia en un infinito número de atributos, lo que significa que el conjunto de propiedades divinas es desarrollado en un infinito número de maneras. Un atributo divino es un sentido que tiene por referencia la esencia divina; entonces, si Dios expresa su esencia

las atribuye Spinoza a Dios en el séptimo capítulo del primer libro del *Tratado Breve*.) Spinoza identifica las propiedades de la esencia y las de la potencia en razón de la identidad entre esencia y potencia en Dios. Por último, 3) las determinaciones extrínsecas, por medio de la imaginación, por ejemplo, los títulos teológicos de “soberano bien”, “justo” y “caritativo”, que sólo funcionan para imaginarse un Dios al cual servir y obedecer; esto se debe a que se trata, más bien, de meras advertencias, mandamientos, reglas morales o modelos de vida.⁵³ Spinoza dice que: “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen”. (E1p9; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 51, Peña, núm. 14, p. 52.) Spinoza asignará, para los atributos, un carácter de “atribuidor”, en oposición a un carácter de “atribuido”. Se trataría de un carácter “atribuido” cuando se concibe la sustancia como si compartiera un mismo género o especie, con lo cual se requiere de un Dios trascendente que crea las cosas *ex nihilo*. Más bien, se trata de un carácter “atribuidor” porque se atribuye su esencia a algo que permanece idéntico para todos los atributos. Dice Deleuze (núm. 315, p. 39) que los atributos spinozianos relacionan su esencia a un Dios immanente, que es “[...] a la vez principio y resultado de una necesidad metafísica. En este sentido, los atributos en Spinoza son verdaderos *verbos*, poseyendo un valor expresivo, dinámicos, ya no son atribuidos a sustancias variables, sino que atribuyen algo a una sustancia única”. Ahora bien, como la esencia de Dios es absolutamente infinita, los atributos asignan o “atribuyen” una cualidad ilimitada sustancial que califica a la única sustancia.

⁵⁴ Spinoza define un atributo de la siguiente manera: “Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la misma” (E1 definición 4, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 45, Peña, núm. 14, p. 44) En E1p10 dice “Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí” (Gebhart, núm. 15, v. II, p. 51; Peña, núm. 14, p. 52) Y continúa en el escolio de esta Proposición “[...] aunque dos atributos se conciban como realmente distintos —esto es, uno sin la intervención del otro—, no podemos, sin embargo, concluir de ello que constituyan dos entes o dos sustancias diversas, ya que es propio de la naturaleza de una sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, supuesto que todos los atributos que tiene han existido siempre a la vez en ella, y ninguno ha podido ser producido por el otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la sustancia. Por tanto, dista mucho de ser absurdo el atribuir varios atributos a una misma sustancia, pues nada hay más claro en la naturaleza que el hecho de que cada ente deba concebirse bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud, y, por tanto, nada más claro tampoco que el hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido (según lo hicimos en la Definición 6) como el ente que consta de infinitos atributos. [...]” (Escolio de E1p10; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 52, Peña, núm. 14, pp. 52-3)

de infinitas maneras, hay infinitos sentidos que se refieren a una misma esencia⁵⁵

Los atributos no son entidades particulares que existen independientemente de Dios. Pero no por ello se dirá que dichos atributos son obra de un entendimiento que es ajeno a Dios, con lo que los atributos serían más bien ideas o productos mentales.⁵⁶ Tampoco se reducirá el universo al Pensamiento y sus modificaciones.⁵⁷ Una de las funciones del entendimiento es la de concebir aquellas maneras en que Dios expresa su esencia como atributos y referirlos a un solo objeto, a saber, al mismo Dios. El entendimiento no produce los atributos, sino que solamente los reconoce como distintos sentidos de un mismo referente, pues cada atributo tiene la esencia de una sustancia y es infinito pero no absolutamente sino en su género;⁵⁸ de esta manera, sin un entendimiento que reconozca y refiera el sentido, las distintas expresiones de la esencia divina existen en la naturaleza como si fueran sustancias,⁵⁹ por lo que Spinoza afirma que, fuera del entendimiento, sólo existen sustancias y modos.

Dado que la distinción numérica no conviene con Dios, los atributos no podrán ser numéricos, sino una infinidad.⁶⁰ De ello se deriva, en primer lugar, la razón del problema

⁵⁵ Se puede ejemplificar esto con la siguiente analogía: si un atributo divino fuera una perspectiva de la esencia divina, entonces diríamos que el conjunto de perspectivas reproduce la esencia divina. Cabe decir que esta analogía sólo es un ejemplo mío a partir de la imagen del espejo, pero la noción de perspectiva se opone al concepto spinoziano de expresión.

⁵⁶ Autores como Wolfson (núm. 3.50) dan una gran importancia a conceptos como "entendimiento" y "conciencia divina". A partir del escolio a E2p3, y las epístolas 43 y 75, Wolfson interpreta de manera subjetiva los atributos, en tanto que considera que éstos sólo existen en el entendimiento. La sustancia spinoziana es intelectual, al grado de que es trascendente y consciente. Por mi parte, trato de exponer aquí que, para Spinoza, hay un condicional entre la expresión divina de su esencia en infinitas maneras y la comprensión de estas maneras como atributos por parte de un entendimiento, no se trata de un bicondicional porque, como se verá más adelante, el entendimiento está en la *Naturaleza naturada* y no en la *naturante*.

⁵⁷ Ésta es la lectura de Pollock, núm. 3.41, pp. 175-76.

⁵⁸ Peña (Peña, núm. 1.4, Introducción a la *Ética*, p. 33) pone como ejemplos de dos infinitos "en su género" a los conjuntos de número naturales y de números pares. Ver apéndice 2.

⁵⁹ Por esta razón, en el escolio a E1p15 y en otros lugares, Spinoza trata la extensión como una *res extensa*.
⁶⁰ Deleuze (núm. 3.15, p. 59) afirma que Spinoza toma de Duns Scoto la distinción formal, aquella que sostiene que la distinción real no es numérica y, con ello, funda la univocidad de los atributos "[] la univocidad en Scoto parecía comprometida por la preocupación de evitar el panteísmo. Pues la perspectiva teológica, es decir, "creacionista", lo forzaba a concebir al ser unívoco como un concepto *neutralizado*,

de los dos atributos divinos que únicamente conocemos, en contra de la infinitud existente. En segundo lugar, los atributos son formas comunes a los modos y a la sustancia, formas por las cuales se afirma la univocidad del ser. porque Dios existe necesariamente por sí mismo, la esencia en un atributo le da una existencia actual y necesaria, aunque el atributo no exista por sí solo. El monismo spinoziano consiste en la univocidad de la sustancia, misma que distingue sus propiedades y sus atributos. Mientras que sólo hay una esencia de Dios, compuesta por sus propiedades, hay un número infinito de atributos que expresan dicha esencia. Así, este monismo puede sostener que cada atributo comparte las propiedades de la esencia y, a la vez, que cada atributo se concibe por sí y es independiente de otros atributos.⁶¹

Para dar fin a esta sección, cabe decir que los principios metafísicos de Dios determinan que es una sustancia que existe necesariamente y lo hace, al mismo tiempo, de dos maneras: como causa libre y como causa compelida. En cuanto a la primera debemos referir las propiedades divinas, como lo son la *causa sui*, la infinitud por sí mismo, la eternidad y otras que le competen en cuanto que es sustancia. En cambio, a la *Naturaleza naturada* debemos referir otras características, como lo es la potencia o capacidad de ser afectado y producir modos. Además, Dios expresa su esencia en una infinitud de atributos y, cada uno de ellos, tiene las características de una sustancia, salvo la infinitud absoluta.

indiferente. [] En Spinoza al contrario, el ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un solo y mismo sentido de la sustancia que es en sí, y de los modos que son en otra cosa. Con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura” (Deleuze, núm. 3 15, pp. 60-61)

⁶¹ En E1p19 Spinoza dice que “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos” (Peña, núm. 1 4, p. 68). Y continúa en la demostración “[...] por atributos de Dios debe entenderse aquello que (por la Definición 4) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar los atributos. Ahora bien, la eternidad pertenece a la naturaleza de la sustancia [.] Por consiguiente, cada atributo debe implicar la eternidad y, por tanto todos son eternos” (Peña, núm. 1 4, p. 69).

1.2. La immanencia de Dios

La concepción spinoziana de Dios afirma que es immanente a sus creaciones o afecciones. La immanencia de Dios, principio que se opone también a la concepción Escolástica y a la cartesiana de un Dios trascendente, permite a Spinoza identificar no sólo en Dios esencia y potencia, sino también en sus modos o criaturas. De esta manera, aquella sentencia paulina adquiere un valor particular: las cosas naturales “están en Dios” porque deben su poder y esencia a Dios, pero en cuanto que éste es *Naturaleza naturada* y no en cuanto a las conjunto de propiedades divinas o, lo que es lo mismo, *Naturaleza naturante*; por lo tanto, se distinguen las características de los modos y las de la sustancia. Las características de los modos se fundamentan en la necesidad de Dios, por lo que, a su vez, los modos son necesarios y no ficciones o meros accidentes. Aunque esta necesidad en el universo conlleva un orden riguroso, no se trata de un orden preestablecido por Dios en la *Naturaleza naturada*, por lo que no hay causas finales.

1.2.1. Identidad de esencia y potencia en Dios

Spinoza niega la tradición aristotélica que distingue entre acto y potencia, que considera el primero más real o perfecto que el segundo.⁶² Aristóteles afirmaba que podían existir distintas sustancias porque sostenía que el poder de las sustancias les venía de fuera, no de ellas mismas. Pero Spinoza considera que el poder de una sustancia le viene de sí misma. Además, no cabe duda que Spinoza entiende “potencia” de una manera muy distinta al

⁶² Para una larga tradición que se remonta a Aristóteles, en toda cosa se debe distinguir si su existencia está en acto o si está en potencia. La función de una cosa define a la cosa misma, tanto en género como en especie. La función es un principio teleológico que determina la esencia de la cosa. Mientras que la esencia de la cosa nos dice la función que ésta cumple, se dice que la existencia está en acto cuando la función está realizada completamente; o bien, cuando coinciden esencia y existencia. En cambio, se dice que la existencia está en potencia cuando está en proceso o es realizada parcialmente. Por ejemplo, una semilla es potencialmente un

Estagirita, pues: “Poder no existir es impotencia y, por el contrario, poder existir es potencia (*como es notorio por sí*)”⁶³ El filósofo holandés identifica existencia, potencia y poder, por lo que sostiene que sólo hay potencia que es actual, en el sentido de que si una cosa puede hacer algo, segura y efectivamente lo hace. Por lo que Spinoza afirma que: “*La potencia de Dios es su misma esencia*”⁶⁴ Además.

[.] la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por el contrario, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios.⁶⁵

Este argumento *a priori*⁶⁶ de la existencia de Dios muestra que, para Spinoza, hay una identidad entre la existencia de una cosa y su perfección. Pues, a la manera como decía Cusa,⁶⁷ Spinoza considera que: “[.] la perfección de las cosas debe estimarse por su sola naturaleza y potencia, y no son más o menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres, ni porque convengan o repugnen a la naturaleza humana”.⁶⁸ Ahora bien, ¿en qué consiste la perfección de Dios? La idea de que Dios es el ser sumamente perfecto era común en distintos contextos filosóficos, pero Spinoza la entiende de una manera muy particular, pues cuanto más perfecta es una cosa, más atributos le competen.⁶⁹

árbol, mientras que actualmente es sólo una semilla. Para el Estagirita, en las sustancias se deben distinguir esencia y potencia: la primera establece lo que la cosa es y la segunda lo que ésta puede llegar a ser.

⁶³ Tercera demostración a E1p11; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 53; Peña, núm. 1.4, pp. 54-55. El texto continúa con un argumento a favor de la existencia de Dios, que dice: “De este modo, si lo que ahora existe no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto (*como es notorio por sí*) es absurdo, luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito”. Esta demostración *a posteriori* de la existencia de Dios vale si se acepta la identidad spinoziana entre potencia y esencia.

⁶⁴ E1p34; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 76; Peña, núm. 1.4, p. 87.

⁶⁵ Escolio a E1p11; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 54; Peña, núm. 1.4, p. 56.

⁶⁶ Para las filosofías de la Modernidad, la diferencia entre una prueba *a priori* y otra *a posteriori* es lógica. Es decir, según el orden que sigue una deducción lógica, una prueba *a priori* afirma el consecuente a partir del antecedente, en cambio, una prueba *a posteriori* afirma al antecedente a partir del consecuente. La prueba *a priori* demuestra el efecto por la causa cuando ésta es evidente por sí misma, mientras que la *a posteriori* demuestra la causa por el efecto. La metafísica prefiere la primera sobre la segunda pues busca un conocimiento por las primeras causas.

⁶⁷ Ver *supra* §1.1.4, nota 38 y ver *infra* nota 74.

⁶⁸ Apéndice a E1, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 83; Peña, núm. 1.4, p. 97.

⁶⁹ Ver §1.1.5, notas 53 y 54.

Si Dios es el ser sumamente perfecto, entonces a su esencia le compete una infinidad de atributos

La esencia de una cosa, para Spinoza, es la constitución actual de la cosa, pues.

Digo que pertenece a la *esencia* de una cosa 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 ser ni ser concebido*⁷⁰

Para Spinoza la esencia de una cosa no es simplemente aquello que permite concebir y existir a una cosa,⁷¹ por ejemplo, los modos existen y se conciben por medio de una sustancia, pero no por ello se dirá que la sustancia compone la esencia del modo, pues afirmarlo sería un absurdo. En cambio, la esencia de una cosa es aquello que si existe, entonces la cosa existe y, por el contrario, si no existe dicha cosa, entonces dicha esencia tampoco existe; puede advertirse que Spinoza identifica la esencia de una cosa con su misma existencia. Debido a que Dios es causa de sí en el mismo sentido en que es causa de todas las cosas, Spinoza sostiene que. “[...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”⁷² La esencia de Dios no es la diversidad modal en cuanto multiplicidad, sino la capacidad de ser afectado por distintos modos y, a su vez, de producirlos

La argumentación a favor de la identidad entre potencia y acto en Dios se da a partir de una propiedad divina: la *causa sui*. Si Dios puede producir algo, seguramente lo hace,

⁷⁰ Definición 2 a E2, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 84; Peña, núm. 14, p. 100

⁷¹ Escolio a E2p10.

⁷² Escolio a E2p3, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 87; Peña, núm. 14, p. 103. Deleuze afirma (núm. 3 15, pp. 112-113) que la esencia absoluta de Dios, las formas que son los atributos del absoluto que es Dios, es potencia infinita de existir y de actuar, *sólo si* hay una infinidad de atributos formalmente o realmente distintos, pero iguales con respecto a la potencia de existir y de actuar divina que cada uno condiciona: es decir, la potencia de existir y de actuar es la esencia formal-absoluta.

pues su poder es efectivamente actual.⁷³ La potencia de una cosa es “explicada” por la esencia de la misma cosa, con lo que la esencia es *esencia de una determinada cantidad de realidad o de perfección*, mientras que la potencia es *un poder de ser afectado*.⁷⁴ Al ser esencia y potencia iguales en toda cosa, la cantidad de realidad en una cosa siempre encuentra su razón suficiente en una cantidad de maneras de ser afectada.⁷⁵

Ahora bien, a partir de la identidad entre esencia y potencia, si la esencia de Dios es absolutamente infinita también será absolutamente infinita su potencia de ser afectado y de producir modos, por lo que “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)”⁷⁶ La función que cumple el entendimiento divino no es la de determinar cuáles modos finitos existen y cuáles no, sino que es el poder de Dios de pensar todo aquello que produce; dicho entendimiento infinito no pertenece a las propiedades divinas, sino que es un modo producido por Dios mismo, por lo que se encuentra en la *Naturaleza naturada* y no en la *naturante*. Asimismo, dicho modo no es finito sino infinito, debido a que la producción divina no tuvo un principio sino que es eterna, la capacidad de tener ideas de su

⁷³ En este sentido, para Spinoza es un absurdo que Dios produzca por medio de atributos morales, como bondad, justicia, caridad, e incluso, por medio de atributos humanos, como entendimiento o voluntad. Apéndice al primer libro de la *Ética*.

⁷⁴ Para Deleuze (núm. 3.15, p. 87) Spinoza funde dos tradiciones: 1) Cusa y Bruno, a partir de la identidad de potencia en Dios y en la Naturaleza, y 2) Hobbes (tradición fiscalista y materialista), donde la distinción entre potencia y acto es substituida por la correlación de una potencia de actuar y una potencia de padecer, ambas actuales; Spinoza remite la primera tradición a la esencia de la substancia, mientras que la segunda la remite a la esencia de los modos: “A la *potentia* corresponde una *aptitudo* o *potestas* —dice Deleuze—; pero no hay aptitud o poder que no sea efectuado, por lo tanto, potencia que no sea actual.”

⁷⁵ Por ejemplo, Spinoza dice que es infinito el número de puntos que contiene un círculo y esto se debe a que la naturaleza del círculo lo permite y no a un proceso mental que lleva a cabo la operación. En el Escolio a E2p8 dice que: “Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo, por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí, pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea de círculo” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 91; Peña, núm. 1.4, p. 110). En nota a su traducción, Peña dice que Spinoza se refiere al teorema de la “potencia de un punto” y llama “rectángulo” al producto de dos segmentos que se cruzan perpendicularmente dentro del círculo.

producción también será eterna. De hecho, Spinoza identifica los términos “entendimiento divino” y “voluntad divina”,⁷⁷ pues si hay una voluntad divina, ésta se encuentra en la *Naturaleza naturada*: Spinoza entiende voluntad no como libre arbitrio, sino como la determinación causal a querer esto o aquello,⁷⁸ si la voluntad está determinada es porque se trata de la misma intelección de las ideas de las cosas.⁷⁹ Dado que la voluntad no es una propiedad divina, no podemos decir que Dios actúa por su libre voluntad,⁸⁰ como pretendían autores escolásticos como Santo Tomás.

1.2.2. Consecuencias de la identidad entre potencia y esencia

Si bien la *Naturaleza naturada* depende ontológicamente de la *naturante*, la *naturante* es la esencia de Dios, mientras que la *naturada* es su potencia o poder de ser afectado; de esta manera, Spinoza puede decir en la *Ética* que: “[...] la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma”.⁸¹ Porque Spinoza considera aristotélicamente que el universo siempre ha existido,⁸² para este autor no tiene sentido preguntar por su origen temporal o espacial. No sólo las *Naturalezas naturante* y *naturada* existen siempre y al mismo tiempo sino que, en las cosas producidas por la potencia de Dios, también se identifica acto y potencia. La *Ética* sostiene que: “La potencia de un efecto se define por la potencia de una causa, en la medida en que su esencia se explica o se

⁷⁶ E1p16, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 60; Peña, núm. 1.4, p. 63.

⁷⁷ Corolario 2 a E1p32.

⁷⁸ En E1p32 dice que “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 72; Peña, núm. 1.4, p. 81.)

⁷⁹ En el cuarto capítulo se hablará más a fondo sobre el concepto de voluntad en Spinoza, pp. 155ss.

⁸⁰ Corolario 1 a E2p32.

⁸¹ Demostración a E1p34; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 77; Peña, núm. 1.4, p. 87.

⁸² Para Aristóteles, comenta José Antonio Robies, el mundo es finito y no tiene un comienzo, por lo que es temporalmente eterno.

define por la esencia de su causa”⁸³ Dado que es lo mismo esencia y potencia, la esencia y potencia de una cosa causada (esto es, de un efecto) se explicará por la esencia y potencia de su causa eficiente.

Ahora bien, si los modos son producidos por Dios, ¿acaso comparten las propiedades de su causa? Son inconmensurables las propiedades divinas y las de sus creaturas pero los atributos afirman una conmensurabilidad y univocidad entre creador y creación. Dios y creaturas comparten los atributos como formas de existir o, bien, de expresar su esencia. Por lo tanto, las *Naturalezas naturante* y *naturada* difieren en su esencia mas no en el atributo a través del cual expresan sus respectivas esencias.

En cuanto a la esencia de los modos, Spinoza dice que en la *Ética* que. “*La esencia de las cosas producidas por Dios no implican la existencia*”,⁸⁴ y afirma más adelante que.

[...] Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, o sea (para usar un término escolástico), que Dios es causa del ser de las cosas. Pues, existan las cosas o no, siempre que consideremos su existencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración, sino sólo Dios, única naturaleza a la que pertenece el existir [.].⁸⁵

A partir de que Dios expresa su esencia a través de un modo, Dios es la causa de que las cosas comiencen a existir y, a su vez, es la causa eficiente de la perseverancia o continuidad en su existencia del modo. Si los modos fueran causa de su existencia y de su duración, entonces serían causa de sí y dejarían de ser modos, pero un modo es y existe en una sustancia, por lo que explican su existencia a través de esa sustancia.

Además: “*Dios no es sólo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia*”⁸⁶ La esencia y potencia de un modo se explica por Dios, pero esto no significa que el modo implica a Dios como *Naturaleza naturante* sino, más bien, como

⁸³ Axioma 2 de E5. Gebhart, núm. 15, v. II, p. 281. Peña, núm. 14, p. 343.

⁸⁴ E1p24, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 67. Peña, núm. 14, p. 73.

naturada, pues un modo es algo producido por Dios en cuanto que Éste es causa compélida cuando un modo producido por Dios afecta nuevamente a Dios, la potencia divina actúa produciendo otro modo. No tiene lugar la pregunta acerca de cuál fue el primer modo que afectó a Dios o, bien, que Éste produjo pues, dado que el universo modal es eterno, el spinozismo afirma que Dios siempre ha producido modos. De esta manera: “[...] a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente”⁸⁷ No es azarosa la esencia ni la existencia de un modo, sino que responden a una determinada producción divina. Por lo tanto, la esencia y la existencia de un modo sólo es aquello que su causa pudo crear; en este sentido muy particular de necesidad y determinismo en la *Naturaleza naturada*, podemos hablar de límites en Dios. A su vez, aunque los modos no existan por sí mismos, mantienen su esencia y existencia debido a que expresan la misma potencia de Dios.

Debido a la necesidad que impera en la *Naturaleza naturada*, Spinoza dice que:

Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. [...] Ahora bien, esta razón o causa, o bien debe estar contenida en la naturaleza de la cosa, o bien fuera de ella. Por ejemplo, la razón por la que un círculo cuadrado no existe la indica su misma naturaleza: ya que ello implica, ciertamente, una contradicción. [...] Pero la razón por la que un círculo o un cuadrado existen o no existen, no se sigue de su naturaleza, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora.⁸⁸

Todo lo que existe en la naturaleza tiene una causa eficiente determinada tanto para su esencia como para su existencia, aunque la causa eficiente de la esencia del modo difiere de la de su existencia. Más adelante explicaremos en qué difieren; por lo pronto es importante notar que, si bien Dios es la causa de ambos, no lo es por el mismo medio.

⁸⁵ Corolario a E1p24, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 67; Peña, núm. 1.4, pp. 73-74.

⁸⁶ E1p25; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 67; Peña, núm. 1.4, p. 74.

⁸⁷ Prefacio a E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 208; Peña, núm. 1.4, p. 254.

1.2.3. El orden en la naturaleza: determinismo modal

La identidad entre esencia y potencia introduce la necesidad tanto en la existencia divina como en su obra. En cuanto a los modos, el holandés establece que:

[.] las cosas que se producen en virtud de causas externas, ya consten de muchas, ya de pocas, deben cuanto de perfección o realidad tienen a la virtud de la causa externa y, por tanto, su existencia brota de la sola perfección de la causa externa, y no de la suya propia⁸⁹

Debido a que un modo no puede ser causa de sí mismo, todo modo es producido por causas externas, no sólo porque Dios produce su esencia y existencia, sino porque la esencia y la potencia del modo se explican por la esencia y la potencia de su causa eficiente. un modo es una producción divina que existe porque Dios ha sido afectado por otro modo. Ese otro modo que funciona como causa eficiente, sólo podrá transmitir a su efecto el grado de potencia que tiene al actuar como causa o, bien, como una de las causas. Para Spinoza, ese “grado de potencia” es lo mismo que la “perfección” del modo. Por lo tanto, los modos son más o menos perfectos dependiendo de qué grado de potencia le transmitieron sus causas eficientes. Además, puede advertirse que un modo no puede generar algo más potente o perfecto que sí mismo.

Además: “ [] todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que existan, una causa externa”.⁹⁰ De una manera *a posteriori*, Spinoza establece que toda aquella naturaleza o esencia que nosotros encontremos y, de la cual, es posible inferir que pueden existir dos o más individuos con dicha esencia, concluiremos que dicha esencia pertenece a un modo finito; asimismo, decimos que lo numérico implica una causa exterior. Por ello, Spinoza define a un modo

⁸⁸ Demostración 2 a E1p11, Gebhart, núm. 15, v. II, pp. 52-53; Peña, núm. 14, pp. 53-54.

⁸⁹ Escolio a E1p11, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 54; Peña, núm. 14, p. 56.

finito como una cosa singular:

Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo afecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.⁹¹

Spinoza entiende por modo aquello que expresa la esencia divina de cierta forma y a través de un atributo en particular. Pero también se puede hablar de un solo modo cuando varios de ellos se juntan y afectan a Dios, pues funcionan como una sola causa de la afección. El holandés llama a esta unión de modos una “cosa singular” o “individuo” y, en última instancia, se trata de un modo. En el lenguaje spinoziano “creación” es lo mismo que “producción” y se refiere a la acción compelida de Dios; es decir, “creación” deja de tener un sentido teológico (*ex nihilo*) y pasa a significar “producción constante”.

Considerando la continua creación y producción divina entre modos finitos o cosas singulares, Spinoza dice en la Proposición 28 del primer libro de la *Ética*.

*Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir y 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 infinito*⁹²

Esta proposición tiene dos sentidos. Por ahora veremos el primer sentido y en el siguiente apartado, será estudiado el segundo. Pues bien, la causa eficiente de la existencia en la duración de un modo es Dios, pero no en cuanto que es *Naturaleza naturante*, sino en cuanto que es *Naturaleza naturada*, es decir, en cuanto que Dios ha sido afectado por otro modo que también existe en la duración. Así, Dios como causa compelida o *Naturaleza naturada* siempre es la causa eficiente de la existencia en la duración de todos los modos, pues los produce en tanto que es afectado por otros modos finitos que él mismo produjo y,

⁹⁰ Escolio 2 a E1p8, Gebhart, núm. I.5, v. II, p. 51; Peña, núm. I.4, p. 52

⁹¹ Definición 7 a E2, Gebhart, núm. I.5, v. II, p. 85; Peña, núm. I.4, p. 101.

así, *ad infinitum*

Esta continua creación de modos implica un determinado orden en el mundo modal, por lo que el holandés afirma que: “*En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y a obrar de cierta manera*”⁹³ Los modos producidos por Dios no pueden ser indeterminados⁹⁴ en tanto que todos tienen que afectar a otros modos según las leyes del atributo del cual son modos. De esta manera, hay una necesidad de la producción divina que, a su vez, se presenta como un orden y concatenación entre los modos finitos, pues. “*Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera ni en ningún otro orden que como lo han sido*”⁹⁵ En la demostración a esta proposición Spinoza dice que, si las cosas hubieran sido producidas en otro orden, entonces también sería otra la esencia de Dios. De esta manera, no podemos decir que Dios crea la *Naturaleza naturada* azarosamente, sino que esta creación sigue un estricto orden establecido por la manera en que los diversos modos afectan a Dios. Además:

[...] como en la eternidad no hay *cuándo*, antes ni después, se sigue de aquí —a saber: de la sola perfección de Dios— que Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa: o sea, que Dios no ha existido antes que sus decretos, ni puede existir sin ellos.⁹⁶

Spinoza identifica los decretos divinos y su propia existencia en cuanto que es *Naturaleza naturada* pues, como se dijo más arriba, la voluntad divina no es un libre arbitrio sino la necesidad misma con la cual Dios determina la existencia y perseverancia de todos los modos. De esta manera, los decretos divinos están implicados en las mismas cosas

⁹² E1p28. Gebhart, núm. 15, v. II, p. 69; Peña, núm. 14, p. 75.

⁹³ E1p29. Gebhart, núm. 15, v. II, p. 70; Peña, núm. 14, p. 77.

⁹⁴ En E1p36 Spinoza dice que “*Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto*” (Gebhart, núm. 15, v. II, p. 77; Peña, núm. 14, p. 87.) Esto no significa que la naturaleza de una cosa implique qué efecto se seguirá de ella, más bien, como se verá más adelante, implica cierto poder de ser afectada.

⁹⁵ E1p33; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 73; Peña, núm. 14, p. 82.

⁹⁶ Escolio 2 a E1p33, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 75; Peña, núm. 14, p. 84.

existentes, por lo que son inmanentes a las cosas, y no están contenidas en entidades trascendentes, por ejemplo, en su voluntad libre o en su entendimiento, como pretendía la Escolástica.⁹⁷ Por lo tanto, Spinoza sostiene que:

[...] nada ocurre en la naturaleza que pueda atribuirse a vicio de ella. la naturaleza es siempre la misma, y siempre es la misma, en todas partes, la 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.⁹⁸

De esta manera, los decretos divinos son las mismas leyes que determinan la manera de actuar de los modos, es decir, la manera en que afectan a la *Naturaleza naturada*, así, los modos implican las leyes naturales a través de las cuales comienzan a existir, perseveran en su existencia y actúan junto con otros modos

1.2.4. Los dos tipos de modos en la Naturaleza naturada: infinitos y finitos

En cuanto *Naturaleza naturada*, un atributo se divide modalmente y no realmente, pues esta divisibilidad del atributo no es sino las distintas afecciones de Dios. Para Spinoza, las primeras afecciones de un atributo, aquellas más inmediatas, son infinitas, pues se trata de las primeras formas en que Dios expresa su esencia a través de un modo.⁹⁹ Por lo menos, Spinoza habla de dos tipos de modos infinitos, uno inmediato y otro mediato.¹⁰⁰ El primero consiste en la forma más básica en que Dios se expresa modalmente a través de un

⁹⁷ Por ejemplo, santo Tomás, ver p. 18ss.

⁹⁸ Prefacio a E3, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 138. Peña, núm. 1.4, p. 171

⁹⁹ En E1p21 Spinoza dice que: "Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo" (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 65. Peña, núm. 1.4, p. 70.)

¹⁰⁰ Spinoza responde a un corresponsal suyo cuáles son los modos infinitos inmediato y mediato de los atributos Pensamiento y Extensión: "[...] del primer género, en el pensamiento, el entendimiento absolutamente infinito; en la extensión, en cambio, el movimiento y el reposo, del segundo género, la forma de todo el universo (*facies totius universi*), la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, siempre la misma [...]". (Ep 64 de Spinoza a Schuller, Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 278; Domínguez, núm. 1.1, p. 351.)

atributo¹⁰¹ En cambio, el modo mediato infinito consiste en la modificación producida por Dios en cuanto que es afectado por el modo infinito inmediato;¹⁰² ambos modos son infinitos por su causa, mas no por sí mismos, por lo que son infinitos en su género; es decir, no hay nada de su tipo que los pueda limitar de alguna forma sino, más bien, son únicos.

Ahora bien, los modos infinitos, a partir de la manera en que se afectan entre sí, producen una gran diversidad de modos finitos los que, cuando afectan nuevamente a los modos infinitos, producen otros tanto modos finitos. Spinoza no sólo dice que los modos finitos existen por medio de un atributo divino, sino que lo hacen al existir en un modo infinito de dicho atributo

Ya se dijo que la esencia es aquello que sin la cosa no existe y, viceversa, aquello que si le quitamos a la cosa ésta deja de existir. Pero, ¿cómo podemos pensar cosas que no existen? Spinoza considera que.

Cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe. De ahí que, así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su esencia ideal es la misma después que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como no se puede derivar el comienzo de su existencia, tampoco se puede derivar la perseverancia de la misma, sino el mismo poder que necesitan para comenzar a existir, lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales, no es distinto del mismo poder eterno de Dios.¹⁰³

Entonces, no podemos responder de otra manera a la pregunta anterior: podemos pensar las cosas inexistentes porque son ideas que están en Dios en cuanto que es *Naturaleza naturante* como un modo inmediato infinito. el entendimiento infinito comprende no sólo las ideas de los modos existentes, sino también las de los modos inexistentes. Los modos finitos

¹⁰¹ En E1p22 Spinoza sostiene que “*Todo lo que se sigue a partir de un atributo de Dios, en cuanto afectado de una modificación tal que en virtud de dicho atributo existe necesariamente y es infinita, debe también existir necesariamente y ser infinito*” (Gebhart, núm 15, v II, p. 66; Peña, núm. 14, p 71-72)

¹⁰² En E1p23 afirma que “*Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerada en absoluto, o bien de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita*” (Gebhart, núm 15, v II, p 66, Peña, núm 14, p 72)

comienzan a existir y permanecen existiendo con la misma fuerza pues se trata del poder divino, por lo que se puede decir que es el concurso divino el que permite que el mundo exista, pero en cuanto a las cosas llamadas “inexistentes”, no son del todo inexistentes sino sólo en cuanto que no duran, pues existen como esencias “ideales” o, bien, como modos complicados en los modos infinitos inmediatos de cada atributo. La existencia de la esencia de un modo está contenida eternamente en el modo infinito inmediato, mientras que su existencia en la duración está desarrollada en el modo infinito mediato del atributo en cuestión. Aunque los modos infinitos comprenden o complican una infinidad de modos finitos, *un modo infinito funciona como un solo modo cuando es afectado como una causa eficiente.*

1.2.5. La existencia como duración y como eternidad en los modos finitos

Si bien Dios es la causa eficiente tanto de la esencia como de la existencia de cualquier afección suya, es distinta la manera en que es causa de una o de la otra y aquí viene el segundo sentido del determinismo modal¹⁰⁴ mientras que es causa eficiente de la existencia en la duración de los modos a través de un determinismo modal, lo es de la esencia de los modos como verdades eternas. De esta manera, dice el holandés en la *Ética* que.

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la esencia de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios. [..]¹⁰⁵

Estos dos tipos de actualidad de los modos muestra los dos tipos de existencia que Spinoza concibe:

¹⁰³ TP II, §2. Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 276; Domínguez, núm. 1.10, pp. 84-85

¹⁰⁴ E Ip28, ver *supra* la cita, p. 38

- 1) existencia en la duración, con lo que se trata de la existencia de los modos finitos, una existencia temporal y finita, que comienza en un momento dado y terminará en otro; se trata de una existencia en los modos infinitos, y
- 2) existencia en la eternidad, con lo que no hay principio ni fin en la existencia de la cosa, se trata de una existencia “en Dios” en cuanto que el modo infinito inmediato de un atributo complica las esencias de todos sus modos.

La existencia en la eternidad no implica el orden de la naturaleza en cuanto tal, así que no se trata del entendimiento que la tradición judeo-cristiana le atribuía a Dios como una propiedad, más bien, cada esencia de los modos implica qué causa eficiente requiere para existir, es decir, la esencia del modo, que está complicada en el modo infinito inmediato de un atributo, no implica aquel otro modo que funciona como su causa eficiente pues, de lo contrario, el modo implicaría su existencia. La ambigüedad de este segundo sentido de existencia se asoma cuando Spinoza no sólo la aplica a Dios y a los atributos, como es de suponerse, sino cuando la utiliza para decir cómo se da la existencia de cualquier cosa, ya sea Dios, ya sea un modo finito para Spinoza la *Naturaleza naturante* sólo puede existir como eterna, mientras que la *Naturaleza naturada* existe tanto en la duración como eternamente. La ambigüedad del término “eterno” es el resultado de los principios ontológicos de Spinoza, pues la esencia de las cosas no puede dejar de existir sino que tiene que existir siempre, independientemente de si hay modos finitos con dicha esencia. De esta manera, un modo finito existe en la duración, mientras que su esencia es eterna y no puede durar. es una de las infinitas cosas que Dios ha producido a través de su infinita potencia ¹⁰⁶

Spinoza considera que los modos finitos o las cosas singulares existen en la

¹⁰⁵ Escolio a E5p29, Gebhart, núm. 1 5, v. II, pp. 298-99. Peña, núm. 1 4, p. 366

¹⁰⁶ E1p16. ver *supra* la cita, p. 37.

duración no en determinado lapso de tiempo, pues la esencia de los modos no puede implicar ni cuándo comienzan a existir ni, mucho menos, cuando cesen de existir. El holandés nos esclarece lo que entiende por existencia en el siguiente pasaje.

Pues hablo de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos (ver Proposición 16 de la Parte I). Digo que hablo de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto son en Dios pues, aunque cada una sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios. Acerca de ello, ver el Corolario de la Proposición 24 de la Parte I.¹⁰⁷

Ya vimos que en dicho Corolario Spinoza establece que Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren en su existencia.¹⁰⁸ Esta perseverancia es la manera en que un modo finito dura en la existencia, por lo que se dice que “expresa a Dios” en tanto que se mantienen en la duración

A partir de estos dos sentidos de existencia, se puede decir que hay una existencia eterna de la esencia del modo, en tanto que está complicado en el modo infinito inmediato del atributo, y una existencia determinada que dura, en tanto que el modo es desarrollado por el modo infinito mediato del atributo en la *Naturaleza naturada*. En este sentido, Spinoza dice que no es lo mismo que la existencia de un modo en particular cese a que la esencia de dicho modo deje de existir: lo primero es el orden común de la naturaleza (los modos finitos mueren), mientras que lo segundo sería ir en contra de la producción divina. De esta manera.

¹⁰⁷ Escolio a E2p45; Gebhart, núm. 1.3, v. II, p. 127; Peña, núm. 14, p. 156. Es de suma importancia mencionar que este Escolio empieza con el siguiente enunciado: “Por «existencia» no entiendo aquí la duración, esto es, la existencia en cuanto concebida abstractamente y como si fuese una especie de cantidad”. En este pasaje Spinoza está hablando de “duración entendida como una especie de cantidad”, es decir, está hablando de la noción universal de tiempo. En el tercer capítulo mostraremos en detalle la crítica spinoziana al tiempo. Por lo tanto, Spinoza opone aquí dos tipos de duración: aquella concebida por el entendimiento, que es la manera en que las cosas perseveran en su existencia, y aquella concebida por la imaginación que, comparando abstractamente la duración de dos o más modos finitos, determina cuantitativamente cuánto “tiempo dura” una de ellas.

¹⁰⁸ Ver su reproducción *supra*, §1.2.2, p. 39.

[.] lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que en virtud de la causa tiene. Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia, de otro hombre, pues ésta es una verdad eterna; y por eso pueden concordar del todo según su esencia, pero según la existencia deben diferir; y, a causa de ello, si perece la existencia de uno, no perecerá la existencia del otro, pero si la esencia de uno pudiera destruirse y volverse falsa, se destruiría también la esencia del otro.¹⁰⁹

Por lo menos Spinoza entiende aquí por esencia de un modo finito la esencia del hombre como género, es decir, no la esencia de este o de aquel hombre, sino aquella que permite a cualquier hombre ser hombre. Los términos de “creación” y “producción” se distinguen de “generación”, pues este último término se refiere a la causalidad entre los modos en cuanto que duran en su existencia, todo aquello causado por un modo será llamado “generación”, mientras que lo causado por Dios será “creación” o “producción”. Como dice el ejemplo de Spinoza, un hombre genera la existencia de otro hombre, porque se requiere de un modo del mismo género para explicar la existencia de otro; en cambio, Dios crea o produce tanto la esencia como la existencia de ese hombre lo primero porque Dios crea todas las verdades eternas eternamente, que están complicadas en el modo infinito inmediato de un atributo, lo segundo, porque Dios está determinado a crear este o aquel hombre sólo si es afectado por los modos pertinentes, en este caso particular, dos hombres de distinto género sexual.

Ahora bien, aquella distinción de estos dos sentidos de existencia permite a Spinoza distinguir, a su vez, entre los términos “necesario”, “contingente” e “imposible”. A este respecto, nos dice el filósofo holandés que

Se llama «necesaria» a una cosa, ya en razón de su esencia, ya en razón de su causa. En efecto la existencia de una cosa cualquiera se sigue necesariamente, o bien de su esencia o definición, o bien de una causa eficiente dada. Además, por iguales motivos, se llama «imposible» a una cosa o porque su esencia —o sea, su definición— implica contradicción, o porque no hay causa externa alguna determinada a producir tal cosa. Pero una cosa se llama «contingente» sólo con respecto a una deficiencia de nuestro conocimiento. En efecto, una cosa de cuya esencia ignoramos si implica contradicción, o de la que sabemos bien que no implica contradicción alguna, pero sin poder afirmar nada cierto de su existencia, porque se

¹⁰⁹ E1p17, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 63, Peña, núm. 14, p. 67.

nos oculta el orden de las causas, tal cosa —digo— nunca puede aparecerse nos como necesaria, ni como imposible, y por eso la llamamos contingente o posible.¹⁰

La noción de “necesidad” no ofrece mayor problema: una cosa finita es necesaria con tal de que haya una causa eficiente de su existencia. Podemos decir que hay cosas imposibles no en cuanto que exista la esencia de la cosa imposible en Dios; por ejemplo, no es el caso de que las ideas de cosas imposibles (como las ideas de “quimera” o de “no ser”) estén en Dios. Algo es imposible por que contradice la esencia de la cosa, como la esencia de “ser” contradice la idea del “no ser”, o la esencia del círculo contradice la idea de “círculo cuadrado”. De esta manera, Spinoza puede decir que las ideas imposibles son verdades eternas. En cuanto al término de “contingencia”, si bien todo en la Naturaleza es necesario, la finitud del hombre lo incapacita para comprender del todo dicha necesidad, por lo que concibe cosas como posibles o, lo que es lo mismo, como contingentes. Así, el holandés puede decir que:

[...] todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que acerca de su duración no podemos tener conocimiento adecuado alguno [...], y eso es lo que debemos entender por «contingencia» y posibilidad de «corrupción» de las cosas [...]. Pues en ningún otro sentido, aparte de éste, hay nada contingente [...].¹¹

Siempre que Spinoza hable de contingencia, de corrupción e, incluso, de posibilidad debemos entender la incapacidad humana por saber adecuadamente de si se trata de cosas necesarias o de contingentes.

Ahora bien, si hay un orden común en la naturaleza que establece que un modo determinado sólo puede ser producido por otro —por ejemplo, que el hombre es un modo finito que sólo puede ser producido por otros dos modos finitos específicos, sus padres— ello no implica que exista un orden preestablecido en la naturaleza ni, mucho menos, la existencia de causas finales. En el Prefacio al cuarto libro de la *Ética* se establece que:

¹⁰ Escolio 1 a E1p33, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 74; Peña, núm. 1.4, p. 83.

[...] suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas naturales como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza (que según piensan, no hace nada sino con vistas a un fin) contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales [...]. Vemos, pues, que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio, que por verdadero conocimiento de ellas.¹¹²

La perfección o imperfección de las cosas no depende del conocimiento humano sino del grado de potencia que tienen. Para Spinoza, como ya decía en el Apéndice al primer libro de la *Ética*,¹¹³ la idea de una causa final no es algo contenido en la esencia de las cosas sino, más bien, el deseo humano en torno a la cosa, sin duda algo ajeno a la esencia de la cosa. Por ejemplo, si digo que la causa final de la construcción de una casa es habitarla, más bien estoy diciendo que la causa de la construcción es mi convicción en las ventajas de la vida doméstica o, bien, mi deseo de que sea habitada.¹¹⁴

Esta sección ha mostrado que Spinoza concibe la realidad como una especie de “instantaneísmo”, es decir, todo lo que existe —sea Dios como sustancia o sus creaciones— lo hace actualmente, por lo que no hay causas finales. De este instantaneísmo se sigue cierta ambigüedad cuando el holandés habla del tiempo: no existen pasado ni futuro fuera de la imaginación de los hombres, pues toda la realidad es creada constantemente por Dios y cada cosa singular implica, en sí misma, sólo las causas eficientes que la crearon y el poder que tiene de generar cosas. Poder y actualidad son lo mismo en cualquier cosa en tanto que la Naturaleza es, en sí misma, eterna. De esto se siguen los problemas que enfrenta la filosofía de Spinoza cuando habla de la duración de los modos: la existencia temporal es, en verdad, eterna, pues no implica un tiempo determinado de existencia, por lo que el cese de la duración de un modo nunca viene de sí

¹¹¹ Corolario a E2p31, Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 115-16; Peña, núm. 1.4, p. 141

¹¹² Prefacio a E4, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 206; Peña, núm. 1.4, p. 252.

¹¹³ Apéndice a E1; Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 78ss; Peña, núm. 1.4, pp. 90ss

¹¹⁴ Será hasta el cuarto capítulo cuando se traten los deseos humanos como la causa eficiente de muchas ficciones sobre las cuales se ha erigido la filosofía, pp. 151ss.

mismos, sino de otros modos ajenos que lo destruyen;¹¹⁵ en este sentido, Deleuze dice que, para Spinoza, la destrucción o muerte de los modos sólo puede ser violenta.¹¹⁶ De esta manera, si todo lo que Dios produce son modos y éstos no implican más que existencia (nunca su muerte), entonces todo es eterno o presente y es difícil hablar de la muerte.

1.3. Dos atributos divinos: Pensamiento y Extensión

Antes de comenzar esta sección, es importante notar que Spinoza nunca demuestra de manera *a priori* ni la existencia ni la esencia de los atributos Extenso y Pensante.¹¹⁷ Sólo se presentan argumentos *a posteriori* de sus respectivas existencias.¹¹⁸ Por lo tanto, tenemos que dar por sentado dogmáticamente la existencia de los dos atributos para continuar esta exposición

¹¹⁵ Spinoza sostiene que: "Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior" (E3p4, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 145; Peña, núm. 1.4, p. 180.)

¹¹⁶ Deleuze, núm. 3.15

¹¹⁷ En este sentido, Vidal Peña (núm. 1.4, pp. 27-28, introducción a la *Ética*) dice que: "[...] no entramos en el problema de lo raro que puede sonar eso de «demostrar realidades» recordemos que, emplazado en un terreno metafísico deductivo, Espinosa emplea sin cesar la expresión *ratio sive causa* [...] Se trata de que la realidad en cuanto tal, Dios como sustancia, es indemostrable, porque las demás cosas dependen de él; de esta manera, es imposible demostrar los mundos sensible y pensante en cuanto sustancias, pero sí es posible demostrar la existencia de esta y de aquella cosa pensante o extensa a través de la afirmación dogmática de la existencia de su sustrato.

¹¹⁸ Conforme se ha considerado el racionalismo de Spinoza, los argumentos deberían deducirse de la definición de Dios; pero ésta no dice cuáles son los atributos por los cuales Dios expresa su esencia. Más bien, como se dijo en la nota anterior, se trata de la posibilidad de argumentos *a posteriori* pues éstos afirman hipotéticamente la existencia del atributo en cuanto sustancia, luego la existencia de un modo suyo y, por fin, la existencia del mismo atributo. En este sentido, los argumentos *a posteriori* sí muestran por qué Pensamiento y Extensión son atributos: 1) porque como hombres, somos algo extenso y algo pensante; 2) por el principio metafísico del monismo, no podemos decir que somos sustancias, pues no puede haber dos o más sustancias del mismo atributo, y somos algo extenso y pensante junto con otras cosas extensas y pensantes; 3) por lo tanto, somos modos de una sustancia Extensa y de una Pensante; 4) pero, por el mismo principio monista, Pensamiento y Extensión no pueden ser sustancias en sentido estricto, sino que deben ser los atributos de una sola sustancia. Si bien Spinoza estaba conforme con esta prueba *a posteriori*, ésta no da cuenta de la infinidad numérica de atributos, sino sólo de la existencia de dos de ellos. Si se es congruente con el argumento *a posteriori*, Dios sólo tendría dos atributos. Pero la definición de Dios, a partir de que lo numérico implica una causalidad exterior, sostiene que Dios sólo puede expresarse en una infinidad de atributos. El spinozismo puede pasar de largo este problema diciendo que el carácter *a posteriori* del argumento implica su propia conclusión parcial, algo que no sucede con los argumentos *a priori*. De hecho, es todo un problema interpretativo la diversidad de sustancias: si yo soy un modo que expresa a Dios y hay un paralelismo entre los atributos, yo debería estar compuesto no por dos de ellos, sino por una infinidad

Ahora bien, la potencia divina o su poder de ser afectado y producir modos se presenta de distintas maneras según el atributo a través del cual Dios expresa su esencia: en cuanto al atributo Pensamiento, se trata de un poder de tener ideas o de pensar los modos, mientras que en el atributo Extenso se trata de un poder de moverse a través de cuerpos extensos, de esta manera, aquello que hemos dicho de los modos finitos e infinitos en la sección anterior, ahora será explicado en detalle según el atributo en que existe cada modo: en cuanto al Pensamiento, los modos son ideas, en cuanto a la extensión, los modos son cuerpos

Debido a que cada atributo expresa la esencia divina, cada uno comparte las propiedades divinas en su género, es decir, en la manera característica en que expresan la esencia divina. Así, cada atributo tiene propiedades como *causa sui*, eternidad e infinitud, con lo que cada uno existe por sí, se concibe por sí, es eterno, infinito, etc. Dado que los atributos son maneras distintas en que Dios expresa su esencia, Spinoza niega todo tipo de comunicación o relación recíproca entre los atributos; de lo contrario, se trataría de la determinación de una sustancia sobre otra, pues cada atributo es la misma sustancia divina con excepción de la propiedad de la infinitud absoluta. Además, esta incomunicación entre los atributos repercute también en sus respectivas afecciones: las afecciones de un atributo se explican sólo por medio de otras afecciones del mismo atributo y nunca por medio de afecciones de otro atributo.

1.3.1. El paralelismo entre los atributos y sus modos: orden y conexión en el Pensamiento y en la Extensión

Si bien cada atributo expresa la esencia divina de una manera determinada, se trata de la misma esencia, con lo que todos los atributos son realidades paralelas. El que sean paralelos significa que cada uno es independiente, en tanto que se basta a sí mismo para existir y ser concebido. Como cada atributo vuelve a expresar dicha esencia a través de una infinidad de modos, las afecciones de los distintos atributos siguen un mismo orden y una misma conexión (*ordo et conexio*), aunque nunca se comuniquen entre sí.

Spinoza considera que la realidad está compuesta por distintas series modales que no se relacionan entre sí, pero que mantienen un mismo orden. La identidad de orden y conexión entre las series modales de los distintos atributos se encuentra en las producciones de todos los atributos, pero no de una manera eminente a algún atributo en particular, sino en todos a la vez, ya que es producto de la necesidad divina. Así, esta identidad del orden y conexión entre los distintos atributos permite una relación indirecta entre los modos de los distintos atributos. Por ejemplo, si sé que el modo x_2 es producto del modo x_1 en el atributo X , entonces puedo afirmar que el modo y_1 produce al modo y_2 en el atributo Y .

Es conocido como “paralelismo” el principio metafísico del spinozismo que sostiene que el Pensamiento y la Extensión son dos atributos divinos.¹¹⁹ Si bien el autor nunca lo llamó así,¹²⁰ los comentaristas de Spinoza llaman “paralelismo” al principio spinoziano que afirma la conservación de un mismo orden y conexión entre los modos de los atributos Pensamiento y Extensión. Spinoza expresa este principio en los siguientes

¹¹⁹ E2p1 y p2. Este principio relaciona internamente la epistemología a la ontología: todo aquello que es cognoscible, es existente, así como todo lo existente es cognoscible. Se funda en otros dos: primero, que Dios es la única sustancia existente (E1p10), segundo, que Dios se expresa en una infinidad de atributos (E1d6).

términos

[...] la sustancia pensante y la sustancia extensa son una sola y misma sustancia, apprehendida 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. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas son todo uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos y, por eso, ya concebamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es, hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras.¹²¹

Si Dios produce necesariamente la *Naturaleza naturada*, entonces es la misma manera en que están ordenados y concatenados los modos de los distintos atributos: es lo mismo una cosa extensa y su idea, sólo que existen de distinta manera según el atributo a través del cual expresan a Dios. En este caso, la necesidad divina no sólo fundamenta la necesidad de la *Naturaleza naturada*, es decir, la manera en que los modos afectan a Dios, sino también la identidad entre las series modales de los atributos y, por tanto, su paralelismo.

1.3.2. Las características del atributo Pensante

La principal característica del Pensamiento es la de formar y tener ideas de objetos¹²² Spinoza afirma en la *Ética* que,

¹²⁰ Aunque el término "paralelismo" pertenece a Leibniz, desde la mitad del siglo XX los comentaristas de Spinoza utilizan el término para referirse a la unión entre alma y cuerpo. De hecho, autores como Deleuze (núm. 3 15, p. 102) afirman que este término se aplica mejor en la filosofía de Spinoza que en la de Leibniz.

¹²¹ Escolio E2p7, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 90, Peña, núm. 3.37, pp. 107-8. La importancia de la referencia a "ciertos hebreos" estriba en que, antes de identificar a Dios con su entendimiento e ideas, se deben distinguir los dos niveles de expresión o de naturaleza. El entendimiento de Dios y sus ideas son modos del atributo Pensamiento, por lo que se encuentran en el segundo nivel de expresión (o *Naturaleza naturada*). Con ello, las ideas y el entendimiento divino no pertenecen a la esencia divina (no son propiedades suyas), sino que son productos divinos como también lo es cualquier otro modo. Entonces, el paralelismo psicofísico sólo se da entre modos y no entre Dios y los modos.

¹²² Spinoza dice que una idea es un concepto del pensamiento, y no algo que se forma en el fondo del ojo o en medio del pensamiento, a la manera cartesiana (Escolio a E2p48); una idea tampoco es una cosa fija e inmutable, a la manera de una pintura en un lienzo (Escolio a E2p43); una idea es una concepción del alma que implica la afirmación o la negación de su objeto (E2p49). En el segundo y cuarto capítulos se estudiarán a fondo estas características de las ideas. Ver §2 1.2.

[. . .] la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar. Esto es todo cuanto se sigue formalmente de la infinita naturaleza de Dios, se sigue en el objetivamente, a partir de la idea de Dios, en el mismo orden y con la misma conexión.¹²³

Hay una identidad entre la potencia de pensar de pensar y su potencia de producir, pues Éste tiene una idea de cada modo que produce: si Dios produce un modo *x* en un atributo *X*, producirá necesariamente un modo en el Pensamiento como idea de *x*.¹²⁴ En este sentido, Spinoza dice que: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas”.¹²⁵ Esta aclaración evita la identificación exclusiva entre “cosas” y “cuerpos”, aunque se da el caso

En la terminología spinoziana, el paralelismo se da entre esencias formales y esencias objetivas, con lo que no sólo hay paralelismo entre “ideas” y “cuerpos”, sino también entre “ideas” e “ideas de las ideas”. Siguiendo una tradición que se remonta a Suárez, Spinoza entiende por “esencia formal” la “cosa” existente en la naturaleza y, por esencia objetiva, su idea, pero en el léxico spinoziano, la esencia formal es un modo de Dios en cierto atributo. En cambio, la idea de esa cosa o “esencia objetiva”, en el léxico spinoziano, se trata de un modo del atributo Pensamiento. Así, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas¹²⁶ mientras que los modos se concatenan y relacionan causalmente con otros modos de su atributo respectivo, las esencias objetivas o ideas de esos modos se concatenan y relacionan causalmente en el atributo Pensamiento a partir de la idea de Dios. La proposición 4 del segundo libro de la *Ética* dice que: “La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos,

¹²³ Corolario a E2p7; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 89; Peña, núm. 1.4, p. 106

¹²⁴ Como dice en E1p16. Dios produce todo aquello de lo que tiene idea en un entendimiento infinito.

¹²⁵ E2p7, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 89, Peña, núm. 1.4, p. 106.

¹²⁶ Demostración a E2p19.

*sólo puede ser única*¹²⁷ Si formalmente Dios es la causa de todas las cosas, objetivamente su idea será la causa de las ideas de todas las cosas producidas. Con ello, Spinoza mantiene la incomunicación directa entre los atributos

El Pensamiento, como un atributo de Dios, cumple la función de concebir todo aquello que Dios produce a través de los otros atributos. Dicha concepción se realiza a partir de cada atributo, por lo que, según Spinoza, al ser distintos dos atributos divinos, serán también distintas las ideas que el pensamiento se forme de cada uno de ellos. La diferencia entre dichas ideas se debe a que cada atributo expresa a Dios de una manera distinta, misma que lo caracteriza, de esta manera, la diferencia entre las ideas de los modos de un atributo y las de otro no radican en que sean ideas, pues las forma el mismo atributo Pensante. Con esta diferencia, Spinoza puede explicar por qué nosotros sólo conocemos las ideas de la extensión, porque sólo estamos formados por Pensamiento y Extensión.¹²⁸

Para Spinoza, Dios se concibe a sí mismo en cuanto que produce toda su obra.¹²⁹ Dicha concepción no es la misma que la de un Dios trascendente, que “observa” externamente su propia obra o, bien, que sabe de antemano qué es lo que produjo. Más bien se trata de una concepción inmediata a la creación de los modos en los distintos atributos, es decir, una percepción que se da al mismo tiempo en que Dios produce todos los modos. Ahora bien, la concepción de los modos sólo puede darse en el mismo orden modal. Por ello, cuando Spinoza habla de “entendimiento divino”, no puede decir que éste sea una propiedad o un atributo de Dios. Más bien, éste es un modo divino. El Pensamiento como

¹²⁷ E2p4, Gebhart, núm. 1 5, v II, p 88, Peña, núm. 1 4, p 104

¹²⁸ Ver §1.3, nota 118

¹²⁹ Como dice Peña (nota 5 al segundo libro de la *Ética*, núm. 1.4, pp 108-9), se deben distinguir dos cosas que Dios conciba o perciba su obra en tanto que produce las ideas de toda su obra y estas ideas están en el entendimiento infinito del atributo Pensamiento (E5p36), segundo, que Dios sea consciente de su obra, pues esto sólo ocurre en los hombres: éstos son los únicos seres capaces de conciencia y es en ellos donde se da la conciencia de Dios.

Naturaleza naturante no es otra cosa que la potencia de Dios de producir ideas, una potencia que se realiza constantemente al mismo tiempo que Dios produce todas las cosas.

Ahora bien, Spinoza considera que el entendimiento absolutamente infinito es el modo infinito inmediato del Pensamiento,¹³⁰ es decir, la primera expresión divina en la Naturaleza naturada es el conjunto de ideas de las esencias de todos los modos que Dios ha producido. Se trata de las ideas de las esencias y no de las existencias de dichos modos, pues, como se ha dicho más arriba, las existencias de los modos dependen del orden común de la Naturaleza. Así, cuando Spinoza dice que Dios entiende todos los infinitos modos que se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, debemos referir esa comprensión a las ideas que tiene el entendimiento absolutamente infinito. Estas ideas están contenidas en este modo inmediato infinito de una manera eterna, pues no se trata de cómo se da esta o aquella idea en la duración.

En cambio, las ideas de las creaciones divinas que existen en la duración son ideas que, a su vez, comienzan a existir en el Pensamiento inmediatamente en cuanto existe su objeto y, por ello, deja de existir cuando cesa la duración de aquél. Todas estas ideas que duran están contenidas en lo que Spinoza llama “entendimiento infinito” o “idea de Dios”¹³¹. Se trata del modo infinito mediato del Pensamiento. Dado que las ideas de las esencias de todos los modos están contenidas en el entendimiento absolutamente infinito, cuando éste es afectado por la idea de Dios se podría decir que la idea de la esencia del objeto pasa a ser idea de la existencia del objeto. De esta manera, la idea de Dios contiene

¹³⁰ Ver *supra*, p. 46 y nota 96.

¹³¹ Spinoza nunca habla de un modo mediato finito del Pensamiento. Debido a ello, autores como Gómez Torrente (núm. 4.13) niegan que exista tal. Pero, como se verá más adelante, la inexistencia de dicho modo haría imposible que las ideas comenzaran, duraran y dejaran de existir, pues toda idea existiría por tanto eternamente. Pero no es el caso: en primer lugar, Spinoza define a la mente como la idea del cuerpo humano y, junto con el cuerpo humano, comienza a existir en cierto momento y deja de existir en otro. En la

una infinidad de ideas que cambian constantemente, conforme comiencen o cesen de existir sus objetos

Todos los modos eternos de pensar juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios.¹³² En cuanto a los modos del Pensamiento en la duración, juntos forman el modo mediato infinito del Pensamiento, a saber, la idea de Dios. Por la función del atributo Pensamiento, podemos decir que se trata de un atributo “privilegiado”: aunque ningún atributo puede relacionarse directamente con otro, todos se relacionan indirectamente a través de sus ideas, pues todas éstas son afecciones del Pensamiento. El spinozismo considera que las ideas son modos que expresan a Dios en el atributo Pensamiento. En este sentido, Spinoza dice que las ideas son las almas o mentes¹³³ de sus objetos e implican la afirmación de su objeto y, por tanto, “todo está animado en diversos grados”.¹³⁴

1.3.3. Las características del atributo Extenso

Cuando se preguntan si la extensión se puede predicar de Dios, tanto los escolásticos como los cartesianos, dice Gueroult,¹³⁵ coinciden en afirmar que la sustancia extensa no puede ser infinita y divisible a la vez. Para los escolásticos el mundo es finito, cerrado y jerárquicamente ordenado,¹³⁶ por lo que puede ser divisible mas nunca infinito. En cambio, Descartes dice que si bien es posible concebir que la materia es divisible *ad infinitum*,¹³⁷ no

argumentación a favor de este modo me he apoyado en Peña (núm. 1.5, pp. 108-9, nota 5 a la parte 2 de su traducción de la *Ética*) y en Gueroult (núm. 3.20, v. II).

¹³² Escolio de E5p40

¹³³ En cuanto al uso de los términos “alma” y “mente” en Spinoza, ver el cuarto capítulo, pp. 147ss.

¹³⁴ Escolio a E2p13.

¹³⁵ Gueroult, núm. 3.20, v. II, pp. 216-19.

¹³⁶ Koyré (núm. 8.41, p. 6) dice que el mundo para los escolásticos es, “[...] un todo en el que la jerarquía axiológica determinaba la jerarquía y estructura del ser, elevándose desde la tierra oscura, pesada e imperfecta hasta la mayor [...] perfección de los astros y esferas celestes [...]”

¹³⁷ En *El Mundo*. Descartes describe dos procesos de división de la materia: uno mental y otro físico. El primero es el que describo en el texto, mientras que el segundo es lo que sucede en la naturaleza, donde los cuerpos encuentran un límite a su división a partir de las leyes mecánicas.

es posible decir que es infinita, pues tal nombre sólo le compete a Dios.¹³⁸ mejor utilizará el término de “indefinido” para describirla. Descartes supone que la extensión es divisible modalmente en partes; de esta manera, el cartesianismo concibe la sustancia extensa con las mismas propiedades primarias que un cuerpo extenso, por lo que es una sustancia ancha, larga y profunda.

Spinoza está de acuerdo en la exclusión: pero mientras aquéllos resuelven la antinomia al negarle infinitud a la sustancia extensa, Spinoza la resuelve al negarle a ésta la divisibilidad. El holandés considera que el error de las conclusiones escolásticas y cartesianas se debe a no distinguir entre una *Naturaleza naturante* y otra *naturada*, con lo que se confunden las propiedades de los atributos de Dios con las de sus afecciones.¹³⁹ Cuando se considera la Extensión como uno de los atributos de Dios, dice Spinoza, entonces es legítimo atribuir infinitud e indivisibilidad a la sustancia Extensa. Pero en cuanto se piensa en los modos o *Naturaleza naturada*, Dios es divisible. En este sentido.

[...] todas las cosas son en Dios, y que todo lo que ocurre, ocurre en virtud de las solas leyes de la infinita naturaleza de Dios y se sigue [...] de la necesidad de su esencia; por lo cual no hay razón alguna para decir que Dios padezca en virtud de otra cosa, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la sponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita.¹⁴⁰

¹³⁸ Para la discusión entre Descartes y More acerca de la infinitud de la extensión, ver apéndice 3, §1, nota 14.
¹³⁹ El absurdo que Spinoza le atribuye a los cartesianos es que atribuyen las propiedades de lo finito y las aplican a lo infinito, con lo que “[...] no hacen, en verdad, otra cosa que quien, por el hecho de imaginar un círculo con las propiedades del cuadrado, concluye que el círculo no tiene un centro a partir del cual todas las líneas trazadas hasta la circunferencia son iguales. [...] otros, tras imaginar que la línea se compone de puntos, encuentran fácilmente muchos argumentos con los que muestran que la línea no puede dividirse hasta el infinito. Y, desde luego, no es menos absurdo afirmar que la substancia está compuesta de cuerpos, o sea de partes, que afirmar que el cuerpo está compuesto de superficies, las superficies de líneas y las líneas de puntos”. (E1p15 escolio; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 59; Peña, núm. 1.4, p. 61)

¹⁴⁰ Escolio a E1p15; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 60; Peña, núm. 1.4, p. 63. La definición nominal de cuerpo se halla en el escolio a E1p15, ver primer capítulo, y sigue la definición cartesiana, en tanto que “[...] por cuerpo se entiende toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada según cierta figura [...]”. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 57; Peña, núm. 1.4, p. 59. En este Escolio Spinoza define nominalmente los cuerpos a partir de las cualidades primarias cartesianas, esto es, un cuerpo es “toda cantidad larga, ancha y profunda, limitada según cierta figura”. La razón de ello no radica en seguir a Descartes y dejar fuera de dicha definición las cualidades secundarias cartesianas (color, olor, sonido, etc.) Más bien, Spinoza utiliza esta definición para argumentar a favor de la identidad entre Dios y la sustancia extensa. El argumento sostiene que, si por extensión entendemos lo mismo que por cuerpo, entonces Dios no puede ser extenso, ya que, primero, tendría partes, y segundo, padecería; como no podemos decir que Dios tenga partes ni que padezca, entonces Dios no es

La Extensión es un atributo divino siempre y cuando se distinga la sustancia y los modos pues, como *Naturaleza naturante*, es infinita e indivisible, mientras que es infinita (por su causa) y divisible como *Naturaleza naturada*. La división que se produce en la Extensión sucede en cuanto que es *Naturaleza naturada* y no *naturante*, pues resulta de su necesidad interna y no de una acción ejercida en ella por una cosa exterior, ya que la Extensión es infinita en su género.¹⁴¹ En tanto que la sustancia en Spinoza es indivisible, será inmediatamente incorruptible e independiente

Ahora bien, la Extensión se divide como *Naturaleza naturada* primero en dos modos infinitos y, luego, en una infinidad de modos finitos que comienzan y cesan de existir constantemente. Spinoza llama al modo infinito inmediato “movimiento y reposo” y se trata de la complicación de las esencias de todos los cuerpos que Dios ha podido crear. El movimiento y el reposo es la aplicación de la teoría cartesiana del mantenimiento del mismo movimiento o fuerza, sólo que, en primer lugar, el reposo ya no es el movimiento con cantidad cero, sino la permanencia, en segundo lugar, la pareja que constituye este modo tiene para Spinoza un carácter metafísico y no teológico, pues deriva de la necesidad

corpóreo, conclusión a la que llega el cartesianismo. Pero, continúa el argumento spinoziano, si distinguimos extensión y cuerpo y, además, por extensión entendemos una sustancia infinita e ilimitada, que no tiene partes, entonces Dios bien puede ser extenso

En este sentido, Spinoza critica los principios cartesianos de los cuerpos y sostiene, en una epístola, que “[...] a partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil [...] sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos”. (Ep 81, de Spinoza a von Tschirnhaus, Gebhart, núm. 15, v. IV, p. 332; Domínguez, núm. 1.1, p. 409.) Spinoza se refiere por “hace tiempo” a dos epístolas: en una discute que se puedan explicar unos cometas vistos en 1665 por las hipótesis cartesianas (Ep 30, 166), en la otra afirma la falsedad de la sexta regla cartesiana del movimiento (Ep 32, 174)

¹⁴¹ Gueroult, núm. 320, v. I, pp. 218-19. Dice Gueroult que este argumento, tomado en sí, parece decirnos que la divisibilidad infinita no repugna a la perfección divina y sólo que la medida es incompatible con la infinitud y eternidad divinas

de Dios y no es producto de su voluntad y concurso.¹⁴² Con ello, este modo comprende todas las esencias, de una manera efectiva o actual, de todos los modos finitos que pueden existir concretamente, así como de aquellos que dejaron de existir o que comenzarán a existir

Por su parte, existe un modo infinito mediato que es el resultado de las afecciones de la Extensión mediadas por el movimiento y el reposo, a saber, la forma de todo el universo (*Facies Totus Universi*). Esta forma constituye la totalidad actual de los modos existentes finitos que, mediados por el movimiento y reposo, permanece en sí mismo igual y sin límites, aunque varíe de infinitas maneras; estas variaciones no son otra cosa que el comienzo, la permanencia y el cese de la existencia en la duración de los cuerpos extensos. La forma de todo el universo es un cuerpo que comprende, como partes suyas, a todos los cuerpos que duran. De esta manera, si nosotros conocemos el mundo como una parte de la naturaleza, lo único que conocemos a través de nuestros sentidos son distintas partes de este cuerpo infinito. Por ello, a nuestros sentidos no se les presenta ni la forma total de este cuerpo, ni el movimiento y el reposo como modo infinito inmediato ni, mucho menos, la Extensión como sustancia o *Naturaleza naturante*.

Conclusiones.

No cabe duda de que el concepto de “sustancia” en Spinoza no sólo difiere radicalmente del de Aristóteles, sino también del cartesiano. Spinoza no sólo dice que todo lo que vemos a nuestro alrededor son afecciones de sustancias, sino que se trata de afecciones de una sola sustancia, a saber Dios. Spinoza identifica el concepto de afección y sus correlatos (modo

¹⁴² Como bien apunta Gómez Torrente (núm. 4.15), Spinoza nunca tiene una prueba *a priori* de este modo inmediato infinito: pero para su argumentación, basta con aceptar que para Spinoza deriva de la naturaleza

y modificación) con el concepto de producción, con lo que la relación íntima de las afecciones a la sustancia no se limita a que sin la sustancia no se conciban o dejen de existir, sino a que comparten con la sustancia ciertas características, aunque la sustancia no requiera de sus afecciones para ser concebida. Entre las distintas características que comparten las afecciones con la sustancia se encuentran, en primer lugar, los atributos, pues se trata de las maneras en que Dios expresa su esencia a través de sus producciones o, bien, la manera en que el modo expresa a Dios. En segundo lugar, se encuentra el principio de necesidad que impera en todas las afecciones, pues éstas expresan la esencia divina a partir de leyes determinadas y siguiendo un estricto orden. Con ello, el concepto de “sustancia” en Spinoza implica una fuerte relación entre los modos y Dios, al grado de que si el orden de los modos fuera distinto, también la esencia divina sería otra.

Aquella inconmensurabilidad entre las ciencias divina y humana a partir de la trascendencia de Dios, que para San Agustín representaba el fundamento de la revelación, fue todo un problema para aquellos que pretendían realizar una filosofía de la naturaleza¹⁴³ Por el contrario, la concepción spinoziana de Dios se erige sobre una crítica a la concepción de un Dios trascendente. Para Spinoza, sólo se puede tener una ciencia humana con conceptos adecuados si Dios es inmanente a su creación. Este autor considera que la idea de la trascendencia divina es una de las principales fuentes de error. Para este autor, el entendimiento es una criatura divina, algo producido en la *Naturaleza naturada* por el atributo pensamiento. Cuando la tradición hablaba de entendimiento divino, dice Spinoza, consideraba que dicho entendimiento le permitía a Dios concebir su creación antes de

absoluta divina.

¹⁴³ Autores judeo-cristianos como santo Tomás, Duns Scoto y Nicolás de Cusa, recurrieron a concepciones poco ortodoxas para dar cuenta de la ciencia humana y, a la vez, aceptar la trascendencia divina. Otros, como Giordano Bruno, mejor abandonaron la noción de trascendencia y, con ello, la tradición misma.

realizarla, pues sólo un entendimiento infinito puede abarcar dicho pensamiento.¹⁴⁴ Esta preocupación de la tradición alude a una teleología, en tanto que Dios sabe de antemano cuál es el desenlace del mundo, a la vez, radica en negar un origen a la creación, pues, para no atribuir las características del mundo a Dios, se cree que el mundo debe distinguirse totalmente de su creador

Uno de los principios metafísicos de la *Ética* de Spinoza afirma la existencia de una sola sustancia para todas las cosas. La distinción entre *Naturaleza naturante* y *naturada* tiene una consecuencia que nos interesa particularmente, a saber que cada naturaleza tiene sus propias características, con ello, no hay lugar para confundir las propiedades de Dios con las de sus criaturas. Particularmente, a partir de la distinción entre ambas naturalezas y del immanentismo de Dios, Spinoza identifica los decretos divinos, las leyes naturales de los modos y la existencia divina en la *Naturaleza naturada*, por lo que dichos decretos están implicados en la esencia y existencia de los modos.

Debido a que los modos finitos en la *Naturaleza naturada* explican sus acciones en cuanto que afectan a Dios, en lo sucesivo se entenderá que cuando un modo finito existe “en Dios” se trata de que dicho modo expresa la esencia divina de una manera determinada y a través de un atributo en particular. Aunque un modo nunca deja de realizar esta acción y, a su vez, nunca deja de explicar y de ser explicado por la *Naturaleza naturante*, podemos hablar solamente de modos infinitos o finitos afectándose mutuamente, siempre y cuando se tenga en mente lo anterior. Por ello, uno de los principios metafísicos del spinozismo afirma que todo está unido y ordenado en la Naturaleza. La continuidad de *ordo et conexio*

¹⁴⁴ Si el mundo proviene de la voluntad divina, entonces este es parte de Dios, con lo que tenemos un panteísmo; pero la razón de que la creación sea *ex nihilo*, sostiene la tradición judeo-cristiana, radica en que no debemos identificar a Dios y al mundo

mantiene que, por un lado, no es azarosa la manera en que todo está unido y, por otro, que dicha unión es inmodificable. Por ello, el spinozismo nunca abandona la tarea de conocer los modos y cómo se dan éstos en Dios. Más bien, el proyecto de la *Ética* se erige en torno a la búsqueda por conocer la manera en que se relacionan las cosas. Si bien su racionalismo busca principios inteligibles a partir de los cuales se deduzca la realidad, éste no es simplemente un proceso analítico. La realidad extensa, en tanto que se trata de cuerpos que generan otros cuerpos, no puede deducirse simplemente de la Definición de Dios.

De lo anterior se sigue otra consecuencia, una muy importante para esta investigación, a saber que la idea de “perfección” en Spinoza no significa “acabado”, “finito”, “determinado” o “concluido” sino simplemente quiere decir que excluye (en la medida de lo posible) cualquier influencia (ya sea causal o explicativa) exterior a la cosa. En la terminología spinoziana, “perfección” se trata de la potencia de la cosa que le viene directamente de su causa eficiente (o de varias); esto es, algo es perfecto si se explica por sí mismo o se causa a sí mismo. “Perfección” se opone a finito y cerrado (pues por “cerrado”, en última instancia, se entiende “límites impuestos”) y, más bien, se refiere a “abierto”, “infinito”, “indeterminado” e “ilimitado”. Con ello, “imperfecto” significará, en la terminología spinoziana, una influencia (causal o explicativa) exterior a la cosa. En este sentido, el spinozismo siempre utiliza los términos “perfecto” e “imperfecto” en un sentido relativo, nunca en uno absoluto.

Capítulo Dos

El valor y la función de los axiomas para el sistema spinoziano

2.0 Introducción

Una de las peculiaridades de la filosofía spinoziana es la axiomatización de las tesis filosóficas, con lo que la exposición no es en prosa sino “geométrica”, en tanto que se trata de proposiciones demostradas a partir de definiciones y axiomas estipulados previamente. La función de los axiomas spinozianos en general es la misma que en otros autores, a saber: *Los axiomas son proposiciones indemostrables que sirven de medio para demostrar otras proposiciones.*¹ Pero es todo un problema interpretativo cómo se realiza esta función. De hecho, mucho se ha discutido en torno al lugar preciso que tienen los distintos elementos del orden geométrico spinoziano o, en otros términos, del sentido y verdadero valor de la axiomatización spinoziana.² El orden geométrico,³ a partir del cual escribió sólo dos de sus

¹ Por ejemplo, Euclides, Descartes y Hobbes

² Para mostrar la discrepancia entre los comentaristas spinozianos sobre este punto, a continuación expongo dos líneas interpretativas: una dura y otra suave. Deleuze (núm. 3.15 y 3.14) y Gueroult (núm. 3.20 vols I y II) consideran, a grandes rasgos, que el método geométrico es algo esencial al spinozismo. Estos autores frecuentemente aluden a los orígenes euclidianos y hobbesianos del método spinoziano. Con ello, conciben un método genético-constructivo-sintético en el que el pensamiento spinoziano tiene —o, más bien, debería de tener— una coherencia interna *ad hoc* con el racionalismo spinoziano: cualquier objeto del sistema es entendido o bien al construir (o desarrollar) sus elementos, o bien al deducir de ellos sus propiedades esenciales: si no se da este proceso, entonces no hay objetos de conocimiento.

En contra de lo anterior, Hubbeling (núm. 3.25, p. 35, ver nota 36) llama “axiomática informal” al orden geométrico spinoziano, pues no es “[...] un método puramente axiomático-formal, tal como lo encontramos, p. ej., en los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead, donde se abstraen del contenido los enunciados. En su axiomática Spinoza no hace esta abstracción. [...] Esta estructura axiomático-informal confiere un cierto rigor al sistema spinoziano, [...]”. Dicho rigor es otorgado, según Hubbeling, por el orden expositivo éste determina el orden axiomático. Klever (núm. 5.21) matiza la afirmación de Hubbeling (que, según Klever, proviene de Bennet) y no sólo la apoya con un estudio filológico, sino que acepta que se trata de un método de búsqueda. A continuación sigo la interpretación de Klever.

³ Sobre el orden geométrico de la *Ética*, Peña dice que Spinoza elabora una crítica racionalista al racionalismo: “Nos parece claro que Espinosa escoge la forma geométrica porque se trata del arquetipo de una forma racional: construcción de conceptos y enlace de los mismos según un orden rigurosamente demostrativo. El proyecto gestado en el racionalismo cartesiano se identifica así: la forma matemática es aplicada a lo más alto, a la metafísica. Pero —según creemos— al ejecutar ese proyecto, el resultado es tal que esa forma geométrica, arquetipo de racionalidad, queda desbordada desde su propio interior”. (Peña, núm. 1.4. Introducción a la *Ética*, p. 29.) Peña afirma que, cuando Spinoza desarrolla el orden geométrico, tenido

obras (los *Principios de la Filosofía de Descartes*, publicado en 1663, y la *Ética*, terminada en 1675), es antes un orden de exposición que uno de descubrimiento de conocimientos⁴. De ahí que, en primer lugar, la conocida disposición del texto a través de definiciones, axiomas, proposiciones, postulados, lemas, etcétera, responda al desarrollo de la argumentación⁵. En segundo lugar, la función precisa que cumple cada uno de estos elementos varía según las circunstancias de la misma argumentación.⁶ Entonces ¿cómo se puede hablar de una función precisa de los axiomas? ¿Cómo delimitar esta función al interior del sistema spinoziano? Asimismo, ¿acaso los axiomas spinozianos son un medio de exposición de conocimientos previamente obtenidos y no uno para el descubrimiento de nuevos conocimientos?

El presente capítulo expone el fundamento de los axiomas para determinar la

en la época como la forma racional por excelencia, el holandés muestra las limitaciones internas del mismo orden geométrico en cuanto define y demuestra la sustancia (tanto en Dios como en los atributos).

⁴ Como sostiene Peña (núm. 14, en la introducción a la *Ética*, p. 27), y como veremos en el tercer capítulo, podemos desconfiar del mismo orden geométrico a partir de que Spinoza no cree en muchas tesis cartesianas pero las expone a través de este orden en PPC. Como el mismo Peña afirma (núm. 14, en la introducción a la *Ética*, p. 25), aquella corriente interpretativa que considera el orden geométrico de la *Ética* un “orden de razones”, a la manera de Gueroult, no le quedaría otra más que leer la *Ética* en el orden en que Spinoza la escribió “[...] y tras eso, ser espinosista o no serlo”. Aunque no pertenece a este lugar, cabe decir que a partir de la interpretación de Klever expuesta en la nota 2, este autor (núm. 5.21, pp. 187-9) pretende acercar el método spinoziano a la discusión contemporánea de la filosofía de la ciencia según Wittgenstein (*On Certainty*), Gilles-Gaston (*Pensée formelle et sciences de l’homme*) y Quine (*Two Dogmas of Empiricism*).

⁵ Hay diversas muestras de lo mutable del orden geométrico. A continuación sólo mencionaré tres. 1) Spinoza se sirve en ocasiones de Escolios para demostrar las Proposiciones, pero los Escolios son glosas independientes al orden deductivo; tal es la independencia que, como dice Deleuze (núm. 3.15, pp. 339ss), los Escolios constituyen otra *Ética*. 2) Spinoza demuestra el axioma 2 de E5 por E2p7, cuando según el orden geométrico los axiomas deberían ser indemostrables. 3) Cuando en el cuarto libro de la *Ética* Spinoza se dispone a enunciar en breves capítulos lo dicho anteriormente, dice que ello se debe a que el orden de argumentación es distinto al orden de exposición, por lo que la argumentación le toma 77 páginas, mientras que su exposición sólo 12; este Apéndice de E4 está constituido por 32 capítulos y consiste en una guía acerca de cómo conducirse en la vida, se trata de aquello expuesto en orden deductivo en E4, sólo que ahora se muestra de una manera más sencilla.

⁶ Klever (núm. 5.21, pp. 185-7) cita diversos ejemplos de lo elástico y mutable que puede ser la terminología spinoziana a lo largo de su bibliografía, por ejemplo, ver la nota anterior. Pero muchos de estos ejemplos son interpretados por Gueroult o por Deleuze como muestra de las distintas etapas del pensamiento spinoziano, con ello, la indecisión terminológica respondería más a una paulatina madurez del trabajo que a una soltura metódica. No es del todo relevante el tipo de ejemplos que no aceptan esta impugnación; por ejemplo, cuando Spinoza intercambia “axiomas” por “postulados” en el tercer libro de la *Ética* aunque hace el mismo uso de ellos (Spinoza dice *hoc postulata seu axioma* en el Postulado 1 de E3; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 139).

relevancia y la función de éstos para el sistema spinoziano. Se argumentará a favor de los siguiente primero, que los axiomas son un medio para descubrir conocimientos; segundo, que los axiomas son principios intelectuales universales que regulan la experiencia; tercero, que la identidad entre axiomas y nociones comunes permite fundamentar ontológica y epistemológicamente el conocimiento humano. Para poder identificar “axiomas” y “nociones comunes”, se debe explicar, primero, el fundamento epistemológico de los axiomas. Una vez asentado este fundamento, en el siguiente capítulo se podrán investigar cuáles los axiomas de la física spinoziana.

2.1. La lógica y la epistemología spinozianas

Actualmente, la epistemología y la lógica estudian de distinta manera los procesos del conocimiento y, a partir de ello, se identifican como disciplinas: mientras que la primera estudia la naturaleza del conocimiento y de la verdad, la segunda estudia la validez de los razonamientos. La epistemología es una teoría filosófica del conocimiento y de la verdad, por lo que estudia sus fundamentos. En cambio, la lógica tiene por lo menos dos sentidos.⁷ En primer lugar, la lógica es búsqueda de conclusiones demostradas por las premisas. a partir de la distinción entre razonamientos válidos e inválidos. En segundo lugar, la lógica es la sistematización de los principios o reglas que permiten lograr la anterior coherencia en una demostración. Si bien el primer sentido de la lógica es práctico y el segundo teórico, ambos sentidos se desentienden del proceso real del razonamiento, ya que consideran sólo la validez o invalidez de todo el proceso. Así, mientras que a la epistemología le interesa el proceso del conocimiento y de la verdad, a la lógica sólo le interesa el resultado.

La anterior caracterización de la lógica y de la epistemología no se utilizaba en el

Siglo XVII Por ejemplo, las lógicas de Port-Royal y de Spinoza consideran los procesos cognitivos como parte de la lógica Pero con base en dicha caracterización, por “epistemología spinoziana” se entenderá la discusión filosófica y antropológica en torno a los fundamentos del conocimiento y de la verdad, como se trata del estudio de los procesos del conocimiento, el término “epistemología” comprenderá los tres grados de conocimiento propuestos por Spinoza. En cambio, por “lógica spinoziana” se entenderá el conjunto de reglas y principios que distinguen las ideas verdaderas y adecuadas de otro tipo de ideas; como se trata de la sistematización de los principios que regulan los procesos cognitivos, el término “lógica” comprenderá el método spinoziano.

2.1.1. Antecedentes: la lógica aristotélica y la epistemología cartesiana

Para el aristotelismo, hay una relación muy estrecha entre la ontología, la lógica y la lingüística a través de las proposiciones enunciadas por estas dos últimas, se afirma algo del primero.⁸ Por lo tanto, aquello que es afirmado de un sujeto gramatical tiene connotaciones muy fuertes. Asimismo, si el signo es considerado un componente atómico de las proposiciones, se comprende la preocupación aristotélica por desarrollar una teoría del signo. Dicha teoría sostiene la existencia de dos tipos de signos el natural y el convencional En cuanto al primero, su significado está dado en la naturaleza, por lo que es ontológico; por ejemplo, se dice que el humo es el signo del fuego porque el primero es una consecuencia natural del segundo Muy distinto es el signo convencional, pues se trata de

⁷ Ver prefacio e introducción de Copi, núm. 8 17, pp 15-22

⁸ Beuchot (núm 8 10, p. 11) sostiene que: “[] para Platón, en el *Cratilo*, el lenguaje tiene un origen divino y, por lo mismo, las palabras son de suyo correspondientes a las cosas que designan con una adecuación natural En cambio, para Aristóteles, en el *Peri hermeneias*, las palabras son impuestas a las cosas por la determinación y el beneplácito de los hombres en las comunidades hablantes La finalidad del lenguaje es la comunicación, y su origen es la sociedad humana”. Según Beuchot, el signo lingüístico permite a los hombres comunicarse, en el ámbito de la *pólis*, lo que es justo, injusto, provechoso y nocivo Aristóteles, *Polít.* I, 1, 1253a 7-18

proposiciones o términos del lenguaje que pueden ser verdaderos o falsos

Tanto el aristotelismo como la Escolástica se interesan más por los signos convencionales que por los naturales, pues consideran que la lógica puede producir conocimientos nuevos. Pero en la Escolástica se erigen incontables discusiones en torno a la caracterización del signo natural: ¿es una cosa o es un concepto? Si yo hago el concepto, entonces el signo natural es una cosa extramental; de lo contrario, si recibo el concepto, entonces es algo mental. A pesar de esto, podemos hablar de una semántica de muchos siglos que no se interesa especialmente por el signo natural.

Muy distinta a la semántica aristotélica es la epistemología cartesiana. Recordemos que Descartes distingue básicamente dos sustancias⁹ y, de ellas, la naturaleza es sólo una, a saber, la Extensión, mientras que el pensamiento, a través de las almas o modos, puede representarse a esa naturaleza. Una de las principales características de considerar las ideas como contenidos del alma humana, consiste en distinguir el objeto y la idea: el primero es una cosa que se da en el mundo, mientras que el segundo es un modo del pensamiento.¹⁰ Descartes está convencido de la máxima galileana:¹¹ Dios escribió el mundo en signos geométricos. Por naturaleza, es distinto el signo y el significado. Para Descartes, mientras que los signos naturales son unívocos, los convencionales son multívocos. El cartesianismo se preocupa particularmente por los signos naturales, pues su conocimiento es el único que puede dar certeza al hombre. Descartes dice en la *Tercera Meditación* que:

[...] si bien puede suceder que una idea produzca otra idea, esto no puede llegar hasta lo infinito, sino que al cabo hay que detenerse en una idea primera, cuya causa sea como un patrón u original, en el cual esté contenida, formal y efectivamente, toda la realidad o perfección que se encuentra sólo objetivamente o por representación en esas ideas. De suerte que la luz natural me hace conocer

⁹ Ver §1.1.2. No hablaremos aquí de Dios o la sustancia increada.

¹⁰ Como sostiene Gleizer (núm. 6.17, p.41): "Al trasladar la noción de «idea» del intelecto divino al contenido del espíritu humano, Descartes inauguró conscientemente un nuevo uso de esta noción [...]"

¹¹ A continuación sigo la interpretación materialista de Zuraya Monroy acerca del cartesianismo (núm. 8.51)

evidentemente que las ideas son en mí como cuadros o imágenes que pueden, es cierto, decaer fácilmente de la perfección de las cosas de donde han sido sacadas, pero que no pueden contener nada que sea más grande o perfecto que ellas¹²

El pensamiento reflexivo es la producción de una idea a través de otra idea. Cualquier idea tiene un objeto del cual es idea y dicho objeto funciona como el patrón u original de la idea, por lo que ésta no puede tener más realidad que aquél. Descartes toma a las imágenes como el modelo de representación, aunque este autor distinga entre ideas e imágenes. Como sostiene Wilson,¹³ por “representación” cartesiana se entiende la posibilidad de la mente de tener conocimiento de objetos externos, sean éstos cercanos, lejanos, existentes, posibles o irreales¹⁴

El proceso epistemológico para conocer los cuerpos exteriores a partir de los signos naturales, describe lo que Descartes entiende por “cuantificación”: se trata del conocimiento cierto de las cualidades extensas de los cuerpos, posible por la llegada de vibraciones o signos naturales de cuerpos externos¹⁵. En cuanto a las cualidades secundarias de los cuerpos, dado que no llegan al cerebro por vibraciones, Descartes considera que no otorgan certeza. Pero el que los cuerpos sean cuantificables y, el que podamos conocerlos por sus cualidades primarias, no significa que siempre los conozcamos

¹² Descartes *Tercera Meditación*, AT IX 33, trad. García Morente, pp. 111-12.

¹³ Wilson, núm. 6.54, p. 131. Wilson sostiene que largamente se ha discutido lo que se debe entender por “representación”. Y advierte que la discusión debe distinguir entre el objeto de mi conocimiento y el proceso cognoscitivo. La autora dice que la noción de “representación” se debe plantear en términos del objeto de mi conocimiento, pues su objeto es justo lo que estoy pensando, y claro que sé qué es lo que pienso. En cambio, como el proceso cognoscitivo se refiere a problemas teóricos y fisiológicos, la noción de “representación” no tiene por qué referirse a él.

¹⁴ A partir de los principios metafísicos de la epistemología cartesiana, Wilson (núm. 6.54) considera cuatro proposiciones fundamentales para una posición coherente del problema mente-cuerpo. Las proposiciones son: 1) que la mente “representa” o “tiene conocimiento de” cuerpos externos, en tanto que se sustituye el cuerpo por medio de una idea, 2) la mente es ignorante de mucho de lo que ocurre en su cuerpo, 3) tener una mente se asocia con pensar y ser consciente y, por último, 4) la mentalidad es reconocible en cierto tipo de comportamiento, mientras que su carencia se reconoce en otro tipo de comportamiento.

¹⁵ El proceso para concebir los signos naturales es sensorial y consiste en lo siguiente: los signos naturales son materiales y llegan al cerebro a través de vibraciones de los cuerpos (tanto de la cosa, como del hombre); el signo es capaz de portar algo no material, que es el significado, y, al llegar al cerebro, le informa las

adecuadamente pues hace falta otro proceso, a saber el proceso de los juicios sobre las ideas de los cuerpos externos. De esta manera, el cartesianismo opone la inmediatez del conocimiento del pensamiento a la mediatez del conocimiento sensible.

Descartes no se preocupa por los signos convencionales pues, al considerarlos multívocos, les niega una certeza como aquella que otorgan los signos naturales. Como lo muestra su correspondencia con Arnauld, quien tenía una fuerte formación en la semántica aristotélica, Descartes tampoco se preocupa por la lógica ya que, a diferencia del Estagirita, considera que esta disciplina no produce conocimientos. Dado que Arnauld adoptó las tesis metafísicas y epistemológicas del cartesianismo, redacta una lógica, conocida como la *lógica*¹⁶ de Port-Royal, que define esta disciplina como el arte de conducir bien a la razón en el conocimiento de las cosas¹⁷ o, bien, como la luz capaz de distinguir lo verdadero de lo falso en nuestro espíritu.¹⁸ El objetivo que se proponía esta lógica era mejorar la manera de hacer juicios; para lograr este propósito, la lógica debía estudiar las operaciones del espíritu, con lo que consideraba los procesos cognitivos¹⁹.

Por lo anterior, podemos decir que Descartes considera que un alma se representa al mundo porque:

- 1) son distintas las naturalezas del mundo y de la mente, por lo que la mente es independiente de los objetos de sus ideas,

cualidades extensas del cuerpo (cualidades físico-geométricas-matemáticas), entonces, el cerebro forma las cualidades primarias del cuerpo. Ver apéndice 3, §1

¹⁶ Las definiciones de lógica y de epistemología han cambiado a lo largo de la historia de la filosofía. De hecho, el término "epistemología" no se utilizaba en la época de Spinoza, sino que es empleado hasta el siglo XIX con el significado de "teoría filosófica del conocimiento". El *Diccionario de Filosofía de Runes* (núm. 8.60, p. 114) dice que el primer filósofo en utilizar el término "epistemología" fue J.F. Ferrier en 1854, con su obra *Institutes of Metaphysics*. El primer filósofo alemán en utilizar el término equivalente "*Erkenntnistheorie*" fue el kantiano K.L. Reinhold en *Versuch einer Neuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* y *Das Fundament des philosophischen Wissens*, ambas de 1791. Aun así, este término alemán lo generalizó E. Zeller en 1862, con su obra *Über Aufgabe und Bedeutung der Erkenntnistheorie*.

¹⁷ Arnauld y Nicole, núm. 8.2, p. 30

¹⁸ Arnauld y Nicole, núm. 8.2, p. 14.

- 2) la mente tiene dos facultades, la intelectual y la volitiva la primera concibe las ideas, mientras que la segunda las afirma o las niega,
- 3) a partir de los signos naturales, una mente tiene ideas que se “asemejan” a sus objetos,
- 4) la mente puede ser consciente de las cosas representadas, pues, a partir del *cogito*, la conciencia es la nota distintiva de la mente,²⁰
- 5) la mente se representa ideas correctas o incorrectas,
- 6) la mente desconoce mucho de lo que ocurre en su cuerpo, y
- 7) es coherente dudar de la existencia de los objetos representados

La epistemología cartesiana enfrenta directamente dos problemas que conciernen con la realidad del mundo sensible primero, las consecuencias de la duda metódica en tanto que, si dudo de todo conocimiento que tengo, entonces pongo en duda la existencia del mundo y, a partir de las diferencias inconmensurables entre mi pensamiento y el mundo, no podré concluir nunca su existencia,²¹ segundo, las consecuencias del argumento del genio maligno pues, si hay algo que distorsiona cuanto conocimiento tengo de las cosas, se pone en duda no tanto la posibilidad del conocimiento sino su verdad²² Estos

¹⁹ Son cuatro los procesos: concebir, juzgar, razonar y ordenar. Arnauld y Nicole. núm. 8 2, pp. 30-1

²⁰ Para mostrar que el *cogito, ergo sum* no es un silogismo (que hubiera omitido los antecedentes, mismos que deberían ser más claros que el consecuente o, bien, que dependiera de premisas universales que ya habrían sido negadas por la duda metódica) Spinoza identifica como una proposición única “luego existo” y “yo soy pensante”: con ello, el filósofo holandés toma, como primer fundamento del conocimiento, la proposición “yo soy” (PPC I, Introducción a la Primera Parte: Gebhart, núm. 1.5, v II, p. 144).

A partir de cómo la existencia es una evidencia para cualquier persona. Spinoza resuelve el “círculo cartesiano” de la argumentación en torno a Dios la existencia de Dios no se sigue de mi existencia, sino de la claridad y distinción de la idea que tenemos de él, de la misma manera como mi existencia se sigue de la claridad y distinción de la idea “yo soy”

²¹ El argumento de la duda metódica consiste en que primero se niega la fiabilidad de los datos de los sentidos y después la existencia del mundo sensible. Para librarse de esta negación, el cartesianismo recurre al argumento ontológico de Dios. Por lo tanto, si no aceptamos este último argumento, el primero pasa a ser un argumento del escepticismo pirrónico, que nos detiene en la negación del mundo sensible. De esta manera, dudo y me encuentro con un principio cierto, el *cogito*. ¿por qué no dudo de éste? Porque tiene claridad y distinción. Así, la claridad y la distinción es el criterio de la verdad. Dios viene después del criterio y da la garantía de su validez.

²² El argumento del genio maligno dice que todas las percepciones sensibles (como el cielo, el aire, la tierra, etcétera) son ilusiones y engaños generados por un genio maligno para que nos equivoquemos. Para no dar

argumentos son salvado dogmáticamente pues, como dice Popkin,²³ el cartesianismo se enfrenta a un escepticismo *malgré lui*

2.1.2. La noción de representación en Spinoza

Para Spinoza, la lógica es para la mente, lo que la medicina es para el cuerpo;²⁴ esto es, si la medicina mejora o perfecciona el cuerpo, la lógica mejora o perfecciona la mente. De hecho, el objetivo de perfeccionar el entendimiento da nombre a una obra inconclusa del filósofo holandés, a saber, el *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Tratado de la Reforma del Entendimiento*). Entonces, ¿la lógica spinoziana concuerda con la lógica de Port-Royal, en tanto que mejorar los juicios es el primer paso de toda búsqueda filosófica? Como apunta Hubbeling,²⁵ Spinoza intentó en esta obra, a la manera cartesiana, situar la teoría del conocimiento como la base de toda su filosofía y, a la vez, tratarlo por separado de la metafísica. Más tarde Spinoza abandona este intento y, en la *Ética*, considera la teoría del conocimiento como una parte de la antropología.²⁶

crédito a estas ilusiones, suspendo mi juicio. Esta duda ataca todos los contenidos sensibles de mi pensamiento. Ahora bien, la duda es con respecto a dichos contenidos, pero no a la facultad de éste de poder contenerlos. Así, puedo dudar de la fiabilidad de dichos contenidos, o bien del medio que me los ofrece, pero el hecho de que piense contenidos (sin importar cuáles sean éstos) muestra una vez más la primera verdad del cartesianismo: *cogito, ergo sum*. Como dice García Morente (Introducción a las *Meditaciones*, núm. 8 26., p. 20) la hipótesis del genio maligno pone de relieve, en primer lugar, la mediatez de los objetos del conocimiento con respecto a la inmediatez del pensamiento. Pero, en segundo lugar, el genio maligno simboliza la duda de si es posible la ciencia, pues se trata de dudar si la realidad es cognoscible a través de la razón

²³ Popkin, núm. 8.58, pp. 193ss. Aunque Descartes utiliza la duda como parte de su argumentación (con lo cual nunca se consideró escéptico), dogmáticos y escépticos consideraron que el argumento del *cogito* (Primera Meditación) era insuperable y, con ello, pasó a ser bandera del escepticismo: clara muestra de su insuperabilidad es que Descartes recurre a Dios para demostrar tanto la existencia del mundo (ver *supra* nota 10), como de la inexistencia de un genio maligno (ver *supra* nota 11).

²⁴ En el prefacio al quinto libro de la *Ética*, Spinoza afirma que son cuestiones de la lógica y de la medicina, respectivamente, "De qué manera y por qué método deba perfeccionarse el entendimiento, y mediante qué arte ha de cuidarse el cuerpo a fin de que pueda cumplir rectamente sus funciones [...]". (Prefacio a E5)

²⁵ Hubbeling, núm. 3 25, p. 74.

²⁶ El abandono de este intento es la razón por la cual Spinoza deja inconcluso el TIE. De hecho, el cuarto capítulo de esta investigación pretende mostrar que, para Spinoza, la teoría del conocimiento depende de la antropología; ver especialmente §4 2.

Este cambio en el punto de partida se debe a que, a diferencia de la filosofía cartesiana, la filosofía spinoziana no comienza por la pregunta acerca de qué podemos conocer para luego aproximarse al mundo sensible, sino que parte dogmáticamente del hecho de que la Naturaleza existe y de que la conocemos, aunque luego cuestiona lo que conocemos de él.²⁷ Con ello, la filosofía spinoziana no se enfrenta al problema que arroja la duda metódica, a saber, aquel de la existencia del mundo sensible,²⁸ ni tampoco se enfrenta al problema que genera la tesis del genio maligno, aquel de la verdad del conocimiento.²⁹ Por el contrario, como se vio en el primer capítulo, la filosofía spinoziana parte de una serie de principios metafísicos que otorgan la misma necesidad a la existencia tanto de Dios como de su creación.³⁰ Así, mientras que el cartesianismo se enfrenta a un escepticismo, el spinozismo parte de un dogmatismo epistemológico.³¹

Aquellos que creen que el hombre es un ser privilegiado, dice Spinoza, consideran que el hombre está en la naturaleza como un Estado dentro de otro Estado,³² pues:

Sostienen, en efecto, que el alma humana no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón. La experiencia, no obstante, enseña hasta la saciedad que no está en nuestro poder tener un alma sana más que tener un cuerpo sano.³³

Si la mente humana fuera creada por causas no naturales, dice el argumento de Spinoza, entonces debería tener un control total sobre sus pasiones; pero esto no ocurre. Domínguez

²⁷ Por ejemplo, ver en §1 1 3, pp 24ss la crítica spinoziana a los empiristas: primero conocemos a Dios y luego a sus modos. También, ver aquello sobre la imposibilidad spinoziana por demostrar los atributos Pensante y Extenso

²⁸ Ver §2 1 1, nota 21. Como se verá en el cuarto capítulo, Spinoza considera un absurdo la duda metódica

²⁹ Ver §2 1 1, nota 22.

³⁰ Ver §1 1.4, pp 29ss donde se expone la diferencia entre *Naturaleza naturante y naturada*

³¹ Como dice Popkin (núm. 8.58, pp 229ss) y se vio en §1 1 1, Spinoza es un escéptico académico con respecto al conocimiento revelado o profecía, así como a la verdad divina de las Sagradas Escrituras. Según este autor, Spinoza aplicaría la duda del método cartesiano a la revelación como medio de conocimiento. Mas no así a la posibilidad de conocer la esencia de las cosas, como se verá a continuación

³² Prefacio a E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 137 TTP XVII, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 220 TP II, §6, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 277

³³ TP II, §6, Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp 277-78, Domínguez, núm. 1.10, p. 87

comenta que esta crítica va dirigida contra Santo Tomás.³⁴ Pero bien podemos ver a los cartesianos en ella

Hay un reclamo de Spinoza hacia el uso cartesiano de la noción de “representación”, en tanto que Descartes identifica la función representativa de la idea con una función “sustitutiva”, es decir, la idea suple en la mente humana a la cosa ideada y sirve de intermediario entre la idea y la cosa. Descartes asimila pensamiento y conciencia, con lo que se oponen la inmediatez del pensamiento con la mediatez de sus objetos y la función referencial de la idea permite relacionar ambos extremos.

Como sostiene Gleizer,³⁵ si bien Descartes distinguió ideas, imágenes y palabras, Spinoza le reclama una falta de prudencia al tomar la imagen corporal como el paradigma de la representación. Spinoza llama “imagen-cuadro” al tipo de idea cartesiana, y considera que ésta sigue el modelo ontológico de copia y original: la idea es menos perfecta que su objeto, pues siempre es su copia.³⁶ Dicho modelo ontológico supone cierta interacción causal entre el objeto y su idea. Spinoza, a partir del paralelismo psicofísico y del rechazo a la interacción entre ideas y cosas, considera las ideas de una manera muy distinta a la cartesiana

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 alma.³⁷

En primer lugar, las ideas no son producidas por el objeto sino por la mente. El valor objetivo de una idea no le viene de su objeto, pues debido al paralelismo entre los modos de

³⁴ Domínguez, núm. 1.10, nota 28. Este autor sostiene, específicamente, que la crítica se dirige a la idea de libertad de indiferencia de Santo Tomás, *Summa contra Gentes*, II, 87.

³⁵ Gleizer, núm. 6.17, p. 43.

³⁶ En el cuarto capítulo se estudiará a fondo el origen de las imágenes para Spinoza, así como su crítica a la “imagen-cuadro” cartesiana.

³⁷ Definición 3 a E2, Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 84-85; Peña, núm. 1.4, p. 100.

distintos atributos.³⁸ Spinoza niega toda interacción entre las ideas y los cuerpos, pero el hecho de que no exista una relación causal entre la idea y su objeto no significa que no hay relación alguna: como se dijo en el capítulo anterior,³⁹ el objeto y su idea son la misma cosa. En segundo lugar, las ideas tienen un contenido proposicional, en tanto que el objeto que refieren es cualificado de alguna manera. En tercer lugar, Spinoza identifica idea y volición,⁴⁰ es decir, el contenido de una idea siempre es afirmado o negado. A diferencia de Descartes, quien distinguía una facultad del entendimiento que concebía las ideas, y una facultad volitiva que juzgaba su verdad o falsedad, Spinoza considera que cualquier idea es un juicio, por lo que volición y entendimiento son lo mismo.⁴¹

A partir de su definición de idea, Spinoza niega que las ideas funcionen como intermediarios o sustitutos de los objetos. Más bien se trata del medio por el cual la mente percibe inmediatamente al objeto pues, como sostiene Gleizer, “[...] decir que el alma humana tiene la idea de *p* no equivale a decir que ella percibe la idea de *p*, pero sí que ella percibe *p*”.⁴² Aunque el paralelismo establece que la causa eficiente de una idea no puede ser su objeto, la idea representa dicho objeto. Para Descartes, el que un objeto cause su idea es decir que la esencia formal es la causa de la esencia objetiva. En cambio, Spinoza afirma una relación de conveniencia entre la idea y su objeto, en tanto que la idea se refiere a su objeto, aunque no sea causada por éste sino por el poder de la mente. En este sentido, al comienzo de la *Ética*, Spinoza dice que: “Una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado (*ideatum*) por ella”⁴³ De esta manera, la correspondencia como conveniencia (*convenientia*) es una de las primeras características de las ideas, mas no la única. Como se puede colegir

³⁸ Ver §1 3.3.

³⁹ Ver §1 3.3.

⁴⁰ E2p49 En el cuarto capítulo será estudiado más a fondo la identidad entre idea y volición.

⁴¹ Ver cuarto capítulo, §4 2.3

⁴² Gleizer, núm. 6 17, p. 51

por lo dicho en el apartado anterior, tal vez sea más propio hablar de que la mente humana “forma” ideas, pues éstas son concepciones de la mente, que decir que la mente “tiene” ideas, pues esto remite más al modelo epistemológico cartesiano, aun así, en esta investigación se usarán indistintamente ambas expresiones, siempre y cuando se considere la radical diferencia entre las ideas cartesianas y las spinozianas

2.1.3. Dos tipos de ideas: adecuadas e inadecuadas

Spinoza considera que, básicamente, existen dos tipos de ideas en el hombre las adecuadas y las inadecuadas. Aunque en el cuarto capítulo se estudiará más a fondo los fundamentos antropológicos de los dos tipos de ideas en el hombre,⁴⁴ cabe decir aquí que todas las ideas que se dan en Dios son adecuadas, pues se dan en Él de dos maneras en cuanto que es el entendimiento absolutamente infinito (modo infinito inmediato del Pensamiento) o en tanto que es la idea de Dios o el entendimiento infinito (modo infinito mediato del Pensamiento),⁴⁵ en cuanto al primero, se trata de las ideas de las esencias de todas las cosas que pueden existir en la *Naturaleza naturada*, por lo que son ideas que podrían funcionar como las nociones completas leibnizianas; en cambio, en cuanto a la idea de Dios, se trata de las ideas de modos finitos que existen en la duración, por lo que dichas ideas son adecuadas aunque sólo impliquen la existencia actual de su objeto.

Pero los modos finitos —en este caso, el entendimiento o mente humana— son muy distintos a los modos infinitos mientras que en éstos las ideas siempre son adecuadas, en aquel no sólo hay ideas adecuadas sino, también, inadecuadas. Que la mente humana pueda tener estos dos tipos de ideas responde al proceso cognoscitivo de la formación de ideas: si

⁴³ Axioma 6 de E1.

⁴⁴ Ver cuarto capítulo, pp. 147ss.

la mente es la única causa eficiente de la idea, tendrá una idea adecuada; en cambio, si es causa parcial de dicha idea, entonces tendrá una idea inadecuada. Más adelante se estudiará el método spinoziano, por lo que ahora se presentará la formación de ideas adecuadas o inadecuadas. Aquí nos compete exponer las diferencias entre las ideas adecuadas y las inadecuadas.

Básicamente, una idea inadecuada es una idea falsa, por lo que Spinoza dice que “La falsedad consiste en una privación de conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas y confusas”⁴⁶ Como se dijo en el apartado anterior, el holandés considera que toda idea tiene un contenido proposicional, pues implica la afirmación o la negación de su objeto. Una consecuencia de ello es que, para Spinoza, ignorar y errar son dos cosas distintas⁴⁷ El error o la falsedad no es una privación absoluta de conocimiento ni, mucho menos, una ignorancia absoluta. Un ejemplo de una idea inadecuada y de otra adecuada es cuando formo la idea de un círculo: tendré una idea inadecuada si, para formar dicha idea, requiero de un compás y un papel, en cambio, será adecuada si, para formar la idea, lo hago mentalmente, aunque en mi mente me imagine un compás y un papel.

El error o la falsedad es una falta o carencia de forma, pues la mente no es la única causa eficiente de la formación de la idea inadecuada, sino que es una causa parcial, dicha idea implica otras causas además de la mente humana, por lo que dicha idea se explica adecuadamente sólo con la suma de todas sus causas; pero, al carecer la mente humana de las otras cosas que causaron tal idea, la mente humana no puede formar adecuadamente dicha idea, sino sólo parcial o mutiladamente; de esta manera, una mente humana podrá formar ideas adecuadas si y sólo si es la única causa eficiente de dichas ideas. Debido a que

⁴⁵ Ver capítulo anterior, p. 53.

⁴⁶ E2p35; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 116; Peña, núm. 14, p. 142.

el objeto expresado por una idea es su forma, la falsedad de una idea inadecuada es una “carencia de forma”, pues sólo hay forma de lo positivo y de lo verdadero y nunca de lo falso

Ahora bien, la certeza de una idea es algo positivo y no significa, simplemente, “ausencia de duda”, por lo que Spinoza dice que: “*Quen tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera, y no puede dudar de la verdad de eso que conoce*”.⁴⁸ Ya más adelante aclara

Pues nadie que tenga una idea verdadera ignora que la que la idea verdadera implica una certeza suma; y pues tener una idea verdadera no significa sino que se conoce una cosa perfectamente, o sea, del mejor modo posible, y nadie puede dudar de ello, a no ser que piense que una idea es algo mudo como una pintura sobre lienzo, y no un modo de pensar, a saber, el hecho mismo de entender, [].⁴⁹

La clara alusión a Descartes consiste en una crítica al argumento del genio maligno, pues este argumento considera que es posible dudar de la verdad de las ideas que tiene una mente, pues se puede suspender el juicio. Spinoza considera que la suspensión del juicio es en realidad una ilusión derivada de distinguir entre idea, entendimiento y juicio. Dado que el modelo cartesiano de representación de los cuerpos extensos es el de las imágenes, para el francés es posible dudar de la verdad de las ideas de las cosas extensas y, esta duda, sólo es superada por la certeza otorgada por el entendimiento (al contrastar la idea con su objeto), es decir, por el criterio de la correspondencia. En cambio, para Spinoza, una idea siempre es algo formado por la mente, un “concepto” o, como dice Naess,⁵⁰ habría que llamarlo mejor “concepción”. Esta idea o concepción, cuando es adecuada, se trata de una acción de la mente humana; en cambio, cuando es inadecuada, se trata de un padecimiento de la mente por causas exteriores. De esta manera, una idea adecuada implica la certeza,

⁴⁷ Demostración a E2p35

⁴⁸ E2p43. Gebhart, núm. 15, v. II, p. 125; Peña, núm. 1.4, p. 151.

⁴⁹ Escolio a E3p43. Gebhart, núm. 15, v. II, p. 124; Peña, núm. 1.4, p. 152

mientras que la falsedad no puede implicar certeza, por más que alguien no dude de la verdad de su idea inadecuada.⁵¹ Así, en el ejemplo de quien forma un círculo, aquel que sólo usa su mente sabe que sabe que tiene una idea verdadera y adecuada, mientras que el que se auxilia de instrumentos, no podrá estar seguro de que tiene una idea del círculo sino sólo cuando requiere física y externamente del compás y del papel para formar dicha idea

Si bien la falsedad de una idea inadecuada es el resultado de la carencia de su forma o la parcialidad de su causa eficiente, una idea inadecuada es algo que tiene cierta realidad aunque, no por ello, sea verdadera. Dicha realidad relativa se debe a que la mente humana, aunque no sea la única causa eficiente de la idea inadecuada, aun así es una de sus causas, por lo que dicha idea se forma en la idea de Dios adecuadamente: todas las ideas que se dan en la idea de Dios, implican todas las causas eficientes que las formaron. De esta manera, las ideas inadecuadas sólo se forman en la mente de los hombres. Asimismo, Spinoza dice que las ideas adecuadas y las inadecuadas siguen el mismo orden y concatenación

2.2. La imaginación y la razón como los dos primeros grados de conocimiento

Según Spinoza, al hombre no le viene como de golpe el conocimiento adecuado de las cosas. Más bien, dicho conocimiento se logra sólo a través de un lento proceso cognoscitivo. Spinoza propone tres grados de conocimiento en este proceso, a saber imaginación, razón e intuición. Como se intentará explicar más adelante, estos tres grados son progresivos pero, no por ello, son excluyentes

Aunque en el cuarto capítulo se explicará detenidamente el origen fisiológico de los grados de conocimiento,⁵² por lo pronto es importante notar que Spinoza niega la existencia

⁵⁰ Naess, núm. 3 36, pp. 2ss.

⁵¹ Escolio a E2p49

⁵² Ver §4.2.

de facultades en la mente que la determinen a pensar de esta o de aquella manera, por lo tanto, debemos entender por cada grado de conocimiento no una facultad del alma, sino una palabra que se refiere a los distintos procesos con los cuales la mente forma ideas. La imaginación es el título del proceso que forma ideas de imágenes, la razón el que forma nociones comunes⁵³ y, la intuición, el que forma ideas de las esencias de las cosas. Spinoza utiliza también, para estos dos últimos procesos, el concepto de "entendimiento", por lo que en ocasiones opone "entendimiento" e "imaginación".

Spinoza considera que una "noción" es un concepto que se refiere a dos o más objetos. Toda noción funciona como el principio o fundamento del conocimiento. Por ello, es de suma importancia para Spinoza establecer qué axiomas son adecuados y cuáles son inadecuados (nociones confusas, externas, signos, trascendentes, etc.). La diferencia entre los dos tipos de nociones, comunes y universales, es la realidad de los objetos referidos por la noción, por lo que ambos tipos de noción difieren en su contenido. El contenido de estos conceptos proviene de su origen, esto es, del grado de conocimiento que los formó, es decir, de la disposición cognitiva del hombre. Si las nociones provienen de la imaginación, serán confusas, abstractas, temporales y falsas, y Spinoza las llama "nociones universales", en cambio, si provienen de la razón, serán verdaderas, eternas y adecuadas, y las llama "nociones comunes". Para concebir claramente los axiomas, el spinozismo contrasta las características de las nociones comunes con las abstracciones de las nociones universales; particularmente, atacará a las experiencias vagas y a los signos, tanto naturales como convencionales.

⁵³ En el capítulo anterior se pudo apreciar que Spinoza utiliza, en muchas ocasiones, "causa" y "razón" (*causa sine ratio*); en tales casos la razón tiene solamente el sentido de causa eficiente. Otro sentido de *ratio* es el de "proporción", también común en la época. Ahora estudiaré otro sentido de "razón": el segundo grado del conocimiento

Este apartado sólo estudia la imaginación y la razón y la manera particular en que forman nociones. De todas las nociones universales, hay tres que nos interesan particularmente: el tiempo, el número y la medida. Como se expondrá a continuación, estos tres tipos de nociones son creados por la imaginación por diversas causas pero con la finalidad de comprender más fácilmente a las cosas y, ello, no implica comprenderlas adecuadamente. Luego contrastaremos éstas con las nociones comunes de la razón

2.2.1. Las imágenes

Spinoza identifica “imaginación” y experiencia inmediata, y la concibe como el conocimiento mutilado y confuso de las esencias de las cosas externas al hombre.⁵⁴ Este primer grado del conocimiento se da cuando un hombre sólo concibe la existencia de las cosas, por lo que desconoce su esencia y la relación causal intrínseca de la cosa, así como su causa eficiente (aquello que hizo que la cosa sea lo que es) Aunque una imagen se refiere a un objeto, desconoce el verdadero orden y concatenación con la que dicho objeto está relacionado con otras cosas en la *Naturaleza naturada*. Se trata de una imagen porque es formada a través de los sentidos del cuerpo humano Así, la causa eficiente de una imaginación son tanto los sentidos o las partes del cuerpo humano afectado, como las cosas exteriores que afectaron a este cuerpo, por lo tanto, las imágenes que tiene la mente son ideas inadecuadas si implican no sólo la potencia de la mente humana que las forma, sino también la potencia de otras cosas externas al hombre. De esta manera, los mismos sentidos no muestran adecuadamente la forma o esencia de las cosas percibidas.

Spinoza dice en el Escolio a la Proposición 29 del segundo libro de la *Ética* que

⁵⁴ La fundamentación fisiológica de este tipo de conocimiento sólo puede presentarse después de sentar los principios físicos. Por ello, dicha fundamentación no será estudiada sino hasta §4 2

[.] 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; [.].⁵⁵

El perspectivismo de la imaginación no implica ideas adecuadas, sino sólo la confusión de sus objetos. De hecho, la parcialidad y falsedad de la imagen consiste en que, en lugar de implicar tanto al hombre como a las cosas exteriores que tiene por objeto, la imagen sólo implica cierta perspectiva con la que los cuerpos exteriores afectaron alguna parte del cuerpo humano, por lo que desconoce la esencia del cuerpo humano y la de los cuerpos exteriores. Según la filosofía spinoziana, la manera en que un hombre imagina al mundo es una perspectiva particular de dicho mundo. Como cada hombre es un modo finito, cada uno tiene una perspectiva distinta de la *Naturaleza naturada*. Esta perspectiva hace que el hombre considere las cosas como contingentes o corruptibles,⁵⁶ pues desconoce si son necesarias o imposibles. Por lo anterior, este primer grado del conocimiento se da cuando un hombre sólo concibe la existencia de las cosas y desconoce su esencia y la relación causal intrínseca de la cosa; es decir, una imaginación desconoce la causa eficiente de su objeto, aquello que hizo que el objeto sea lo que es.

Ahora bien, lo verdadero no elimina aquella positividad en lo falso: “*Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero*”.⁵⁷ Si una mente que piensa una imagen inadecuada tuviera, a su vez, otra imagen que negara la falsedad del objeto de la primera imagen, entonces dicha imaginación bien podría ser una idea adecuada. Es decir, en este caso excepcional, la mente funciona como la única causa eficiente del objeto de la imagen, pues si bien la primera imagen es

⁵⁵ Escolio a E2p29; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 114; Peña, núm. 1.4, p. 139.

⁵⁶ Ver sobre estos conceptos el capítulo anterior, §1 2

⁵⁷ E4p1, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 211; Peña, núm. 1.4, p. 257

inadecuada, la segunda niega la parcialidad del objeto de la primera a través de la sola potencia de la mente humana.⁵⁸ De esta manera, la imaginación no yerra por sí misma, sino en cuanto que desconoce la causa eficiente de su objeto y, por ende, su esencia, por lo que no puede explicar adecuadamente la misma existencia de ellos; es decir, la imagen es falsa en cuanto que afirma cierta perspectiva de la existencia de su objeto como si se tratara de su esencia misma. Para Spinoza el hombre imagina conforme existe en la duración y, como es afectado constantemente por una gran diversidad de cosas, es muy difícil que piense adecuadamente sus imágenes, por lo que más bien las concibe inadecuadamente. De ahí que, en la terminología spinoziana, “imagen” e “inadecuado” casi siempre son sinónimos

2.2.2. *Las nociones universales*

Para Spinoza, hay dos tipos de nociones universales según⁵⁹ las dos maneras en que son formadas por la imaginación. El primer tipo de noción universal se da: “[] a partir de las cosas singulares, que nos son presentadas por medio de los sentidos, de un modo mutilado, confuso y sin orden con respecto al entendimiento [...] suelo llamar a tales percepciones conocimiento por experiencia vaga [...]”.⁶⁰ Esta noción universal o “experiencia vaga”⁶¹ es

⁵⁸ Spinoza pone diversos ejemplos de cómo la libertad de la imaginación puede ser libre. Aquí sólo se estudian dos de ellos: la formación de la idea de esfera (ver §3.1.2) y la formación de la idea del Sol (ver §4.2.2).

⁵⁹ Cabe subrayar que la falsedad de las nociones universales no estriba en su “universalidad” pues, como se verá más adelante, las nociones comunes son principios intelectuales universales. Por “universalidad” entendemos la aplicabilidad en todos los elementos de un determinado conjunto, por lo que, en este sentido, tanto las nociones universales como las comunes son “universales”. Tal vez la expresión spinoziana “noción universal” no sea la más afortunada para describir axiomas inadecuados y abstractos pero, seguramente, se trata de una expresión heredada de las influencias nominalistas en Spinoza. A pesar de ello, debido a que Spinoza siempre utiliza dicha expresión, no nos queda otro remedio que usarla. Por lo anterior, le pido al lector que siempre tenga en mente la diferencia radical, para el spinozismo, entre una noción universal y un principio intelectual universal.

⁶⁰ Segundo escolio a E2p40, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 122. Peña, núm. 1.4, p. 148-49.

⁶¹ Pero, ¿qué entiende Spinoza por el término “experiencia vaga”? Gabbey (núm. 5.13, pp. 180ss) sostiene que, si bien Spinoza toma la noción de Bacon, le da el sentido de “indeterminada” así como en la física spinoziana un cuerpo es “determinado” si se conoce su fuerza de movimiento y dirección, un cuerpo es

un atomismo perceptual en el que se presentan cuerpos exteriores como cosas singulares e independientes. El contenido de esta imagen es una perspectiva particular que sólo conoce la existencia de los cuerpos exteriores, pero no su esencia, además, esa existencia la conoce parcialmente. En ello radica el problema de la experiencia vaga, a saber: si se desconoce la esencia de los objetos contenidos, ¿con qué criterio se afirma que se perciben dichos objetos? ¿Cómo se puede asegurar que se trata de un solo objeto, de varios o, bien, de ninguno? En fin, ¿cómo se puede decir que el objeto es tal y como se le percibe a través de la imaginación?

El segundo tipo de noción universal es el signo. Éste se forma: “[...] por ejemplo, de que al oír o leer ciertas palabras nos acordamos de las cosas, y formamos ideas semejantes a ellas, por medio de las cuales imaginamos estas cosas [...]”.⁶² Spinoza considera que el signo es un producto de la imaginación para que distintas imágenes sean referidas por una sola palabra.⁶³ Después de asociar distintas imágenes a una misma palabra, ésta puede ser recordada y traer a la mente aquellas imágenes. Pero el signo también es una imagen, que es el resultado de abstraer aquellas otras imágenes que refiere; es decir, un signo es una abstracción de todo aquello que pretende designar. Así, palabras como “ser”, “cosa”, “hombre” y “caballo” son imágenes que no contienen las diferencias entre los seres

“indeterminado” si se desconoce la fuerza o la dirección. En este sentido, Spinoza entiende por “experiencia vaga” el conocimiento de la existencia de una cosa aunado al desconocimiento de su esencia.

⁶² Segundo Escolio a E2p40, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 122. Peña, núm. 1.4, p. 148-49. Ver nota siguiente.

⁶³ En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* dice que “[...] las palabras están formadas según el capricho y la comprensión del vulgo, y que, por tanto, no son más que signos de las cosas, tal como están en la imaginación y no en el entendimiento. Lo cual se ve en que, a todas aquellas cosas que se ven en el entendimiento y no en la imaginación, les impusieron con frecuencia nombres negativos, tales como incorpóreo, infinito, etc.; por eso mismo, muchas cosas que son afirmativas, las expresan negativamente, y al revés, por ejemplo, increado, independiente, infinito, inmortal, etc. Es que sus contrarios los imaginamos mucho más fácilmente; por eso fueron los primeros que se presentaron a los hombres, y éstos les impusieron nombres positivos. Afirmamos, pues, y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras, no la naturaleza de las cosas, permite afirmarlo y negarlo; de ahí que, si ignoramos ésta [la naturaleza de las cosas], será fácil que tomemos algo falso por verdadero”. (TIE § 89; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 33; Domínguez, num. 19, pp. 113-14.)

singulares que designan, así como tampoco contienen un número particular de ellos⁶⁴ En este sentido, la referencia de un signo es relativa a la imaginación de cada hombre, es decir, a las experiencias contingentes y particulares que tenga. Por ejemplo, si consideramos como signos unas huellas de caballo sobre la arena, dice Spinoza,⁶⁵ un campesino pensará en el arado y la cosecha, mientras que un militar concebirá un jinete y la guerra. Se trata de un argumento escéptico para mostrar la subjetividad del signo: cada hombre, según imagina al mundo, formará contenidos distintos para cualquier signo o palabra⁶⁶ Digamos que el conjunto de huellas de caballo es una constatación empírica que, en este caso, funciona como una referencia con distintos sentidos. Así, las proposiciones “hay un arado” y “hay un jinete” son dos sentidos de una misma referencia. De hecho, el que exista un mismo referente explica la comunicación entre los hombres, aunque cada uno considere al objeto de manera muy diversa. El sentido se da en el individuo y no en el signo, por lo que, primero, se debe negar realidad propia al signo; segundo, se debe aceptar una posibilidad infinita de sentidos para referr cualquier cosa.

Lo anterior parece solamente una crítica dirigida contra el signo convencional, mismo del cual Descartes ya negaba certeza a partir de su multivocidad. Pero la crítica spinoziana también se dirige contra el signo natural: a partir del paralelismo psicofísico, es imposible una interacción entre el cuerpo y la mente, por lo que es imposible conocer los cuerpos externos por medio de significados (aunque éste no sea material) traídos al cerebro por signos. Además, todo aquello que conoce el hombre por medio de sus sentidos, sólo le presenta una perspectiva de la existencia de un objeto exterior, por lo que la mente no

⁶⁴ Primer escolio a E2p40, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 120ss; Peña, núm. 14, p. 146ss.

⁶⁵ Escolio a E2p18

⁶⁶ Spinoza habla de afecciones “fortuitas” y de un “orden común de la naturaleza” no en el sentido de que la naturaleza se presente como imperfecta, sino en tanto que el hombre es incapaz de descubrir la coherencia interna de las percepciones o su concatenación causal.

puede formarse una idea adecuada de dicho objeto. De esta manera, la idea de signos naturales es también, para Spinoza, la idea abstracta de algo que fantaseamos que se encuentra en la naturaleza.

Cuando Spinoza explica las nociones universales, sus argumentos portan una denuncia que gira en torno al nominalismo: los contenidos de las experiencias vagas y de los signos, dice el filósofo holandés, dependen de la perspectiva particular de cada hombre; sus contenidos no corresponden con los objetos que pretenden designar, con lo que no existe el objeto que refieren. Así, la universalidad tanto de las experiencias vagas como de los signos es una mera abstracción de la realidad y no una verdadera universalidad que sea predicable de todas las cosas: su contenido no está ni en la parte ni en el todo de lo que pretende designar. De esta manera se puede ver cómo la crítica no se dirige sólo al contenido de las nociones universales, sino también a la imposibilidad de obtener un contenido verdadero y adecuado por la vía de la imaginación.

2.2.3. Los instrumentos de la imaginación: número, tiempo y medida

Para Spinoza no sólo las palabras son signos, sino también algunas otras nociones, como el número, el tiempo y la medida, estos elementos eran considerados como los instrumentos más importantes de la filosofía natural del siglo XVII. En un sentido negativo, Spinoza critica estas nociones a partir de que fragmentan la realidad y la presentan como discontinua. El número, la medida y el tiempo comparten tres características, a saber, la abstracción, la universalidad y la utilidad.⁶⁷

⁶⁷ Según Gueroult (núm. 3.20, v. I, pp. 518ss), Spinoza considera que estos instrumentos son la ruina del conocimiento de la naturaleza, pues no implican conocimiento y su función se restringe a facilitar la concepción de los cuerpos extensos. A través de sus características (extrema abstracción, universalidad y utilidad), los tres conceptos conducen a la discontinuidad, que es el principio de las unidades discretas. Así, en

Spinoza sostiene en su Epístola sobre el infinito que

Nada extraño, pues, que todos aquellos que intentaron entender el desarrollo de la naturaleza sirviéndose de semejantes nociones [tiempo, número y medida] y, por cierto, mal entendidas, se hayan enredado tan admirablemente que, al final, no han logrado desenredarse sino trastocándolo todo y admitiendo los mayores absurdos [. . .] Los mismos modos de la substancia, si se los confunde con los entes de razón o auxiliares de la imaginación, nunca serán correctamente entendidos, ya que, cuando lo hacemos así, los separamos de la substancia y del modo como fluyen de la eternidad, sin las cuales, sin embargo, no pueden ser entendidos⁶⁸

Spinoza distingue dos cosas: por un lado, la necesidad con la que existen los modos finitos y son producidos por Dios, aquello que en esta Epístola de 1663 llamaba “cómo fluyen los modos de la eternidad” y que, en capítulo anterior, vimos que llama orden y concatenación de los modos finitos o, bien, determinismo modal. Por otra parte, está la manera en que la imaginación se representa los modos finitos, pues ésta desconoce aquel orden de causas eficientes que determina la existencia en la duración de los modos

La imaginación produce el número, el tiempo y la medida por medio de procesos análogos⁶⁹. Veamos primero lo que dice este autor acerca del número. Una idea clara y distinta no puede contener o expresar un número determinado de elementos, pues dicha

lugar de ser las ideas más altas del entendimiento o las leyes fundamentales de la naturaleza, son la ruina del conocimiento

⁶⁸ Ep 12; Gueroult, núm. 1.5, v. IV, pp. 57-58, Domínguez, núm. 1.1, pp. 132-33. Para Spinoza, quienes no conocen el origen o la génesis de estos instrumentos de la imaginación, no conocen los límites de su aplicación y tratan, por ejemplo, de hacer temporal a Dios, preguntado cuándo empezó el mundo, y se opaca la Naturaleza al intentar concebirla a través de conceptos que fragmentan su desarrollo.

⁶⁹ En Ep 12 (Gebhart, núm. 1.5, v. IV, pp. 56-57) Spinoza afirma que el tiempo y la medida, que determinan la duración y la cantidad, respectivamente, sólo difieren en cuanto a su objeto de aplicación: el tiempo es la medida aplicada a la duración y el número confiere a la medida la exactitud que la distingue de la simple evaluación. Aun así, número, tiempo y medida no tienen el mismo origen: la medida viene del conocimiento abstracto de aquello que constituye la esencia de la sustancia extensa, pues se delimita la magnitud sólo después de abstraerla de la substancia y de los modos; el tiempo, proviene del conocimiento abstracto de la existencia (y, propiamente, de la duración) de los modos, pues se considera tal duración contingente, variable y divisible *ad infinitum*, sólo después de separarla de las cosas eternas de las cuales se deriva, por último, el número viene del conocimiento confuso de la multitud y de las diferencias de las cosas singulares, pues la imaginación, al ser incapaz de retener de las cosas más que aquello que constantemente afecta nuestro cuerpo —que son los caracteres generales— los reparte en clases, donde subsisten como unidades capaces de ser contadas sin diferencia intrínseca

idea se refiere a un solo objeto.⁷⁰ Spinoza rechaza la idea de que el número es capaz de explicar cualquier unidad.⁷¹ El número es, mas bien, un signo o noción inexpressiva que se refiere al proceso de abstraer cuantitativamente cierta porción de realidad y concebirla a partir de un mismo género. Por ejemplo,⁷² una moneda de un peso y otra de un dólar son referidas mediante el número “dos”, únicamente si se les considera dentro del género común “monedas”, y, para ello, antes se requiere abstraer otras características de ellos, como el valor de cambio, el país, etc.

En cuanto al tiempo, ninguna idea clara y distinta indica el principio y final de la duración del objeto expresado. A lo sumo, dicha idea expresa una duración *indeterminada* del objeto.⁷³ En sentido estricto, sólo hay ideas de cosas que ahora existen y que, a su vez, existen indeterminadamente o eternamente. Spinoza considera que el tiempo es una noción universal generada por la imaginación, “[..] a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que

⁷⁰ Ver *infra* §2.3.3. Para Spinoza una definición real, aquella que coincide con la esencia de una cosa, no puede implicar un número determinado de elementos o contenidos extensionales, pues sólo implica las características intensionales para formar su objeto.

⁷¹ Esta caída precipitada del número, desde las alturas de la inteligibilidad a los bajos fondos de la imaginación y de la utilidad biológica, afirma Gueroult (núm. 3.20, v. I, p. 514 y 518), establece un vigoroso contraste entre la filosofía matemática de Spinoza y aquellas de los filósofos de la época. Esta caída genera un abismo entre la aritmética y la geometría. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* se propone a la geometría como el modelo de la metafísica y, en la *Ética*, constituirá el método. Para Gueroult (núm. 3.20, v. I, p. 522), esta depreciación del número, de la aritmética, de todo pensamiento simbólico y la correlativa exaltación del pensamiento geométrico, es llevada al extremo por Spinoza en tanto considera que la geometría efectúa la génesis de la cosa misma, es decir, la aprehensión intuitiva de la totalidad de las razones o “requisitos” de la cosa. Ver *infra* §2.3.

⁷² Este ejemplo es una versión de un ejemplo spinoziano que dice “[..] el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o moneda no sólo al sestercio, sino también al escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con ella”. (Ep 50, de Spinoza a Jang Jelles, 2 de junio de 1674, Gebhart, núm. 1.5, v. IV, pp. 239-40, Domínguez, núm. 1.1, p. 309.)

⁷³ El sentido de “indeterminado” usado aquí es el mismo que el sentido del término “indefinido” cartesiano cuando el francés habla de la extensión: la idea es una concepción mental incapaz de concebir límite alguno al tiempo. En cuanto al uso cartesiano del concepto de “indeterminado”, ver el apartado 3.1.1, del próximo capítulo, así como el apéndice 3, §1.

otros".⁷⁴ Porque percibimos los cuerpos externos a través del orden común de la naturaleza,⁷⁵ es decir, por la manera fortuita en que se presentan a cada hombre, y no a través del orden de la naturaleza corpórea como un todo,⁷⁶ entonces conocemos inadecuadamente la duración de nuestro cuerpo⁷⁷ y la de los cuerpos externos.⁷⁸ De esta manera, la imaginación considera las cosas como contingentes tanto respecto del pasado como del futuro⁷⁹ y formamos el concepto de "tiempo" al colocar dentro de él todos los acontecimientos que percibimos abstraídos del orden de sus verdaderas causas; además, este proceso compara unos acontecimientos con otros. Así, el concepto "tiempo" es distinto en cada hombre y su contenido depende de las vivencias particulares que cada uno tenga. Aún más, dicho concepto concibe la duración como una especie de cantidad.⁸⁰ Spinoza dice que. "Mientras uno conciba la duración en abstracto y, confundiéndola con el tiempo, comience a dividirla en partes, jamás llegará a comprender cómo una hora, por ejemplo, puede pasar".⁸¹ Spinoza utiliza, en esta Epístola del infinito, las paradojas de Zenón para llevar al absurdo los argumentos que sostienen un tiempo cuantificable compuesto de instantes. En este sentido, Aristóteles concebía el tiempo como el flujo de instantes entre un pasado, un presente y un futuro, asimismo, Descartes entiende el tiempo como la sucesión de instantes posible por el concurso divino. Pero, según Spinoza, el concepto de

⁷⁴ Escolio al Corolario 1 de E2p44; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 125; Peña, núm. 1.4, p. 154.

⁷⁵ Escolio a E2p29.

⁷⁶ Demostración 2 de E1p11

⁷⁷ E2p30.

⁷⁸ E2p31

⁷⁹ Corolario 1 de E2p44

⁸⁰ Escolio a E2p45

⁸¹ Ep. 12; Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 58. Domínguez, núm. 1.1, p. 133. El argumento continúa de la siguiente manera: "Pues, para que pase la hora, es necesario que pase antes su mitad y, después, la mitad del resto y después la mitad que queda de este resto, y si se prosigue así sin fin, quitando la mitad de lo que queda, nunca podrá llegar al final de la hora. De ahí que muchos que no están acostumbrados a distinguir los entes de razón de los seres reales se han atrevido a asegurar que la duración consta de momentos, con lo cual, queriendo evitar a Cambis, han caído en Escila, ya que es lo mismo formar la duración de momentos que el número de la simple adición de ceros".

“instante” sería otra noción universal que pretende referir a momentos definidos o cantidades discontinuas de una duración abstracta e irreal

En cuanto a la medida, una idea clara y distinta tampoco expresa cierta y determinada medida, pues ésta siempre es algo externo al objeto la medida es un concepto inexpressivo que se aplica para comparar dos o más cosas entre sí. Por ejemplo, la idea de un cuerpo nunca implica que éste mida diez centímetros o cuatro pulgadas. Una medida siempre es medida con respecto a otra cosa

A partir de lo anterior, las características de tiempo, número y medida son las siguientes

- 1) No implican conocimiento, porque no son ideas que representen objetos reales fuera de nosotros; no implican verdad ni falsedad, ya que la verdad se define como la conformidad de la idea con su objeto.⁸²
- 2) Son auxiliares de la imaginación, pues facilitan la concepción de las cosas en una percepción cuantitativa y heterogénea de las afecciones corporales, ellos pueden “retener” la homogeneidad de partes “unibles” y la discreción de unidades idénticas, es decir, la imaginación los utiliza para “comparar” y “relacionar” a las imágenes
- 3) Son instrumentos prácticos, por los cuales nos podemos orientar fácilmente en el universo de cosas sensibles; si aceptamos que no tienen necesidad del ser, será suficiente decir que estos instrumentos son eficaces en el mundo modal.

Por lo anterior, ni el número, ni el tiempo ni la medida son nociones que nos expliquen adecuadamente las propiedades fundamentales de las cosas o, bien, sus esencias. Dichas nociones sólo son instrumentos de la imaginación para tener una idea más “fácil” de los

⁸² Axioma 6 de E2.

objetos exteriores, pero tal idea será inadecuada. Además, según Spinoza,⁸³ como tales nociones son universales, no pueden ser infinitas. De hecho, el holandés considera que la creencia que afirmaba la infinitud del tiempo, del número y de la medida, condujo a la falsa negación del infinito en acto.

2.2.4. La razón o el segundo nivel de conocimiento

Ahora bien, ¿cómo puede Spinoza concebir algún tipo de noción que sea aplicable adecuadamente a todas las cosas? O bien, ¿cómo es posible para el spinozismo enunciar conceptos predicables de diversas cosas y que, a su vez, sean claros y distintos? El Escolio a la Proposición 29 del segundo libro de la *Ética*, después de mencionar el modo externo en que está dispuesta la mente para pensar, continúa diciendo que la mente deja de tener ideas inadecuadas:

[...] 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. [].⁸⁴

El modo interno⁸⁵ de la mente por el cual piensa ideas adecuadas, le permite concebir, primero, las concordancias de las cosas. En la siguiente sección se hablará de las

⁸³ Spinoza dice que “[...] ni el número, ni la medida ni el tiempo pueden ser infinitos, puesto que no son sino auxiliares de la imaginación; de lo contrario, el número no sería número, ni la medida, medida, ni el tiempo, tiempo. De donde se colige fácilmente por qué muchos que confundían estos tres con las cosas mismas, negaron el infinito en acto”. (Ep 12, Gebhart, núm. 1.5. v IV, pp. 58-59; Domínguez, núm. 1.1, p. 133) Como se muestra en el apéndice 2, Spinoza considera que sólo hay un infinito en acto y lo identifica con la afirmación absoluta de la naturaleza de una cosa. Mientras que la duración de las cosas es infinita o, al menos, indefinida, los tres instrumentos de la imaginación son finitos, pues se trata de procesos mentales de adición de cantidades discretas, si confundimos la duración con el tiempo y la extensión con la medida y el número, entonces tendríamos que negar el infinito en acto, a la manera aristotélica, el tiempo, el número y la medida son procesos mentales y, por tanto, infinitos potenciales.

⁸⁴ Escolio a E2p29; Gebhart, núm. 1.5. v II, p. 114; Peña, núm. 14, p. 139.

⁸⁵ Spinoza ya anunciaba en TIE el modo interno de la mente para conocer las cosas, en cuanto buscaba uno de los medios necesarios para establecer el mejor medio de la percepción para mejorar nuestra naturaleza: en este sentido, decía que se trata de “[...] inferir correctamente, a partir de dicho conocimiento [el de nuestra naturaleza], las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas” (TIE §25, Gebhart, núm. 1.5. v II, p. 12, Domínguez, núm. 19, p. 84).

diferencias y oposiciones de las cosas, pues su concepción es la labor de la intuición. Por ahora, es importante notar que, cuando el hombre imagina las cosas singulares, al mismo tiempo percibe ciertas propiedades que son comunes a los objetos de la imaginación.⁸⁶ En el segundo Lema de la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética*, Spinoza dice que hay, por lo menos, algunas propiedades que el hombre comparte con otras cosas

Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas.⁸⁷

Demostración. En efecto: todos los cuerpos convienen en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo [...]. Además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente y, en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo.⁸⁸

Por medio de este lema, el filósofo holandés muestra un ejemplo de ciertas propiedades que comparten los cuerpos y, por las cuales, convienen éstos. El hombre podrá formarse ideas de dichas propiedades pues el hombre las comparte con las cosas que imagina. Porque el hombre tiene dichas propiedades, aunque no de una manera eminente, las ideas que forme de tales propiedades serán adecuadas, pues sólo recurre a la potencia de su mente para formarlas. Según el holandés, a partir de la anterior cita los cuerpos convienen por lo menos en que expresan el mismo atributo Extenso, en que explican este atributo a través del movimiento y del reposo y, en fin, en que están moviéndose o en reposo. Aunque no será sino hasta el próximo capítulo cuando estudiemos a fondo estas propiedades de los cuerpos,⁸⁹ por ahora podemos ver lo que entiende Spinoza por propiedades comunes: no se trata de signos naturales pues no pertenecen a un cuerpo en particular, sino de las ideas de aquello que comparten los modos finitos de un atributo y, por medio del cual, dichos modos existen.

Ahora bien, Spinoza llama “razón” a este proceso de formar ideas adecuadas a partir

⁸⁶ Gueroult, núm. 3.18, p. 334

⁸⁷ Lema 2 de E2p13; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 54, Peña, núm. 1.4, p. 119

de propiedades que comparte con otros cuerpos. Se trata del segundo grado de conocimiento. Debido a que las propiedades pertenecen tanto al hombre como a las cosas, dichas propiedades no duran en la existencia, por lo que “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”.⁹⁰ En el apartado anterior se dijo que la imaginación, conforme es afectada por cosas externas y desconoce sus esencias, concibe las cosas como contingentes o posibles.⁹¹ En cambio, las propiedades comunes se encuentran en las cosas como aquello que permite a la cosa existir, esto es, como las leyes naturales por las cuales existen las cosas. Por lo tanto “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad (*sub quâdam aeternitatis specie percipere*)”.⁹² La razón percibe aquello que es común a todas las cosas y no las esencias particulares de las cosas; por lo tanto, concibe las cosas sin referencia alguna a la duración de las cosas, sino desde cierta perspectiva de la eternidad.

Spinoza dice en la Proposición 37 del segundo libro de la *Ética* que: “*Aquello que es común a todas las cosas* (acerca de esto, ver anteriormente el Lema 2) *y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular*”.⁹³ Vimos en el capítulo anterior que los modos finitos son partes de Dios no en cuanto que es sustancia, sino en cuanto que se explica a través de sus afecciones.⁹⁴ Si bien hay un modo infinito mediato que comprende, como partes suyas, a todos los modos finitos, tanto las partes como el todo convienen en ciertas cosas. Por lo tanto, Dios tiene una idea adecuada

⁸⁸ Demostración al Lema 2 de E2p13, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 54. Peña, núm. 1.4, p. 119. Este lema y su demostración serán tratados a profundidad en el tercer capítulo.

⁸⁹ Ver §3.1.

⁹⁰ E2p44, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 125. Peña, núm. 1.4, p. 153.

⁹¹ Corolario 1 a E2p44.

⁹² Corolario 2 a E2p44; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 126; Peña, núm. 1.4, p. 155.

⁹³ E2p37; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 118; Peña, núm. 1.4, p. 144.

⁹⁴ En cuanto al Pensamiento, ver §1.3.2; en cuanto a la Extensión, ver §1.3.3.

de aquello que está en la parte y en el todo⁹⁵ La referencia al Lema 2 recuerda el ejemplo que sostiene ciertas propiedades en las que convienen los cuerpos con el cuerpo humano

Por lo anterior, las propiedades comunes concebidas por la razón no son las “ideas” platónicas ni el “género y la especie” aristotélica,⁹⁶ pues Spinoza niega la existencia de entes trascendentes que determinen la existencia de los cuerpos, por lo tanto, las propiedades comunes no pueden ser entes reales e independientes de las imágenes, en el lenguaje spinoziano, dichas propiedades no son modos de la sustancia sino “entes de razón”. Se trata de conceptos que forma una mente y que tienen por objeto la concordancia inmanente entre el cuerpo humano y los objetos de sus imágenes: aquella afección por la que se imagina algo, muestra al hombre algunas de las propiedades que comparte con lo que imagina. De esta manera, la razón no concibe la esencia particular de las cosas singulares, sino sólo ciertas propiedades que funcionan como las leyes de las cosas; si bien dichas leyes no implican un conocimiento del orden y la concatenación causal de la *Naturaleza naturada*, al menos implican la posibilidad de este tipo de conocimiento: esto es, a diferencia de las nociones universales, las comunes posibilitan el conocimiento de las esencias de las cosas

2.2.5. Las nociones comunes

Spinoza llama a las nociones comunes los “fundamentos de nuestro raciocinio”.⁹⁷ Las nociones comunes no son experiencias vagas o perspectivas particulares de los cuerpos externos, a la manera como lo son las imágenes. Tampoco son signos que pretenden ser

⁹⁵ Demostración a E2p38.

⁹⁶ Aunque no funcionan de la misma manera las “ideas” platónicas que el “género” y la “especie” aristotélica, ambos términos se distinguen de aquello que designan y pueden funcionar como universales que causan cosas particulares

⁹⁷ Escolio 1 a E2p40

referidos a diversos cuerpos exteriores abstrayendo sus características particulares. Al contrario de las nociones universales, las nociones comunes son conceptos que contienen las propiedades comunes de las cosas y que los hombres pueden concebir a partir de las mismas imágenes, experiencias o afecciones. Esto es, la misma afección por la que el hombre imagina algo (ya sea una experiencia vaga, ya sea un signo) le muestra al hombre algunas propiedades que comparte con el cuerpo que lo afecta, pues es el objeto de su imaginación.

Las propiedades comunes son medios por los cuales la mente puede concebir a otros cuerpos que comparten dichas propiedades,⁹⁸ por lo que. “[...] la mente (*Mens*) es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”.⁹⁹ A partir de las conveniencias entre el cuerpo humano y los cuerpos externos, la mente humana puede formarse ideas de éstas como propiedades o nociones comunes. Por lo tanto se sigue algo muy importante para el spinozismo, a saber, que las nociones comunes: “[...] deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente”.¹⁰⁰ Debido a que tales propiedades son comunes a todos los cuerpos, ya se entiendan como partes o como totalidades,¹⁰¹ todo hombre tendrá ideas adecuadas de estas propiedades¹⁰² y, tales nociones, serán “evidentes” para cualquier hombre. Por ahora es importante rescatar tres cuestiones. primero, si existen propiedades entre los cuerpos, se debe a que todos los cuerpos son producidos por Dios a través de un mismo atributo, la extensión, segundo, sin importar si se trata de partes o de “totalidades”, los cuerpos comparten algunas propiedades y, tercero, estas propiedades son evidentes para todos los

⁹⁸ Demostración a E2p39.

⁹⁹ Corolario a E2p39, Gebhart, núm. 1 5, v. II, pp. 119-20. Peña, núm. 1 4, p. 146

¹⁰⁰ Corolario a E2p38, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 119, Peña, núm. 1 4, p. 145

¹⁰¹ E2p38

¹⁰² E2p39.

hombres. Además, las nociones comunes son principios universales a todos los cuerpos, por lo que las nociones comunes siempre las consideramos como presentes¹⁰³ Digo “principios universales” y no “nociones universales” pues son predicables adecuadamente de todos los cuerpos.

2.3. El método spinoziano

Se puede resumir el método spinoziano con la siguiente metáfora: pensemos en un círculo que tiene a Dios en un extremo y a los modos en el otro, pues el método consiste en partir de Dios, conocer los modos y, después, regresar a Dios. La labor de esta sección es explicar cómo funcionan los tres pasos de esta metáfora. En primer lugar, como vimos en el capítulo anterior,¹⁰⁴ Spinoza criticaba al empirismo que comenzaba por conocer los modos y luego buscaba conocer a Dios, algo que al holandés consideraba un absurdo; se debe comenzar por el conocimiento de la sustancia, aunque éste sea muy parcial. En segundo lugar, una vez que conocemos algunos modos, entendemos el mundo sensible como el conjunto de modos de dicha sustancia o, bien, como las afecciones de Dios. Con ello, en tercer lugar, al comprender la necesidad que tienen este y aquel modo, lo que hacemos es comprender mejor cómo Dios actúa a través de la *Naturaleza naturada*.

En cuanto que el método consiste en el regreso a Dios, podemos ver dos cosas: por una parte, aumentamos nuestro conocimiento de Dios y de su potencia y, por otra, se conoce a Dios a través del conocimiento adecuado de los modos finitos. De esta manera, no puede haber un orden predeterminado que establezca que, por ejemplo, se debe conocer antes este modo finito y no aquél. El método spinoziano no sólo ofrece infinitas vías para

¹⁰³ Demostración de E5p7

¹⁰⁴ Ver §1.1.3

conocer a Dios sino que, también, deja de servir en el momento en que hemos aumentado el conocimiento que tenemos de Dios. Siguiendo una metáfora, el método spinoziano es una escalera que, una vez cumplida su función, se hace a un lado

Si bien es importante el sentido progresivo de los tres grados del conocimiento, este proceso no se trata del rechazo ascético de las experiencias sensibles como medio para contemplar a Dios, sino del amor intelectual de Dios a través del estudio de los fenómenos. Por ello, el tercer grado de conocimiento requiere de los otros dos.

2.3.1. Esbozo de una teoría del sentido en Spinoza

Si bien Spinoza nunca desarrolló una teoría del sentido como tal, a partir de lo dicho en la sección anterior es posible esbozarla. Primero se debe considerar la función ontológica que cumple el concepto de expresión en Spinoza:¹⁰⁵ ésta no es una función externa a los elementos involucrados, sino que es una relación interna en la que un elemento expresa a otro en cuanto que lo desarrolla y, a su vez, este segundo elemento implica al primero. Ahora bien, la función epistemológica del concepto de expresión realiza esta acción en el campo del pensamiento: una idea clara y distinta es una expresión que se refiere a aquello que expresa; es decir, el objeto referido o designado es el mismo que el objeto expresado. En cambio, una palabra es un signo que se refiere a un objeto inexistente o inexpressivo, pues se identifican “carencia de ser”, “incapacidad de expresarse” e “inexistente”. De esta manera, cuando uno oye o lee una palabra, tiene que pensar el objeto al que refiere y, si éste no muestra las causas eficientes que le permite existir, entonces no hay expresión alguna en tal palabra.

Para el entendimiento humano es posible concebir las expresiones porque es una

parte de la idea de Dios o entendimiento infinito, por lo que comparte la potencia de éste para formar ideas a partir de que expresan la idea de Dios. El que “comparta” la potencia de la idea de Dios o entendimiento infinito no significa que se trate de la misma potencia: mientras que el infinito concibe adecuadamente el orden en que existen y se concatenan causalmente los modos en la duración, el humano sólo concibe adecuadamente algunas ideas, a saber, aquellas que la mente forma a partir de la idea de Dios.

Para el tipo de certeza que busca la *Ética* —una certeza interior a la cosa concebida en tanto que la verdad es criterio de sí misma—, el signo es falsedad plena, pues:

- 1) hay una diversidad de sentidos que no dependen del mismo signo sino del hombre que lo piensa;
- 2) la referencia es ajena al signo, al grado de que el objeto designado (*ideatum*) probablemente sea falso, y
- 3) pensar algo es afirmarlo, por lo que, aunque sea falso, se dirá que lo representado por el signo existe.

La falsedad del signo proviene de su causalidad externa. Si no hay nada que nos indique lo contrario, considera el spinozismo, la mayor parte de nuestra vida pensamos la realidad a través de signos.

Por contra, la “evidencia” de las nociones comunes es producto de su conveniencia, en patente oposición a la abstracción y particularidad que resulta de las nociones universales. Pero, si bien es importante el carácter “evidente” de las nociones comunes para cualquier hombre, no se debe olvidar que no se puede predicar de una sola cosa particular, pues se refiere a las propiedades de muchas cosas. Si una idea se refiere a un solo objeto,

¹⁰⁵ Ver primer apéndice

entonces debe definir genéticamente su esencia; por ejemplo, la definición de Dios.¹⁰⁶ Pero ésta es la función de la intuición y no la de la razón. La labor de la noción común (y, con ello, la de la razón como grado de conocimiento en la filosofía de Spinoza) sólo consiste en mostrar lo que pertenece a muchas cosas y, a la vez, a ninguna en particular. Aún así se ve la positividad de la noción común en el sistema spinoziano. sin requerir del conocimiento de las cosas singulares (su definición real o el conocimiento de su esencia), se puede conocer clara y distintamente ciertas propiedades que convienen a los cuerpos en general

2.3.2. *La intuición o el tercer grado de conocimiento*

Porque todo está unido y ordenado en la Naturaleza, como se vio en el primer capítulo,¹⁰⁷ Spinoza concibe una necesidad intrínseca en las relaciones del hombre con el mundo que le rodea.¹⁰⁸ La acción humana no se dirige a cambiar la unión de la *Naturaleza naturada* sino a comprenderla, dicha comprensión sólo es posible a través del conocimiento. Como ya se dijo, al hombre no le viene de golpe el conocimiento de la necesidad intrínseca con la que está relacionado con la Naturaleza. Un grado de conocimiento es el nivel en el que se concibe dicha necesidad intrínseca, por lo que el conocimiento adecuado se logra sólo a través de un lento proceso cognoscitivo. Un mayor grado de conocimiento remite a una perfección de la mente, mientras que uno menor a su imperfección o, bien, ignorancia. El entendimiento humano concibe el orden y la concatenación de las esencias objetivas de los modos (éstos como sus esencias formales) a partir de la idea de Dios. Esto se debe a que la idea de Dios, como se vio en el capítulo anterior,¹⁰⁹ comprende el orden y concatenación de

¹⁰⁶ Ver *infra*, §2.3.3.

¹⁰⁷ Ver §1.2.3

¹⁰⁸ Sobre la unión del hombre con la Naturaleza o con Dios, ver el Prefacio a E4, Gebhart, pp. 206-7. Peña, núm. 1.4, pp. 251-55. Además KV II, 18, §9, 22, §9, 24, §8. También en TIE §13, p. 8

¹⁰⁹ Ver §1.3.2

las ideas en tanto que son modos finitos del Pensamiento (esencias formales). Por lo tanto, en el entendimiento divino están ordenadas y concatenadas todas las ideas ¹¹⁰

La “ciencia intuitiva” permite al hombre concebir su unión con la Naturaleza. Este tercer y último grado de conocimiento encadena causalmente las esencias de las cosas a partir de Dios como su causa formal. Spinoza dice que. “[..] este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” ¹¹¹ Muchos autores han discutido la pertinencia de la intuición en la misma obra de Spinoza, ¹¹² pero esta desconfianza radica en que, a partir del racionalismo que en ocasiones, se atribuye a Spinoza, se cree que la ciencia intuitiva consiste en una deducción apriorística de la esencia de un modo finito a partir de la sola concepción de la esencia formal de un atributo como premisa. Pero, en primer lugar, dicha esencia formal es una noción común, por lo que la intuición supone las nociones comunes: “El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer grado de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo” ¹¹³ En segundo lugar, Spinoza considera que la intuición concibe modos particulares o cosas singulares esencialmente a partir de la unión intrínseca entre las cosas; es decir, a partir de su relación causal. La intuición no es una deducción apriorística, sino la formación mental de una idea adecuada de la cosa singular, esto es, la intuición es una concepción de la

¹¹⁰ La función que cumple el conocimiento en la filosofía spinoziana es la de permitir al hombre concebir dicha unión. En el *Traído de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza identifica el conocimiento con la búsqueda por perfeccionar la naturaleza humana. Por su parte, en la *Ética*, Spinoza lo identifica, a su vez, con la necesidad interna del hombre perfeccionar su esencia al perseverar en su existencia en tanto que concibe cómo se relaciona con el mundo que le rodea. Para Spinoza, cuando el hombre conoce adecuadamente encuentra paz y felicidad. La simpleza de esta Proposición sólo es comparable con la relevancia que adquiere al interior del sistema spinoziano sólo a través del conocimiento, el hombre encuentra la suprema felicidad o, bien, el hombre es feliz verdaderamente sólo cuando ama intelectualmente a Dios. Ver notas 1 y 2 de la introducción general, pp. 1-2.

¹¹¹ Segundo escolio a E2p40; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 122, Peña, núm. 1.4, p. 149.

¹¹² Por ejemplo, Peña (en núm. 3.39, cap. III, secc. 3) sostiene que Spinoza nunca utiliza la intuición y que en la *Ética* sólo hace uso de la razón.

esencia de una cosa concreta y existente en acto

2.3.3. La definición genética en Spinoza

En el capítulo anterior pudo advertirse que Spinoza constantemente intercambia los términos “esencia” y “definición” Pues bien, ello se debe a que considera que ambos términos son lo mismo, salvo que uno está contenido en el modo infinito inmediato de un atributo y el segundo es su idea Como Descartes, Spinoza afirma que hay ideas de cuerpos extensos e ideas de las ideas.¹¹⁴ Pero a diferencia del francés, para Spinoza hay ideas de las esencias de las cosas, que son las definiciones reales o genéticas. Cuando Spinoza habla de ideas que se dan “en Dios” no entiende por ello exactamente lo que concebía Leibniz; para este autor, se trata de nociones completas,¹¹⁵ en tanto que implican todos los predicados de verdad acerca de su objeto. En cambio, para Spinoza una idea “en Dios” puede cumplir esta función o, bien, puede sólo implicar la existencia actual de su objeto. Las ideas que tiene el entendimiento absolutamente infinito son las esencias de las cosas,¹¹⁶ por lo que éstas cumplen la misma función que las nociones completas de Leibniz. En cambio, como se dijo en el capítulo anterior,¹¹⁷ la idea de Dios es un modo más de la *Naturaleza naturada* que contiene a otros modos, a saber, ideas y mentes, cada idea tiene por objeto un modo que dura en un atributo, por lo que no implica todos los predicados de verdad de su objeto, sino sólo su constitución actual; de esta manera, si bien todas las ideas se dan en Dios para Spinoza, no todas contienen todos los predicados de verdad de su objeto.

¹¹³ E5p28, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 297; Peña, núm 1 4, p. 365.

¹¹⁴ Ver *supra*, p. 66

¹¹⁵ Leibniz, *Discurso de metafísica*, núm. 8.42.

¹¹⁶ Ver §1 3 2

¹¹⁷ Ver §1.3.2

En la *Ética* Spinoza propone cuatro reglas para una definición real, a saber.¹¹⁸

- 1) sólo expresa la esencia de la cosa definida,
- 2) no implica ni expresa un determinado número de individuos,
- 3) necesariamente debe dar alguna causa eficiente para la existencia de la cosa definida y
- 4) dicha causa eficiente deberá estar contenida en la esencia de la cosa definida o, bien, deberá estar fuera de la naturaleza o esencia de dicha cosa

La definición genética expresa la causa eficiente de lo definido, por lo que no se trata de aquella definición aristotélica por el género próximo y la diferencia específica.¹¹⁹ Puede advertirse que sólo en la esencia de Dios está contenida su causa eficiente, pues sólo Él es *causa sui*, de este modo, todo lo demás que existe en la Naturaleza deberá ser definido por una causa eficiente externa a la esencia de la misma cosa

Si bien es cierto que Spinoza toma de Hobbes la noción de definición genética,¹²⁰ Spinoza la funda en su concepto de expresión una definición genética es la expresión epistemológica de una expresión ontológica. De esta manera, si la definición de un objeto es suficiente para concebir todas sus propiedades, ello se debe a que dicha definición es una expresión epistemológica del objeto y no una operación mental ajena y externa al objeto. Ahora bien, Spinoza distingue la definición real o genética de otro tipo de definición, la

¹¹⁸ Escolio 2 a E1p8. Porque Spinoza entiende por "naturaleza de una cosa" su esencia, mejor digo "esencia" en lugar de "naturaleza" para mantener mi orden de argumentación.

¹¹⁹ Aristóteles: *Top.* VI; *An. Post.* II, 13; *Met.* VII, 12, 1037b 12, 1038a 1ss. *Part. Animalium*, I, 1. Beuchot afirma (núm. 8.10, p. 64) que Aristóteles distingue entre definiciones nominales y reales y, de este último, enuncia tres tipos, por la materia y la forma, por la causa y el efecto y por el género próximo y la causa específica. Beuchot (núm. 8.10, p. 65) dice que esta definición "[...] es más propia de los sujetos que de los hechos, pero no de los sujetos en sentido ontológico, como ocurre en la definición por materia-forma, sino en sentido lógico. Paradójicamente, aunque es más conocida en Aristóteles, en realidad es la menos aristotélica y más socrática o platónica: *diairesis* (división). En este sentido, definir es clasificar, pero —en vista de los otros procesos [de definición en Aristóteles]— muchos intérpretes cometen injusticia al decir que la definición aristotélica se reduce a la clasificación".

¹²⁰ Por ejemplo, Spinoza toma de Hobbes el mismo ejemplo de la definición genética de la esfera, expuesta en los seis diálogos latinos escritos por Hobbes contra Wallis, aparecidos en 1660. Ver Cassirer, núm. 8.15, v. II, pp. 37ss.

nominal, y esta diferencia se centra en la intensionalidad de la definición.¹²¹

[..] la definición o bien explica la cosa tal como es fuera del entendimiento, en cuyo caso debe ser verdadera y no se diferencia de la proposición y del axioma, sino en cuanto que ella sólo se aplica a las esencias de las cosas o de sus afecciones, mientras que éste [el axioma] es mucho más amplio, ya que se extiende también a las verdades eternas; o bien explica la cosa tal como es concebida o puede ser concebida por nosotros, en cuyo caso también difiere del axioma y de la proposición en que no exige, como el axioma, ser concebida como verdadera, sino simplemente ser concebida. Por lo tanto, una mala definición es aquella que no se concibe¹²²

La principal característica de una definición real es que exprese la esencia de la cosa definida en tanto señala las características del conjunto de objetos al cual se aplica la definición, es decir, que la mente sea capaz de formar algunos de los objetos del conjunto definido. En este sentido, una definición genética debe, a partir del hecho de ser concebida, inferir algunas propiedades de la cosa definida. Se trata de la función epistemológica de una expresión concebida por el entendimiento. el carácter intensional de la definición real no debe implicar los contenidos de la cosa definida sino que deberá, por sí sola, exponer, explicar o desarrollar los elementos que implica la esencia de la cosa definida para que ésta pueda existir en la duración;¹²³ por ello, una definición real debe coincidir con la esencia de la cosa definida y, por tanto, debe ser verdadera.

En cambio, una definición nominal es una proposición que funciona como hipótesis

¹²¹ Spinoza dice en una epístola que no se concibe adecuadamente una definición por. "[...] no distinguir entre los géneros de definiciones: a saber, entre la definición que sirve para explicar una cosa, de la cual sólo se busca la esencia, ya que sólo de ella se duda, y la definición que tan sólo se propone para someterla a examen. La primera, al tener un objeto determinado, debe ser verdadera, la segunda, en cambio, no tiene por qué ser tal. Así por ejemplo, si alguien me pide una descripción del templo de Salomón, debo darle una descripción verdadera de él, a menos que quiera parlotear con él. Por el contrario, si yo he concebido en mi mente un templo que deseo construir, y de esa definición concluyo que debo comprar el terreno y tantos mules de piedras y de otros materiales, ¿acaso alguien, que esté en su sano juicio, me dirá que he concluido mal, porque me he servido, quizá, de una mala definición? ¿O acaso me exigirá alguien que pruebe mi definición?" (Ep 9, de Spinoza a Simón de Vries, de 1663; Gebhart, núm. 1 5, v IV, pp 42-43; Domínguez, núm. 1.1, p 119.)

¹²² Ep 9, de Spinoza a Simón de Vries, de 1663. Gebhart, núm. 1.5, v IV, pp 43-44, Domínguez, núm. 1.1, p 119-20

¹²³ En *TE* §92, cuando Spinoza habla de cómo se conciben las cosas, afirma que "[...] si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere de una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima ya que, en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de

para, posteriormente, ser demostrada o refutada. Se trata de una definición que no alude intencionalmente al poder del entendimiento, por lo que se comprueba o refuta a partir de que la mente humana sea capaz o incapaz de formar su contenido, si lo puede hacer, entonces se comprueba la definición y se trata de una definición real; de lo contrario, se rechaza dicha definición. En este sentido, “[...] los ojos de la mente (*Mentis*), con los que ve y observa las cosas, son las demostraciones mismas”¹²⁴ Por medio de la demostración, una mente forma adecuadamente sus objetos

Spinoza tiene diversos ejemplos de definiciones reales.¹²⁵ Uno clásico es el de la definición genética de la esfera. En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* dice que:

[...] pongamos [...] ante nuestros ojos alguna idea verdadera, cuyo objeto sabemos con toda seguridad que depende de nuestro poder de pensar y que no tiene ningún objeto en la Naturaleza; [...] Por ejemplo, para formar el concepto de esfera, finjo arbitrariamente su causa, a saber, que un semicírculo gira en torno a su centro y que de esa rotación surge, por así decirlo, la esfera.

Esa idea es sin duda verdadera: y aunque sepamos que nunca ha surgido así una esfera en la Naturaleza, ésta es una idea verdadera y el modo más fácil de formar el concepto de esfera. Ahora bien, hay que advertir que esta percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería falsa, si no fuera asociada al concepto de esfera o de la causa que determina tal movimiento o, simplemente, si esa afirmación estuviera aislada. En este caso, en efecto, la mente sólo tendería a afirmar el movimiento del semicírculo, el cual ni está contenido en el concepto de semicírculo ni se deriva del concepto de la causa que determina el movimiento.¹²⁶

la causa”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 34; Domínguez, núm. 1.9, p. 115.) El mismo Spinoza advierte, en una nota a este pasaje, que el conocimiento de las causas implica un mejor conocimiento de Dios

¹²⁴ Escolio de E5p23; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 296; Peña, núm. 1.4, p. 362.

¹²⁵ El mismo orden geométrico de la *Ética* es un ejemplo del uso de ambos tipos de definiciones: por ejemplo, la definición de Dios (E1d6, que veremos a continuación) es una real; en cambio, la definición de sustancia (E1d3) es una definición nominal, pues de ella no se sigue que exista tal o cual número de sustancias, sino sólo que pueden existir. En este sentido, Spinoza pone el siguiente ejemplo: “Si digo que cada sustancia tan sólo tiene un atributo, es una simple proposición y exige demostración. Si digo, en cambio, que por sustancia entiendo aquello que consta de un solo atributo, será [una] buena definición, a condición de que, en lo sucesivo, designe con nombres distintos del de sustancia a los seres que constan de varios atributos” (Ep 9, de Spinoza a Simón de Vries, de 1663; Gebhart, núm. 1.5, v. IV, pp. 44; Domínguez, núm. 1.1, p. 120.) Este ejemplo diferencia los dos tipos de definiciones al agregar el verbo “entiendo” a la segunda. En este caso, la primera definición es nominal en tanto que no alude al poder del entendimiento y, por lo tanto, debe ser concebida por la mente para afirmarla o refutarla. En cambio la segunda sí alude a dicho poder y, a partir de éste, mi mente puede formar su contenido

¹²⁶ TIE § 72, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 27; Domínguez, núm. 1.9, p. 105. Sobre este pasaje, Peña (núm. 3.39, p. 96) dice que: “Afirmar la esfera a partir del semicírculo implica la negación del concepto de semicírculo, toda vez que este concepto no incluye el de «movimiento»; por tanto, el concepto de esfera afirma una falsedad, de no estar sintéticamente unido con el concepto de movimiento, la afirmación conlleva una negación, y la superación de esa negación, en el movimiento de construcción del concepto. Al

A diferencia de Hobbes,¹²⁷ de donde Spinoza toma la idea de definición genética —y de hecho este mismo ejemplo—, ninguna esfera en la naturaleza se forma así, pues ninguna esfera entraña el ser del movimiento. En este caso, la definición no contiene extensionalmente la misma esfera, sino que ésta es el producto del carácter intensional de la definición, a saber: dos conceptos que, por sí solos afirmados, no dicen nada; además, la labor de juntar ambos conceptos la realiza la mente humana, por lo que la imagen de la esfera, si bien es la idea de un cuerpo exterior, es una idea adecuada formada por la sola potencia de la mente

Otro ejemplo de una definición real es la Sexta Definición del primer libro de la *Ética*, a saber, la definición de Dios. En ella, Spinoza dice que. “Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”.¹²⁸ El holandés explica la noción de infinito absoluto en esta definición de Dios

Digo *absolutamente infinito*, y no en su *género*; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna.¹²⁹

La definición de Dios considera a Éste como un infinito absoluto pues sólo Dios es *causa sui*¹³⁰ La definición de Dios cumple una función específica al interior del sistema

pasar, en un primer momento de la deducción, de lo simple a lo complejo, esa negación se produce necesariamente —diríamos—, pues siempre hay que incluir *algo* más de lo que estaba contenido en el concepto de lo simple (y que era su *verdad* como «simplicidad»), esa negación se supera en la *síntesis*”.

¹²⁷ Ver Cassirer, núm. 8 15, pp. 37-38, así como *supra* nota 120

¹²⁸ Definición 6 a E1, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 45, Peña, núm. 1.4, p. 45

¹²⁹ Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 46; Peña, núm. 1.4, p. 45. Demostrar esta definición es la labor de las primeras diez proposiciones del primer libro de la *Ética*. Puede resumirse esta labor de la siguiente manera 1) sólo existe una sustancia con el mismo atributo; 2) el existir pertenece a la naturaleza de la sustancia (E1p7); 3) la sustancia existirá como finita o como infinita. 4) como finita es absurdo, porque sería limitada por algo de su misma naturaleza, que también existiría necesariamente, y esto es sostener que hay dos sustancias con el mismo atributo (E1p5 cosas de distinta naturaleza no se pueden limitar), y 5) entonces, la sustancia existe como infinita

¹³⁰ Ver §1 1 5

spinoziano de su concepción se deduce toda la naturaleza libre de Dios, en cuanto que es *Naturaleza naturante*, así como su poder de crear modos y ser afectado por éstos, en cuanto que es *Naturaleza naturada*; por ello, esta definición no implica, a diferencia de lo que sostienen algunos comentaristas,¹³¹ exactamente qué modos y en qué orden los ha producido Dios. Spinoza no considera que esta definición sea un mero producto de la imaginación, sino que se trata de una concepción de la mente que coincide con la esencia de Dios. Esto se debe a que, según Spinoza, de dicha definición puede concebirse claramente la existencia de un ser absolutamente infinito que actúa a través de un número infinito de atributos; de lo contrario, se diría que Dios actúa a través de dos, tres ó mil atributos, lo cual es limitar su poder. Asimismo, de la definición puede concebirse claramente que cada atributo es infinito y eterno en su género pues, de lo contrario, Dios sería limitado por algo ajeno a Él.

2.3.4. La función de los axiomas en el método spinoziano

Cuando se conciben las cosas particulares, las propiedades comunes de estas cosas pueden funcionar de dos maneras. primero, como los principios indemostrables a través de los cuales se demuestran aquellas cosas particulares; segundo, pueden funcionar como los principios indemostrables que, al ser supuestos por todas las cosas, son indispensables para descubrir y conocer nuevas cosas singulares. Pues bien, las nociones comunes spinozianas son axiomas que tienen esta doble función al interior del sistema; es decir, sirven para exponer y demostrar las cosas singulares¹³² y, a su vez, permiten conocer nuevas cosas¹³³

³¹ Por ejemplo, las interpretaciones de Hegel (ver *supra* nota 45 en §1.1.4) y de Friedman (núm. 4.11).

¹³² Esta primera función cumple, a su vez, un doble papel argumentativo: si se consideran los axiomas como proposiciones indemostrables, entonces se tienen demostraciones apriorísticas. En cambio, si se considera su origen racional (epistemológico-antropológico), entonces se tienen demostraciones *a posteriori*.

Cuando se conciben los cuerpos, las nociones comunes de la extensión funcionan como los axiomas de los cuerpos. Dichos axiomas son evidentes para cualquier hombre a la vez de que, a partir de su postulación, será posible concebir cualquier cuerpo. Entonces, se puede apreciar la relevancia de los axiomas en la filosofía spinoziana. Sin axiomas, es imposible argumentar a favor de cualquier cosa singular, es decir, desarrollar cualquier definición real. Así, parafraseando a Spinoza, podemos decir que los axiomas cumplen un papel fundamental para que la mente “vea” o conozca el mundo.¹³⁴ Por lo mismo, sin los axiomas de los cuerpos es imposible concebir cuerpo alguno. Para Spinoza, comenta Klever:

El objetivo de la ciencia es: la concatenación de nuestras percepciones (o, si uno prefiere este lenguaje, el *phenomena*). Tratamos de aproximarlas e integrarlas en un modelo del universo (o una sección de éste). No hay, claro está, una sola dirección: son inevitables las relaciones multidireccionales. La vía por la cual podemos alcanzar este término es la deducción de nuestras percepciones (= *phenomena*) de características o propiedades generales y amplias, en otras palabras, el entendimiento de la diversidad fenoménica como manifestaciones de axiomas o leyes fundamentales.¹³⁵

Así, la función de los axiomas de los cuerpos es permitir la realización del método: las percepciones se concatenan a partir de ciertas nociones comunes a todos los cuerpos y, por ende, a todos los hombres.

Los axiomas son elementos indispensables primero, de las demostraciones spinozianas y, segundo, de la búsqueda de nuevos conocimientos. Pero, ¿no se dijo más arriba que Spinoza escoge los axiomas conforme se les requiere para la argumentación?¹³⁶

O bien, ¿la elección de los axiomas no es ciega sino que sigue cierta “luz intelectual”?

¹³³ En cuanto a esta segunda función, cabe decir que la ciencia intuitiva siempre presupone a las nociones comunes.

¹³⁴ Ver supra §2.3.3: las demostraciones son los ojos del alma.

¹³⁵ Klever, núm. 5.21, p. 182. Un grave problema puede traer el término “appearance” en esta cita de Klever, que tradujo como “manifestaciones” en lugar de “apariencias”. Puede llevarnos a creer que los axiomas funcionan como las ideas platónicas y que las cosas singulares son su manifestación. Pero basta con que lo concibamos en el nivel del entendimiento humano.

común a Spinoza y a sus lectores?¹³⁷ Ante este problema, Klever¹³⁸ distingue dos tipos de axiomas: algunos son *principios intelectuales universales* en tanto que son reconocidos por todos los hombres, para este tipo de axiomas, no importa que los hombres no acepten la misma jerarquía ni la misma formulación, con tal que acepten que son fundamentales. Otros axiomas son menos importantes y pueden mudarse a distintas jerarquías. Esto es, los primeros siempre serán axiomas mientras que los segundos no.

El primer paso del método spinoziano consiste en concebir el mundo como el conjunto de decretos o leyes divinas, es decir, concebir ciertas propiedades o nociones comunes a los modos de la *Naturaleza naturada*. Luego, a partir de estas nociones, el siguiente paso es formar ideas adecuadas, pues: “*Todas las ideas que se siguen en la mente (Mente) de ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas*”¹³⁹ Las nociones comunes son el fundamento del raciocinio, como se vio más arriba,¹⁴⁰ pues se trata de las ideas de las propiedades comunes de los modos finitos que funcionan como sus leyes.

Hemos dicho más arriba que la falsedad consiste en afirmar algo que no está contenido en su objeto y, a la vez, que dicha falsedad puede ser superada si se tiene otra idea que niegue la primera.¹⁴¹ Pues bien, el método spinoziano, a través de las nociones comunes, provee a las ideas falsas del elemento que les permite superar su falsedad.¹⁴² Por

¹³⁵ Ver nota 2 de este capítulo. Hubbeling sostiene que la elección del punto de partida es más una cuestión de la eficiencia de la construcción del sistema que de una cuestión de necesidad interna o inherente.

¹³⁷ Esta es la interpretación esencialista de Gueroult y Deleuze.

¹³⁸ Klever, núm. 5.21, pp. 172ss

¹³⁹ E2p40; Gebhart, núm. I 5, v II, p. 120; Peña, núm. I.4, p. 146.

¹⁴⁰ Ver §2.2.5.

¹⁴¹ Ver §2.1.3.

¹⁴² Peña entiende este proceso como uno dialéctico (núm. I 4, pp. 31-32, en su introducción a la *Ética*) y dice, sobre la demostración de la realidad de la sustancia a partir de su definición nominal (E1d3, ver *supra* nota 106) que: “[...] también Espinosa parece ver el camino hacia la verdad, al menos en este caso (caso central, pues la sustancia es central), como «superación de la hipótesis», en la línea que va del *anaren* platónico al *aufheben* hegeliano: cancelación-conservación (ya que lo negado es a la vez indispensable) unida siempre al proceder dialéctico”. El mismo Peña cita las opiniones contrarias de Negri (núm. 8.29, p. 350) y Macherey (núm. 3.29) en contra de una dialéctica en Spinoza, estos autores consideran la dialéctica

ejemplo, en aquella definición genética de la esfera,¹⁴³ Spinoza dice que las ideas de “semicírculo” y de “movimiento” son falsos si no se relacionan al de esfera. En este caso, tenemos que la primera imagen es la de “semicírculo” y, por sí sola afirmada, es falsa por no contener su causa eficiente. La negación de esta imagen la realiza el concepto de “movimiento”, mismo que sólo es posible porque la mente humana realiza la operación a partir de que tiene una noción común del movimiento; de lo contrario, si el hombre no conociera el movimiento y, a su vez, no conociera que el semicírculo puede moverse, no podría tener la noción común de “movimiento”. De esta manera y a diferencia de la definición genética de Hobbes,¹⁴⁴ es través de una operación mental, que implica el axioma del movimiento, como la mente puede formar adecuadamente el concepto complejo y sintético de “esfera”.

Ahora bien, cuando la mente humana forma las nociones comunes y las considera producidas por Dios, entonces

*La mente (Mens) humana tienen un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios.*¹⁴⁵

Demostración. La mente (*Mens*) humana tiene ideas [.], en cuya virtud [.] se percibe a sí misma, a su cuerpo [.] y a los cuerpos exteriores [.] como existentes en acto, de este modo [.] tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios.¹⁴⁶

Porque la esencia eterna e infinita de Dios es común a todas las percepciones, sean adecuadas o inadecuadas (sean percepciones de los cuerpos exteriores, del cuerpo humano o de la misma mente), todos los hombres pueden concebir adecuadamente dicha esencia. A

contrarrevolucionaria y, dado que consideran revolucionaria la política spinoziana en un sentido marxista, Spinoza no puede ser dialéctico

¹⁴³ Ver §2.3.3

¹⁴⁴ Ver nota 120 en §2.3.3. Como dice Cassirer (núm. 8 15, pp. 37ss), la gran diferencia estriba en que Hobbes afirma que el movimiento está implicado en el concepto definido genéticamente, mientras que, para Spinoza, éste es fingido por la mente. Pero hay que añadir a este importante comentario que la mente puede fingir el movimiento porque realiza su potencia de pensar a través de la noción común de movimiento. De este modo, se trata de una “ficción” no porque sea algo falso, sino porque es una idea sin un objeto en la naturaleza extensa pero, no por ello, sin objeto: ahora su objeto es el mismo poder de la mente

¹⁴⁵ E2p47, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 128; Peña, núm. 1.4, p. 157

partir del conocimiento adecuado de Dios que tiene cualquier hombre, Spinoza dice que:

[...] la esencia infinita de Dios, y su eternidad, son conocidos de todos. Ahora bien, como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, formando así ese tercer género de conocimiento [.]¹⁴⁷

¿Acaso toda la naturaleza debe seguirse del conocimiento adecuado de Dios? ¿No se dijo en el apartado anterior que la definición de Dios sólo implica su esencia y potencia de obrar, mas no la esencia de los modos finitos y su orden en la duración? Las nociones comunes funcionan como axiomas que muestran la esencia infinita de Dios, por lo que éstos, a su vez, permiten concebir las cosas particulares. El conocimiento de las cosas particulares, a través de las definiciones genéticas, permite aumentar nuestro conocimiento de Dios. Además, como dice Peña,¹⁴⁸ el método sólo sirve en tanto que el hombre no tiene la certeza o el conocimiento adecuado de las cosas pues, en cuanto tiene la certeza de su idea, tiene la forma de la idea, por lo que ya no requiere del método

Spinoza, como Descartes, considera que la primera verdad es Dios; pero, a diferencia del francés, para quien dicha verdad es una más entre otras, para Spinoza es la única verdad, en tanto que siempre está presente o, bien, es inmanente a toda esencia objetiva.¹⁴⁹ La idea de Dios funciona como la causa eficiente de todas las ideas que existen. El perfeccionamiento de esta potencia es el método spinoziano como Dios es la causa eficiente de todos los modos, a partir de la idea de Dios se relacionan otras ideas para elucidar su orden y concatenación. Asimismo, como este recuento lo realiza un hombre, y éste es un modo que expresa a Dios, puede estar seguro de que dicha concatenación es

¹⁴⁶ Demostración de E2p47; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 128; Peña, núm. 1.4, p. 157.

¹⁴⁷ Escolio a E2p47; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 128; Peña, núm. 1.4, pp. 157-58. Aunque la intuición no es uno de los temas de esta investigación, cabe decir que este Escolio termina anunciando que, en el quinto libro de la *Ética*, Spinoza hablará de la excelencia y utilidad de la intuición.

¹⁴⁸ Peña, núm. 3.39, p. 96. La importancia del método radica en que, debido a que el hombre imagina la mayor parte de su vida, requiere de un método para alcanzar la certeza.

verdadera y adecuada. Pero, a la vez, no habrá un único método o medio para concatenar ideas de cosas a la idea de Dios. En suma, el método spinoziano es la relación causal de las ideas de las cosas a partir de la idea de Dios.

Aquí podría haber una argumentación circular: si los axiomas son las propiedades comunes que conocemos a través de la experiencia, ¿cómo podemos establecerlos de antemano para que dirijan las experiencias? ¿Acaso no es entendido el apriorismo de la física spinoziana como el establecimiento racional de leyes físicas independientemente de la constatación empírica? Esto parece ser un problema cuando uno estudia la discusión entre Robert Boyle y Spinoza en torno a ciertos experimentos de la sal de Nitrógeno mientras que el primero construye sus hipótesis directamente a partir de los experimentos, el segundo niega dichas hipótesis a partir de los falsos principios metafísicos presupuestos por dichas hipótesis.¹⁵⁰ De hecho, hay quien caracteriza esta discusión como la lucha entre la nueva ciencia natural y las concepciones apriorísticas nocivas para la ciencia.¹⁵¹

Pero la epistemología spinoziana sostiene que en Dios son idénticas la potencia de conocer y la potencia de padecer, por lo que se da al mismo tiempo la creación y sus ideas. No se trata de que el axioma sea una idea adventicia, sino de que es una idea implicada por la misma experiencia humana, sea ésta inmediata o mediata. El problema no consiste en qué es primero, si la noción común o la experiencia mediatizada por éste; más bien surge el problema cuando se discute cuáles son los axiomas, pues éstos deberían ser claros y distintos para todos los hombres.

¹⁴⁹ Descartes Tercera Meditación, AT VII 51. Spinoza **TIE** §55, p. 20, §99, p. 36; §110, p. 40. **E1p11**: **E2p1** lcor, p34, p45 y p47. Ver Gueroult, núm. 3 18, p. 53, nota 16.

¹⁵⁰ Ver *infra* §3.1.1.

¹⁵¹ Es el caso de A. Rupert y M. B. Hall, núm. 5.35, p. 247. Citado por Peña, núm. 3 37, p. 121.

Conclusiones

El presente capítulo ha argumentado a favor de la primacía cognoscitiva de los principios intelectuales universales, los axiomas o nociones comunes. En lo que sigue, esta investigación considerará como “axiomas spinozianos” solamente aquellos *principios intelectuales universales* que, a diferencia de las nociones universales, son los únicos que proveen las características que requieren los axiomas de la física spinoziana. Aunque para Klever¹⁵² el axioma spinoziano deriva su normatividad lógica y alto valor de su omnipresencia y aplicabilidad universal, a lo largo de este capítulo se expuso también la “conveniencia” o “comunidad” de los axiomas a través del estudio de las nociones comunes. De esta manera, identifiqué “aplicabilidad” del axioma con su “conveniencia” o “comunidad”. Así, una noción común es un axioma tanto porque es común y evidente para todos los hombres como porque es aplicable universalmente; a la vez, dicha aplicabilidad no es abstracta sino concreta

No cabe duda de que es distinta la noción de “representación” en Spinoza y en Descartes. Aun así, hay por lo menos un elemento en el que coinciden y, por el cual, es posible utilizar coherentemente dicha noción en la teoría de las ideas de Spinoza, a saber que una idea tenga una función representativa, es decir que posee una función referencial. Con ello, hay siempre una relación asimétrica entre la idea y su objeto: el segundo es lógicamente anterior al primero. Dicha dependencia no es temporal ni causal, sino sólo lógica, en tanto que el objeto es la última referencia de la idea. De esta manera, aunque un objeto no requiera de su idea para ser un objeto, una idea sí requiere de su objeto para ser una idea; por lo tanto, tenemos una teoría del sentido en Spinoza. una expresión es concebible por la mente humana en cuanto que implica la esencia y existencia de su objeto;

a diferencia de las nociones universales, que no implican un objeto expresivo sino partes mutiladas de los objetos expresivos, las nociones comunes son expresiones de las propiedades que comparten las cosas naturales. Cabe decir que las propiedades comunes no se refieren sólo a todas las cosas naturales, sino sólo a aquellas que comparten determinadas cosas, esto es, aquellas cosas que son del mismo tipo o clase. Por lo tanto, serán no sólo distintos los axiomas de los cuerpos en general y los axiomas de las ideas, sino también serán distintos los de los cuerpos en general, los de los cuerpos humanos y, en fin, los de los cuerpos políticos.

Como se vio a lo largo de este capítulo, las nociones de tiempo, número y medida no proveen al hombre de un conocimiento cierto y adecuado de las cosas, por lo que tampoco ofrecen las verdaderas leyes por las cuales dichas cosas actúan. Spinoza entiende por razón no aquello que se debe hacer o pensar, sino aquello que se encuentra en la naturaleza, aquello que nos muestra la experiencia. razón y leyes naturales se identifican, en tanto que el primero es la expresión conceptual del segundo. De esta manera, en el siguiente capítulo se investigará por los axiomas de los cuerpos en general y, en los capítulos subsecuentes, se aplicarán estos axiomas a la antropología y política spinozianas para mostrar la relación entre la física y estas disciplinas.

¹⁵² Klever, núm 5 21, p 188

Capítulo Tres

Los axiomas de la física spinoziana

3.0. Introducción

No será a través de nociones como el tiempo, el número y la medida como Spinoza establecerá los axiomas de los cuerpos. Más bien lo hará a través de nociones comunes entre el cuerpo humano y los cuerpos exteriores, sean éstos humanos o de otro tipo.

La física spinoziana estudia la naturaleza desde dos planos apenas distinguibles: por un lado, la existencia de los cuerpos y, por otro, el conocimiento humano de éstos. La separación de ambos planos se mantiene a partir del paralelismo psicofísico, pues se debe evitar la confusión entre los cuerpos extensos y las características presentadas por los cuerpos y sus ideas. Para el filósofo holandés, la filosofía de la naturaleza tiene su fundamento en los principios apriorísticos de la metafísica. Hay diversas razones de ello: primero, Spinoza considera que el mundo material es una producción divina, con lo que la naturaleza física tiene su fundamento en Dios; segundo, sostiene que los medios por los cuales el hombre conoce dicho mundo provienen de las relaciones del hombre con Dios, con lo que los instrumentos de la física también tienen su fundamento en Dios. Una prueba más del apriorismo lo ilustra la discusión de Spinoza con Robert Boyle en torno a la naturaleza del nitrato (NCO₃): los argumentos de Spinoza se fundan en principios apriorísticos o metafísicos y, de hecho, critica los principios obtenidos empíricamente por Boyle.¹

No cabe duda de que la principal fuente del pensamiento científico de Spinoza es el cartesianismo: tanto el lenguaje físico como los principios tienen su fuente en los *Principia*

Philosophiae de Descartes. La misma visión apriorística de la física tiene su fuente no sólo en la anterior concepción de la naturaleza, sino también en la exposición que Spinoza realizara de los *Principia Philosophiae* de Descartes. Se ha discutido ampliamente la influencia cartesiana en la física de Spinoza a partir de la exposición geométrica en esta obra. Por estas razones, gran parte de los comentaristas de la física spinoziana consideran que el filósofo holandés siguió al pie de la letra los principios cartesianos. Pero la axiomatización de la física spinoziana, que se realizará en este capítulo, muestra importantes diferencias entre Spinoza y Descartes. De hecho, este capítulo sostiene que la fuente de dichas diferencias es la concepción misma del mundo físico mientras que para Descartes el mundo es una creación pasiva (*ex nihilo*) de Dios, para Spinoza el mundo es Dios y lo expresa inmanentemente, por lo que deja de ser algo pasivo.

El interés spinoziano es muy distinto al de Descartes mientras que la física cartesiana busca cuantificar el choque de cuerpos pasivos, *la física spinoziana pretende otorgar coherencia a las experiencias humanas en torno a los cuerpos*² Para Spinoza, las distintas experiencias son regidas por los axiomas físicos. De este objetivo de la física se siguen dos consecuencias vitales para el spinozismo: la primera, que hay una urgencia por concebir adecuadamente los axiomas de la física. Si las experiencias son dirigidas por axiomas erróneos, como las supersticiones, entonces nunca se tendrá un conocimiento adecuado de la naturaleza y, por ende, de Dios. En segundo lugar, la experiencia no es simplemente la prueba *a posteriori* de un axioma, sino más bien una ejemplificación o manifestación de éste. En este sentido, Spinoza dice que las leyes de Dios están inscritas en la naturaleza. Por ello, no es de extrañar que la física de Spinoza sea una teoría apriorística

¹ Sobre la discusión entre Boyle y Spinoza, ver §3.1.1

de los fenómenos corporales, en tanto que la constatación empírica será una demostración sólo si antes es una manifestación de ellos. De esta manera, este capítulo retoma las tesis estudiadas en el primer capítulo para exponer los principios generales de la física spinoziana.

Éste no es el lugar para entrar en detalle en la filosofía natural spinoziana, por lo que no se expondrá el despliegue de los axiomas físicos en la diversidad fenoménica. A continuación se pone en relieve dos axiomas de dicho mundo, a saber: el principio de inercia y el de la conservación de la proporción de movimiento y de reposo. Pero, ¿cómo saber que éstos son los axiomas más importantes de la física spinoziana? El objetivo de este capítulo es mostrar que ambos axiomas son las ideas de las leyes físicas que regulan los movimientos de los cuerpos y, a su vez, ambos funcionan como los axiomas que regulan las experiencias humanas en torno a los cuerpos extensos. En este sentido, el presente capítulo busca distinguir dichos axiomas o principios intelectuales universales tanto de las nociones universales como de los cuerpos físicos.

Por último, cabe recordar la dependencia lógica y causal de la *Naturaleza naturada* a la *naturante*. De esta manera, si la física spinoziana es el estudio del universo, la metafísica determinará la función y el alcance de la física. Las concepciones spinozianas acerca de la única sustancia, sus atributos y modos, definen a los cuerpos y sus relaciones. Para entender en qué sentido se hablará de la fundamentación metafísica de la física, es importante distinguir dos sentidos de “fundamento” uno se refiere a la explicación de la existencia de este o aquel cuerpo finito, a partir de las diversas entidades metafísicas que posibilitan su existencia en la duración, otro sentido es el de la investigación de los

² Ver la discusión en el capítulo anterior en torno a otros posibles sentidos de “experiencia” en Spinoza. De ahora en adelante, se entenderá por “experiencia” solamente aquella mediada por los axiomas de los cuerpos.

principios metafísicos que Spinoza requiere para afirmar ciertas propiedades comunes a los cuerpos extensos. Si este capítulo utilizara el primer sentido de “fundamento”, se trataría de seguir paso a paso la demostración de la diversidad fenoménica; por cierto, Spinoza nunca ofrece estas demostraciones sino que considera que el hombre desconoce el orden y concatenación con el cual Dios crea toda la *Naturaleza naturada*; a lo sumo, el hombre puede aspirar a conocer adecuadamente éste y aquel modo. Asimismo, se debe recordar que la intuición es el único instrumento cognitivo que permite concebir la esencia de las cosas, mientras que la razón sólo concibe axiomas o propiedades comunes.³ Dado que aquí nos interesan los axiomas, este capítulo entiende por fundamento el segundo sentido.

3.1. La res extensa spinoziana

Si bien la física spinoziana sigue el lenguaje cartesiano, se opone directamente a ésta. En principio, el filósofo holandés se opone a la idea de que la *res extensa* y la *res cogitans* sean dos sustancias distintas⁴ y, como vimos en el primer capítulo, considera que son dos atributos divinos, de ahí se sigue que critique la idea cartesiana de que el alma pertenezca a una sustancia distinta, pues el alma o mente no es sino un modo finito del atributo Pensamiento. Por ello, no es el caso de que el alma sea un sujeto independiente o inconmensurable con el mundo sensible, por lo que el concepto de “objeto” de una idea es muy distinto entre Spinoza y Descartes.

Gran parte de la particularidad de la física spinoziana, así como de su nula repercusión en la historia de la Ciencia, se debe a los instrumentos que utiliza este filósofo

³ Si bien para intuir un cuerpo es necesario concebir antes ciertos axiomas, esta investigación sólo se interesa por los axiomas. Es más, se debe recordar que la razón no requiere del conocimiento de los cuerpos particulares para concebir los axiomas, ver §2.5. Sobre la función de la intuición, ver §2.3.2.

⁴ Ver primer capítulo §1.1.2 y §1.1.4

rechaza que el número, la medida y el tiempo sean ideas claras y distintas por sí mismas,⁵ sólo acepta la razón y la intuición como medios para un conocimiento adecuado de los cuerpos. De ahí que la misma constatación empírica no pueda depender exclusivamente de aquellos instrumentos de la imaginación, como pretendía el empirista Boyle. Más bien, se debe comenzar por la razón y sus nociones comunes para acceder a un conocimiento intuitivo y adecuado de los cuerpos.

Los axiomas son las propiedades comunes que se conciben a través de la experiencia y, a su vez, dirigen las nuevas experiencias. Aquí no hay argumentación circular si se recuerda que la concepción de los axiomas es el producto de las propiedades comunes del cuerpo humano y de aquellos cuerpos que lo afectan; es decir, el hombre puede concebir axiomas porque tiene un cuerpo que comparte ciertas propiedades con los cuerpos que lo afectan. Así, no tiene caso preguntar qué se da primero, si las experiencias o los axiomas. De ahí el rechazo spinoziano a la inconmensurabilidad cartesiana entre alma y cuerpo: si consideramos a la mente como un sujeto independiente sustancialmente de su cuerpo, entonces el hombre nunca podrá conocer ni dar cuenta del mundo sensible. Aun así, debido a que Spinoza dice que cualquier persona es capaz de concebir las propiedades comunes de los cuerpos, lo que sí tiene caso preguntar al spinozismo es ¿por qué nadie se pone de acuerdo con cuáles son las leyes de la naturaleza?⁶

⁵ Acerca de la confusión y parcialidad del tiempo, del número y de la medida, ver §2.2.3.

⁶ La respuesta a esta pregunta, desde el interior del sistema spinoziano, se erige sobre argumentos psicológicos: todo hombre tiene a su alcance el conocimiento adecuado de los axiomas (pues son evidentes) pero el desconocimiento de las causas eficientes de sus experiencias, que le llevan a la falsa ilusión de considerarse como una voluntad libre, resulta en el desconocimiento de las verdaderas leyes que lo determinan tanto a él como a los otros objetos de sus experiencias; de ahí que el hombre se considere un sujeto ajeno a la realidad que conoce y, a su vez, considere que esa realidad es un objeto más de sus ideas.

El problema que enfrentan todos los argumentos psicológicos de Spinoza —a los cuales recurre el holandés cuando muestra las falsas concepciones del hombre—, radica en que pueden utilizarse, a su vez, contra Spinoza: ¿qué nos asegura que Spinoza sí conoce las causas eficientes de los actos y experiencias humanas? ¿Acaso será el mismo resultado, esto es, la misma crítica a las falsas concepciones del hombre? La única respuesta que tengo es la siguiente: dado que el esquema spinoziano me explica mejor cómo está

3.1.1. Sobre algunas interpretaciones de la física spinoziana

La concepción cartesiana de la filosofía natural gira en torno a dos principios generales de la física cartesiana: la geometrización de la materia y luego la doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo.⁷ Estos principios funcionan como tesis ontológicas y matemáticas que definen las características generales de los cuerpos. A partir de los principios generales de la materia, Descartes enuncia dos leyes del movimiento, a saber: la ley de inercia⁸ y el principio general de la comunicación del movimiento⁹, conocido como la exposición de las leyes del choque. Estos principios constituyen las características propiamente físicas de los cuerpos extensos. La física cartesiana define a los cuerpos a partir del movimiento local, por lo que las leyes del movimiento deberían dar cuenta de la diversidad fenoménica en la naturaleza.

Aquella interpretación que considera que la física spinoziana sigue al pie de la letra la cartesiana, ha buscado en los textos spinozianos una exposición física a la manera cartesiana.¹⁰ Se considera que la física de Spinoza debe ser una exposición sistemática de los principios que rigen a los cuerpos, junto con ejemplos y la explicación de la manera en que se conocen dichos principios, es decir, por física spinoziana se entiende una exposición que fundamente metafísicamente las explicaciones de gran parte de los fenómenos naturales que podían ser experimentados en la época. De hecho, los comentaristas creen encontrar dicha física en los *Principios de la Filosofía de Descartes* y en algunas epístolas. Dicen los intérpretes que, si una de las principales exposiciones de la física cartesiana se

relacionada la realidad, a diferencia de el esquema del libre arbitrio, puedo confiar más en los argumentos psicológicos spinozianos.

⁷ Sobre esto, ver el tercer apéndice §1 y §2.

⁸ Ver el tercer apéndice §3

⁹ Ver el tercer apéndice §4

encuentra en sus *Principia*, la filosofía natural de Spinoza bien podría ser su exposición *more geometrico* de dicha obra cartesiana; este argumento afirma, a su vez, que la física spinoziana sigue al pie de la letra la cartesiana. En cuanto a la correspondencia de Spinoza donde se encuentran explicaciones de los fenómenos, en general sigue los principios mecánicos del cartesianismo. Un ejemplo es la Epístola 6,¹¹ en donde Spinoza entabla una discusión con Robert Boyle acerca de la sal de nitró o salitre.

Por lo que respecta al primer texto, ya el prefacio que hiciera el amigo del autor, Luis Meyer, a la edición de 1663 de los *Principios de la Filosofía de Descartes* expone algunas discrepancias del autor con Descartes.¹² Pero la exposición *more geometrico* de la obra cartesiana hace de Spinoza un expositor de tesis que él mismo no comparte.¹³ Por lo

¹⁰ Por ejemplo, Friedman, núm. 4 11.

¹¹ Ep 6, de Spinoza a Oldenburgh; Gebhart, núm. 1 5. v. IV, pp 15-36, Domínguez, núm. 1.1, pp. 90-110. Las discusiones en el siglo XVII en torno a la naturaleza del mundo había sustituido el estudio de los metales (como en el caso de Paracelso) por el estudio de las sales. El nitró (o nitrato potásico, KNO_3) es una sal fertilizante y detonante que se encuentra como un componente esencial del aire. En octubre de 1661 Spinoza recibe una obra de Boyle que trata sobre esta sal (*De nitro, fluiditate et firmitate*) por medio de Oldenburgh, el secretario de la *Royal Society*. Hay dos experimentos de Boyle que capturaron la atención de Spinoza. primero, la "división" del nitró al ser calentado con carbones encendidos; éste se dividía en una parte "fija" y otra "volátil" y ambas partes diferían en sabor e inflamabilidad. El segundo experimento era la "reconstitución" del nitró, al combinar el nitró "fijo" y el "volátil" (que era llamado "espíritu de nitró"). A partir de ambos experimentos, Boyle sostiene: primero, que el nitró es una sustancia compuesta y, segundo, que cada componente es independiente y reacciona distinto. Spinoza crítica esta conclusión en una larga epístola. La crítica tiene como base el mecanicismo cartesiano: son nitró los dos elementos resultantes del primer experimento, sólo que uno tiene más reposo (el fijo) y el otro tiene más movimiento (el volátil).

¹² En primer lugar, Meyer dice que el libro no presenta el pensamiento del autor, sino que, como lo indica el título, expone los principios de la filosofía de Descartes demostrados según el orden geométrico. En segundo lugar, Meyer anuncia tres diferencias: la sustancialidad del alma, la distinción entre voluntad y entendimiento y la libertad como el poder de suspender el juicio. Incluso, Meyer afirma que la independencia de la voluntad y el entendimiento (expuestas por Descartes en la cuarta parte del *Discurso del Método* y en la *Segunda Meditación*) supone que el alma humana sea una substancia absolutamente pensante, pero nunca lo prueba (Meyer, en PPC, Prefacio; Gebhart, núm. 1 5. v. I, p 132; Domínguez, núm. 1.9, p 133). Además, hay una tercera diferencia de contenido en ambas obras —aunque no dicha en el prefacio— y es que Spinoza sólo expone la primera, segunda y algo de la tercera parte de los *Principia*, con lo que están ausentes gran parte de los ejemplos.

¹³ En cuanto a las diferencias entre Spinoza y Descartes en los *Principios de Filosofía Cartesiana*, Lecrivain (núm. 4 24, p 34) apunta que la definición de extensión precede a la de la sustancia, en oposición al orden de la *Ética*. Esto se debe a cuatro razones: 1) Se define la extensión como "cantidad" (*quantitas*), que es el término asociado a la velocidad según la definición cartesiana de movimiento, este término se encuentra también en Ep 12 y en el escolio a E1p15. 2) La definición de extensión se acerca más a la noción común de extensión que a la de atributo de la sustancia, en tanto que se caracteriza por su "extensividad" en tres dimensiones y es considerada consecuentemente *partes extra partes*. 3) La definición de la cosa real todavía

que respecta a la Epístola 6, como apunta Peña, Spinoza utiliza tesis muy generales de la física cartesiana, que sí comparte el holandés, para dirigir su reproche en contra de una concepción heterogénea de los cuerpos, en este caso del nitro, pues, a partir de la negación de los átomos, Spinoza mantiene una concepción homogénea de los cuerpos en tanto que se descomponen en partes de ese mismo cuerpo que se mueven más lenta o más rápidamente y luego, se restituye¹⁴ el cuerpo al adquirir dichas partes el mismo movimiento. Puede verse aquí una especificación de la crítica spinoziana al empirismo enunciado en el primer capítulo¹⁵ en tanto que la sola consideración de los fenómenos nos lleva a enunciar hipótesis falsas que no implican las leyes de los cuerpos, como la homogeneidad.

3.1.2. *El mundo físico en Spinoza*

Podría pensarse que la existencia de un cuerpo extenso debe ser explicada a partir de las mismas concepciones metafísicas;¹⁶ por ejemplo, que para explicar la existencia de esta taza de café debo exponer todo tipo de entidades, desde Dios y sus atributos hasta los compuestos de la taza de café. Pero como se ha dicho más arriba,¹⁷ para explicar la existencia de una cosa sólo requiero exponer la causa eficiente de su existencia. Esta causa, de hecho, no sólo es Dios en cuanto que es *Naturaleza naturada*, sino que, propiamente, es otro modo finito con el cual comparte ciertas propiedades. De esta manera, la causa eficiente de la existencia de un cuerpo no dice solamente que es Dios, pues tal cosa sería un dogmatismo para Spinoza, sino que dice que es Dios a través de otro cuerpo en particular

es nominal, en tanto se proponen las propiedades específicas de la "extensividad" mientras se abstraen la causalidad y la productividad de la cosa designada. 4) A partir de la unión de las definiciones de extensión y de sustancia, es posible llegar a la definición de movimiento como movimiento local

¹⁴ Peña, núm. 3 37, pp. 119-24

¹⁵ Ver §2 1

¹⁶ Este es el tipo de explicación causal que buscan autores como Joel Friedman (núm. 4 11). Dicha interpretación sigue aquella lectura idealista de autores como Hegel (ver §1.1.4), Parkinson y Pollock

El filósofo holandés da la siguiente definición real de un cuerpo: “Entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa [...]”.¹⁸ Esta definición de cuerpo ya no es la cartesiana que los definía como una cantidad o extensión larga, ancha y profunda.¹⁹ Esto se debe a que el francés identifica la sustancia extensa con la materia,²⁰ por lo que tanto la sustancia como sus modos son pasivos. En este sentido, Spinoza critica al cartesianismo:²¹ si los cuerpos coinciden con la sustancia en que tienen figura (según nos lo dice su atributo según Descartes), esto es, en que son una cantidad ancha, larga y profunda, entonces es imposible que los cuerpos comiencen a moverse sino es por una causa externa a los mismos cuerpos (que, de hecho, Descartes identifica con Dios)

En cambio, la definición spinoziana de cuerpo tiene que ofrecer las causas por las cuales los cuerpos se mueven sin tener que recurrir a algo fuera de los mismos cuerpos, es decir, no puede apelar a una causalidad exterior al mismo atributo Extenso. Dicha definición remite al Corolario de la Proposición 15 del primer libro de la *Ética*, en el que se afirma que las cosas particulares son afecciones de los atributos divinos o, bien, modos por los cuales los atributos expresan a Dios de cierta manera. En el lenguaje spinoziano, un cuerpo es una criatura de Dios que expresa a su manera la esencia divina en tanto que es una cosa extensa. El que los modos sean productos divinos niega que éstos provengan de la nada, como pretendía la Escolástica y el cartesianismo;²² la negación spinoziana de la creación *ex nihilo* implica que, cuando concebimos un cuerpo, lo pensamos como

¹⁷ Ver §1.2.3.

¹⁸ Gebhart, núm. 1.5, v II, p. 84; Peña, núm. 1.4, p. 100.

¹⁹ En cuanto a la definición cartesiana, ver §1.1.2 y el tercer apéndice, §1. Spinoza utiliza esta definición de cuerpo como una definición nominal, en el Escolio a E1p15, para refutar los argumentos que niegan que la Extensión pertenezca a Dios. Ver §1.3.3.

²⁰ Ver el tercer apéndice §1.

²¹ Ver §1.3.3, nota 121.

determinado a obrar algo y debemos remitir su existencia en la duración a una causa eficiente, a saber, otro cuerpo. Spinoza explica que:

[...] el movimiento y el reposo del cuerpo deben proceder de otro cuerpo, que ha sido también determinado al movimiento y al reposo por otro, y, en términos absolutos, todo cuanto sucede en un cuerpo ha debido proceder de Dios en cuanto se lo considera afectado por algún modo de la extensión, y no por algún modo del pensamiento [...], es decir, no puede proceder de la mente. [...]²³

Como se puede observar, Spinoza también mantiene la separación, a la manera cartesiana,²⁴ entre cuerpos y mentes: en los cuerpos no puede haber espíritu alguno.

Como se dijo en el primer capítulo,²⁵ cuando se considera la Extensión como *Naturaleza naturada*, ésta tendrá otras propiedades que la Extensión como *Naturaleza naturante*. En este sentido, Spinoza considera que:

[...] la materia es la misma en todo lugar, y [...] en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay sólo una distinción modal, y no real. Por ejemplo, concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero en cuanto tal [*Naturaleza naturante*], ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe.²⁶

La Extensión como *Naturaleza naturante* comparte las propiedades de la sustancia, como la infinitud y la indivisibilidad. En cambio, la Extensión como *Naturaleza naturada* tiene otras propiedades como, por ejemplo, la divisibilidad. De esta manera, los cuerpos finitos e infinitos son partes de la Extensión como *Naturaleza naturada*.

Si recordamos lo dicho sobre la manera de imaginar el mundo sensible,²⁷ Podemos decir que Spinoza distingue tres tipos de Extensión, a saber

- 1) en cuanto *Naturaleza naturante*, una extensión infinita, indivisible;
- 2) en cuanto *Naturaleza naturada*, con lo que hay una extensión divisible en cuerpos o

²³ Ver §1.1.1 y §1.1.2

²⁴ Demostración a E3p2; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 141; Peña, núm. 14, p. 175.

²⁵ Ver §1.1.2

²⁶ Ver §1.3.3

²⁷ Escolio a E1p15; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 59; Peña, p. 62.

partes y totalidades y

- 3) una extensión imaginada por la mente humana, que sólo la concibe como corruptible y contingente.

Para Spinoza, sólo los dos primeros tipos de extensión conciben la necesidad inherente en la Extensión, por lo que sólo estos dos son concepciones adecuadas de la Extensión

Spinoza coincide con Descartes en que todos los cuerpos se dividen *ad infinitum*. Pero para Descartes esta divisibilidad es un resultado de la identificación entre materia y extensión; pero, al no poder aplicar el término “infinito” a la extensión,²⁸ pues éste lo reserva a Dios al no poder decir que Dios esté en la extensión, considera que tal división se realiza de una manera “indefinida”. Independientemente de lo que ocurre en el universo²⁹, los cuerpos que lo componen pueden dividirse infinitamente aunque, a la manera aristotélica, se trata de una división potencial realizada por una mente o, bien, de una división indefinida. En cambio, Spinoza considera que la divisibilidad infinita debería ser lo primero que aceptarían aquellos que niegan el vacío, pues si la sustancia estuviera compuesta de partes realmente distintas, cada una podría existir independientemente de las otras partes y: “[...] si se aniquilara una parte de la materia, se desvanecería simultáneamente toda la extensión”.³⁰

Si bien Spinoza acepta el continuismo cartesiano, es otro su fundamento pues considera que la sustancia implica, por definición, su existencia, por lo que el atributo

²⁷ Ver capítulo anterior, §2.2.1, §2.2.2 y §2.2.3.

²⁸ No lo puede utilizar no tanto por razones teológicas (el que fuera perseguido por ello), sino por razones epistemológicas pues, según el francés, el alma humana es incapaz de determinar positivamente la infinitud de la materia. Ver tercer apéndice, §1.

²⁹ Ver §1.1.2, sobre el límite físico que encuentra la división en el mundo sensible.

³⁰ Ep 4, Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 14, Domínguez, núm. 1.1, p. 89.

extenso deberá existir todo entero y nunca potencialmente

Dice Gueroult³¹ que Spinoza niega la indefinición de la *Naturaleza naturante* por la misma razón que negó su divisibilidad, a saber, la existencia necesaria de la sustancia. La identidad entre potencia y esencia en Dios impone la integridad de la sustancia en los modos finitos, a su vez, como potencia para existir e implica que la infinitud de la sustancia sea realizada en toda la *Naturaleza naturada*. Si Descartes pretende que no se realiza y, por ello, utiliza la noción de “indefinido” para describir la *Naturaleza naturada*, no es más que producto de su imaginación que, extraña al infinito sustancial, trata de conocerle por medio de lo finito y se esfuerza por medirla, es decir, de abarcarla agregando términos en términos de finitos o de partes (cuerpos definidos simplemente por su figura).

Por su parte, a partir de la divisibilidad indeterminada de la materia, Descartes niega la existencia de átomos, pero se trata de otra consecuencia de la geometrización de la materia, junto con la afirmación del plenismo y la subsecuente negación del vacío.³² Distinguir espacio y materia, dice Descartes, es una abstracción, pues no es el caso de que haya cuerpos en un espacio vacío, sino que hay cuerpos entre cuerpos. En cuanto a la noción de vacío en Descartes³³ La noción de espacio vacío es un absurdo, continúa el francés, pues no es posible tener un espacio sin sustancia. Es más, para Descartes los conceptos de “vacío” y de “nada” no significan carencia absoluta, sino que implican algo que esperábamos encontrar ahí. La *Naturaleza naturada*, sostiene Spinoza en la *Ética*,³⁴

³¹ Gueroult, núm. 3.20, v. I, p. 217.

³² Ver tercer apéndice, §1.

³³ Ver tercer apéndice, §1.

³⁴ Spinoza dice en el escolio a E1p15: “¿Y porqué todas [las partes de materia] deben ajustarse de modo que no haya vacío? Ciertamente, si hay cosas que son realmente distintas entre sí, una puede existir y permanecer en su estado sin la otra. Pero como en la naturaleza no hay vacío (de esto he hablado en otro lugar), sino que todas sus partes deben concurrir de modo que no lo haya. Se sigue de ahí que esas partes no pueden distinguirse realmente, esto es, que la sustancia corpórea, en cuanto sustancia, no puede ser dividida” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 59; Peña, núm. 14, pp. 61-62.) El lugar donde Spinoza ha hablado de la

muestra que las partes deben convenir entre ellas de manera que nunca haya vacío. Utilizando los mismos argumentos cartesianos, Spinoza sostiene que no puede haber átomos en la materia pues se va en contra del principio de *divisibilidad ad infinitum* de la materia y, a diferencia del cartesianismo, la existencia de un átomo sería negar la necesidad con la que Dios produce los cuerpos

3.1.3. Propiedades generales de los cuerpos

En el Escolio de la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética*,³⁵ Spinoza dice que, para exponer la potencia de la mente humana, se requiere antes de la exposición de algunos principios del cuerpo humano pues, a partir del paralelismo, considera que el cuerpo humano es el objeto de la mente.³⁶ Para poder exponer dichos principios, Spinoza anuncia que antes expondrá los principios de los cuerpos en general. A este Escolio le siguen cinco Axiomas, siete Lemas, una Definición y seis Postulados, junto con sus respectivas demostraciones y corolarios. Los seis Postulados constituyen los principios físicos del

imposibilidad del vacío es PPC II, p3: “*Repugna que exista el vacío Prueba.* Por vacío se entiende la extensión sin sustancia corpórea [...] un cuerpo sin cuerpo. lo cual es un absurdo”. (Gebhart, núm. 15, p. 188; Domínguez, núm. 19, pp. 184-85.) Este argumento lo toma Spinoza de Descartes, ver nota anterior.

³⁵ El segundo libro de la *Ética* lleva por título “De la naturaleza y del origen del alma (*Naturâ, & Origine Mentis*)” El interés que tiene Spinoza aquí demostrar la naturaleza de los cuerpos tiene dos objetivos. primero, exponer en qué ventaja el cuerpo humano a los cuerpos de otros seres; segundo, demostrar que la idea del cuerpo humano, la mente, es superior a las ideas de los cuerpos de otros seres. En este sentido, dice que “[...] tampoco podemos negar que las ideas difieren entre sí como los objetos mismos. y que una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de esa otra; y, por ello, para determinar qué es lo que separa la mente humana de las demás y en qué las ventaja, nos es necesario, como hemos dicho, conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano. Pero ni puedo explicarla aquí, ni ello es preciso para lo quiero demostrar. Con todo, diré en general que cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar y padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez. y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo. y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Y a partir de esto podemos conocer la excelencia de un alma sobre las demás, y también ver la causa por la que no tenemos de nuestro cuerpo sino un conocimiento muy confuso, y otras muchas cosas que deduciré en lo que sigue. Por cuya causa he creído que merecía la pena explicar y demostrar estos mismos temas más cuidadosamente, para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos”. (Gebhart, núm. 1.5. v. II, pp. 96-97. Peña, núm. 14, pp. 118-19.)

³⁶ Ver *infra* §4 I.1

cuerpo humano en particular ³⁷ Para llegar a ellos, Spinoza antes tiene que mostrar las leyes de los cuerpos.³⁸

Los cuerpos compuestos tienen las siguientes características:

1) Distintos cuerpos están unidos entre sí y juntos componen un solo cuerpo o individuo

³⁷ Estos serán estudiados en §4.1.3

³⁸ Spinoza considera en este Escolio que existen dos tipos de cuerpos: los simplísimos y los compuestos, pero, para establecer los axiomas de la física spinoziana, no repararé en los primeros. Aun así, cabe decir que el holandés llama cuerpos simplísimos (*corpora simplicissima*) a aquellos cuerpos más pequeños que conforman a otros. El autor no utiliza el término "simplísimo" con un significado de "único", sino con el de "atómico" o "indivisible". Mucho se ha discutido acerca del valor ontológico de los cuerpos simplísimos pues Spinoza afirma la división *ad infinitum*, con lo que se contradice la existencia de átomos. De hecho, a partir de la aceptación de éstos como un elemento muy importante para la física spinoziana, Hubbeling (núm. 3 25, pp. 65 ss) esto recuerda a Leibniz) niega que Spinoza hable de división al infinito y, más bien, debemos entender aquellos pasajes como una división "indeterminada" en el sentido cartesiano. Otros autores más idealistas (por ejemplo, Joel Friedman, núm. 4.11, y Diana Cohen, núm. 4 6), a partir de la concepción spinoziana de grados de realidad, consideran los cuerpos simplísimos como el nivel finito de la extensión; pero esta concepción recuerda a la hegeliana, aquella que se considera un error del spinozismo que partes finitas constituyan un universo infinito (la *Facie Totius Universi*). Ver §1.1.4

Los cuerpos simplísimos tienen seis características:

- 1) Se distinguen entre sí a través de su movimiento o reposo o, bien, de su rapidez o lentitud (Lema 1 de E2p13).
- 2) Comparten ciertas propiedades, como el pertenecer al atributo Extensión y tener movimiento (Lema 2 de E2p13)
- 3) Hay una cadena causal de movimiento entre ellos porque tienen inercia (Lema 3 de E2p13).
- 4) Son cosas singulares (Demostración al Lema 3 de E2p13).
- 5) La esencia de un cuerpo simplísimo determina cómo puede ser afectado por otros cuerpos simplísimos: dichas afecciones, en este caso, se da en razón de poder ser movidos (Axioma 1 del Lema 3 de E2p13).
- 6) Los cuerpos simplísimos actúan entre sí por choques reflejos (Axioma 2 del Lema 3 de E2p13).

En el *Tratado Breve* (KV, Apéndice 2, 14; Gebhart, I, 120, Domínguez, núm. 1 7, p. 174), a partir de la postulación de que una de las propiedades de los cuerpos es la división *ad infinitum*, Spinoza considera que en la naturaleza sólo existen cuerpos compuestos (esto recuerda a Leibniz). El problema que enfrenta esta consideración radica en que, si todos los cuerpos están actualmente divididos infinitamente, parece no haber un criterio para decir por qué tengo aquí un cuerpo compuesto y no más bien mil de ellos; asimismo, sin dicho criterio, parece imposible distinguir dos cuerpos entre sí, pues qué sucedería si ambos comparten algunos compuestos. El problema que no soluciona el *Tratado Breve* es que, si se define a un cuerpo por sus componentes, y éstas son una infinidad, parece no haber manera de distinguir dos cuerpos entre sí, decir que uno es más grande que otro, que uno compone a otro, etcétera. Esto se debe a que el *Tratado Breve* expone a aquello que existe verdaderamente en la naturaleza extensa, por lo que nunca se habla de cuerpos simplísimos sino sólo de cuerpos compuestos.

En cambio, la preocupación de la *Ética* es muy distinta: para concebir los cuerpos compuestos, se debe partir de ciertos elementos que funcionen como átomos y sean el primer paso de la composición. Así, como las palabras son los elementos atómicos de un enunciado, los cuerpos simplicísimos son los elementos atómicos de un cuerpo compuesto. La *Ética* considera los elementos constitutivos de los cuerpos compuestos para lo cual, sin rechazar la división *ad infinitum* en la naturaleza, se puede definir un cuerpo por medio de sus compuestos. Debido a que son elementos constitutivos, los cuerpos simplísimos nunca tienen una existencia independiente, sino que siempre están formando parte de algún cuerpo extenso.

cuando éstos son compelidos (*coércetur*) por otros cuerpos de tal manera que³⁹

- 1.1) independientemente de sus magnitudes, se apoyen o apliquen recíprocamente (*ut invicem incumbant*), e
- 1.2) independientemente de sus velocidades, se comuniquen recíprocamente sus movimientos según cierta relación.
- 2) Dicha unión es la forma de un individuo y distingue modalmente a los cuerpos.⁴⁰
- 3) Hay tres tipos de cuerpos compuestos según el tamaño de sus superficies, a saber duros, blandos y fluidos.⁴¹
- 4) Un individuo puede ser afectado de muchas maneras y, no obstante, mantener su naturaleza, siempre y cuando sus partes mantengan la misma proporción de movimiento y de reposo aunque:
 - 4 1) cambien sus partes componentes,⁴²
 - 4 2) crezca o decrezca,⁴³

³⁹ La Definición a E2p13 dice que: “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 comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 99-100; Peña, núm. 1.4, p. 121.)

⁴⁰ El Lema IV a E2p13 dice que: “Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos, y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquéllos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno de su forma”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 100. Peña, núm. 1.4, p. 121.) En la Demostración de esta Lema Spinoza dice que: “[...] esta unión [...] se conserva aún cuando se produzca un continuo cambio de cuerpos: por consiguiente, el individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, tanto respecto de la sustancia como respecto del modo”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 100, Peña, núm. 1.4, p. 122.)

⁴¹ El Axioma III a E2p13 dice que: “Según sean mayores o menores las superficies por medio de las cuales se aplican unas contra otras las partes de un individuo, o sea, de un cuerpo compuesto, con mayor o menor facilidad —respectivamente— pueden ser compelidas a cambiar de sitio y, consiguientemente, con mayor o menor facilidad puede sobrevenir que ese individuo revista otra figura. Y, por ello, llamaré *duros* a los cuerpos cuyas partes se aplican unas a otras por medio de superficies grandes; *blandos*, en cambio, a aquellos cuyas partes se aplican mediante superficies pequeñas; y *fluidos*, por último, a aquellos cuyas partes se mueven unas entre otras”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 100; Peña, núm. 1.4, p. 121.)

⁴² Lema IV de E2p13. Ver *supra*, nota 31

⁴³ El Lema V de E2p13 dice que. “Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores, en proporción tal, sin embargo, que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y

4.3) cambien de sentido los movimientos de las partes componentes,⁴⁴ y

4.4) se mueva todo él, esté en reposo o tome esta o aquella dirección.⁴⁵

De esta manera, para Spinoza todo cuerpo extenso es un individuo que subsume, a su vez, a otros tantos cuerpos compuestos, por lo tanto, todo cuerpo finito es parte de algún cuerpo mayor.⁴⁶ Asimismo, todo cuerpo extenso existe primero como individuo y luego puede pasar a ser una parte constitutiva del algún individuo más grande.⁴⁷ A partir de la composición de individuos, Spinoza argumenta *a posteriori* a favor de un individuo en la naturaleza que subsume a todos los otros individuos como partes suyas, a saber, la *Facie Totius Unversi*.⁴⁸

Spinoza entiende por “misma proporción de movimiento y reposo” que las partes componentes de un individuo continúan moviéndose y comunicándose sus movimientos entre sí según la misma relación de antes.⁴⁹ Dicha proporción es el elemento que distingue modalmente a un individuo y, a la vez, que compone su naturaleza. Por ello, la determinada proporción pertenece a la esencia de tal individuo. Por este orden ontológico, todo aquello que es considerado como un individuo, esencialmente no implica ser la parte constitutiva de un cuerpo más grande, aunque seguramente lo sea, más bien implica existir en la duración a

movimiento, ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal como era antes, sin cambio alguno de su forma. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 100-1; Peña, núm. 1.4, p. 122.)

⁴⁴ El Lema VI de E2p13 sostiene que “*Si ciertos cuerpos, que componen un individuo, son compelidos a cambiar el sentido de sus movimientos, pero de manera tal que puedan continuar moviéndose y comunicándose entre sí sus movimientos según la misma relación que antes, ese individuo conservará asimismo su naturaleza, sin cambio alguno de su forma*”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 101; Peña, núm. 1.4, p. 122.)

⁴⁵ El Lema VII de E2p13 dice que: “*Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes*”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, pp. 101; Peña, núm. 1.4, p. 122-23.)

⁴⁶ Recordemos que, en E1p8, Spinoza define la finitud como la delimitación por parte de otra cosa de la misma naturaleza. Ver apéndice 2.

⁴⁷ Demostración a E2p24, ver la reproducción de este pasaje en el siguiente capítulo.

⁴⁸ Ver §1.13.

⁴⁹ Lema V y VI de E2p13.

partir de cierta composición entre sus partes, dada por la determinada proporción de movimiento y de reposo entre ellas. Así, un individuo no implica las esencias de sus partes constitutivas, sino sólo que éstas se muevan o estén en reposo de determinada manera, esto es, contituyendo una forma.

3.2. *Los axiomas de la física spinoziana*

La importancia de que los cuerpos tengan algo en común radica, para el mundo natural, en que los cuerpos se relacionan entre sí a partir de dicha comunidad. Ahora, la importancia epistemológica de dicha comunidad es que el hombre pueda concebir a los cuerpos entendiéndolos tales propiedades como leyes naturales y comunes a dichos cuerpos. Las leyes físicas tienen una doble función para Spinoza: por un lado, son decretos divinos inquebrantables que posibilitan la existencia física de los cuerpos; por otro lado, son propiedades comunes a los cuerpos que funcionan como axiomas en las concepciones humanas acerca de los cuerpos

De esta manera, las leyes físicas son la causa por la cual existen cuerpos, a la vez que son la razón que permite a los hombres concebir dichos cuerpos. El paralelismo es el fundamento de esta doble función de la física spinoziana pues, al ser el *ordo et conexio* irreductible tanto al Pensamiento como a la Extensión, las leyes físicas se encuentran tanto en los cuerpos como en sus ideas. Ahora bien, se encuentran en uno y otro de distinta manera: en los cuerpos son leyes de la naturaleza, mientras que en las ideas de los cuerpos se presentan como axiomas o nociones comunes. Hay dos reclamos de la física de Spinoza a la cartesiana. primero, que Descartes es inconmensurable la *res extensa* y la *res*

*cogitans*⁵⁰, segundo, que no explica adecuadamente la cohesión interna de los cuerpos.

3.2.1. La solución a la reducción cartesiana de la *res extensa* a la *res cogitans*

En cuanto a la inconmensurabilidad cartesiana de la *res extensa* y la *res cogitans*, ésta se debe a que, en la perspectiva cartesiana, mente y cuerpo pertenecen a distintas sustancias con características propias: mientras que la mente es simple, activa y libre, el cuerpo es compuesto, pasivo y determinado por la necesidad de las leyes mecánicas. De esto se sigue algo más importante aun, a partir de la manera en que se relacionan causalmente a las cosas: si el alma es libre, será libre la manera en que relaciona los contenidos mentales que tiene; en cambio, si todos los modos están determinados, habrá una necesidad mecánica en la manera en que se relacionan causalmente unos cuerpos con otros. El *cogito* es la capacidad del alma de ser un sujeto cognoscitivo o sustrato de un amplio conjunto de pensamientos, desde ideas y voliciones hasta sentimientos. El sujeto cartesiano de la segunda meditación⁵¹, en tanto que es *res cogitans*, es independiente del mundo, pues vive y conoce independientemente del cuerpo, aunque en ocasiones conozca cosas corporales.

Para la perspectiva spinoziana, el sujeto cartesiano se representa un mundo que le es ajeno absolutamente, con el que no tiene nada en común. Los problemas que tiene Descartes para explicar la relación mente-cuerpo, dice Spinoza, tanto en su argumentación a favor de la *res extensa*, como en la noción de la glándula pineal, son prueba del callejón

⁵⁰ Una cosa es el conocimiento que la mente humana tiene de la Extensión y otra el conocimiento de la Extensión. Descartes dice que sólo Dios conoce adecuadamente a la *res extensa* y la *pensante*. En cambio, lo poco que conozco lo sé con certeza absoluta.

⁵¹ Como apunta Zuraya Monroy, muy distinto es el sujeto de la *Sexta Meditación*: en tanto que cuerpo y mente están entremezclados y no podemos hablar propiamente de dualidad, el sujeto que conoce tiene cuerpo y mente y conoce cuerpos todo el tiempo. Ver *supra* §2.1.1.

sin salida al que conduce la inconmensurabilidad entre *res extensa* y *res cogitans*.⁵² Para Spinoza, la glándula pineal es un absurdo porque consiste en afirmar la unión de un pensamiento (el alma) con una pequeña porción de materia (la glándula).⁵³ El holandés sostiene que Descartes debió explicar dicha unión por medio de su causa próxima pero,⁵⁴ al serle imposible ello debido a que un cuerpo no puede ser la causa eficiente de una idea y viceversa, Spinoza dice que el francés tuvo que recurrir a la causa de todo el universo, a saber, a Dios.

En cambio, Spinoza cree salvar la inconmensurabilidad del Pensamiento y de la Extensión a través de su teoría del paralelismo: el *ordo et conexio* es la necesidad con la que Dios produce las modificaciones; de tal manera que en la *Naturaleza naturada* todas las afecciones de los distintos atributos mantienen el mismo orden y la misma conexión. Aunque hay inconmensurabilidad entre los atributos en tanto que las ideas se explican por

⁵² En el Prefacio a E5 Spinoza expone los problemas de glándula pineal. Spinoza dice que Descartes: “[...] admite que el alma (*Animam*) o la mente (*Mentem*) está unida principalmente a cierta parte del cerebro, a saber, la llamada glándula pineal, por cuyo medio la mente (*Mens*) percibe todos los movimientos que se suscitan en el cuerpo, así como los objetos exteriores, pudiendo la mente moverla de diversas maneras con quererlo” (Prefacio a E5; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 278, Peña, núm. 1 4, p. 340) En *Las Pasiones del Alma* (I, 10, 30-36, 44, 50), Descartes sostiene que la glándula pineal está suspendida en medio del cerebro y es movida por cada choque de los espíritus animales de distinta manera. Ahora bien, toda volición de la mente está unida, a su vez, a cierto movimiento de la glándula; con ello, la glándula no sólo percibe los cuerpos exteriores por medio de los choques, sino que es movida por la voluntad del alma a la manera como lo hicieron los espíritus animales. En el artículo 50 de la primera parte de *Las Pasiones del Alma*, recuerda Spinoza, Descartes sostiene que, a pesar de que la voluntad está unida a determinado movimiento de la glándula, el hábito puede unir la voluntad a los movimientos, de ahí que la voluntad pueda reprimir los afectos humanos.

⁵³ Apéndice a E5; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 279; Peña, núm. 1.4, p. 342.

⁵⁴ Según Zuraya Monroy, (núm. 8.51, p.64) Descartes no tiene por qué explicar la unión, pues no puedo discutir por qué Dios nos hizo así. Por ello, no tiene que conocer las causas de la unión, por lo que no será un tema que tratará en su filosofía: no está en el nivel de la explicación, le dice a Elizabeth.

Pero para Spinoza, una vez más, esto sería una prueba de que no existe una unión entre dos sustancias distintas e inconmensurables: apelar a mi desconocimiento de los decretos divinos, dice Spinoza (Apéndice a E1 la voluntad divina es el asilo de la ignorancia), no es dar un argumento sino mostrar, más bien, la falsedad de la hipótesis. Como se ha mostrado hasta ahora, Spinoza no sólo cree que conocemos los decretos divinos sino que, sin ellos, es imposible conocer cualquier cosa natural. En este sentido, cabe decir, muchos comentaristas de Spinoza creen que éste está obligado, a la manera hegeliana, a poder explicar adecuadamente las causas de cualquier cosa existente en el mundo. Pero el mismo Spinoza dice que conocemos muy poco, no porque nos esté vado dicho conocimiento, sino porque padecemos por la potencia de la misma naturaleza, que nos evita concebir adecuadamente la mayor parte de nuestra vida.

las ideas y los cuerpos por los cuerpos, son commensurables en tanto que ambos tipos de modificación siguen un único *ordo et conexio*.

3.2.2. Primer axioma de la física: la ley de inercia o conato

Spinoza toma de Descartes la formulación de la ley de inercia y aplica los dos principios cartesianos que fundamentan esta ley, a saber el de la conservación del estado y el del movimiento rectilíneo. Pero a diferencia del francés, Spinoza fundamenta el principio de inercia⁵⁵ en el determinismo causal de los modos finitos en la *Naturaleza naturada*⁵⁶ todo movimiento se explica por una causa eficiente de su tipo y ésta, a su vez, se explica por otra igual y así *ad infinitum*. Con ello, la inercia es la cualidad de los cuerpos por mantener su movimiento en dirección rectilínea, por lo que todo cambio de movimiento o dirección en un cuerpo se explica por alguna causa eficiente del mismo tipo, sea ésta exterior o interior al cuerpo en cuestión.

Spinoza aplica a los cuerpos extensos el axioma físico de la inercia y, de ello, resulta el concepto de *conatus*. Recordemos que, para Spinoza,⁵⁷ Dios no sólo es causa de que las cosas comiencen a existir sino, también, de que perseveren en su existencia, por lo que en los cuerpos se identifica esencia y potencia. De ahí que los cuerpos finitos, al expresar a Dios de cierta manera en la Extensión, existan de una manera particular que los identifica como cuerpos. Una de las maneras peculiares de existir de los cuerpos finitos es la inercia pues, por una parte, mientras no exista otra causa eficiente que determine al cuerpo finito, éste se moverá con la misma velocidad en línea recta; por otro parte, cuando se presenta una causa eficiente que determine al cuerpo, ambos se afectarán mutuamente

⁵⁵ Corolario al Lema 3 de E2p13

⁵⁶ E1p28 Ver primer capítulo, p. 38.

según las leyes mecánicas de los cuerpos, esto es, por las leyes del movimiento. De esta manera, si un cuerpo es determinado a moverse por una causa externa, la causa eficiente de su movimiento no sólo será la potencia del cuerpo exterior sino también, la potencia del cuerpo que es afectado. En este sentido, Spinoza sostiene que. *“Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es”*⁵⁸ La perfección de un cuerpo no está dada por su potencia en abstracto, sino por ésta en relación con la potencia de los cuerpos exteriores que chocan con él y lo afectan.

Spinoza define el concepto de conato de la siguiente manera: “Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”.⁵⁹ Si no es afectado por otras cosas o, bien, si éstas no lo destruyen, la esencia de un cuerpo finito implica la permanencia en su existencia a través del mantenimiento de la misma velocidad y dirección. Por lo tanto: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”.⁶⁰ La permanencia de un cuerpo finito en su existencia no es otra cosa que el mantenimiento de su naturaleza o esencia actual y, en la terminología spinoziana, se le llama “conato”, “esfuerzo”, “perseverancia”, “ímpetu” o, lo que es lo mismo, “existencia en la duración”. La esencia de un modo cualquiera nunca implica su existencia, sino sólo aquel esfuerzo o perseverancia a través de la cual expresa a Dios. Por lo tanto, Spinoza sostiene que la duración de un modo es indefinida pues, si bien un modo es finito exactamente porque dejará de existir en algún momento, su esencia no puede implicar algo negativo como “dejar de existir”

⁵⁷ Ver *supra*, capítulo primero, pp. 44ss.

⁵⁸ E3p40. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 306; Peña, núm. 1.4, p. 376.

⁵⁹ E3p6. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 146; Peña, núm. 1.4, p. 181

⁶⁰ E3p7. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 146; Peña, núm. 1.4, p. 182.

Aunque el tiempo es una noción universal, el hombre en muchas ocasiones no puede dejar de pensar las cosas en términos temporales, por lo que Spinoza tiene que advertir sobre el conato que:

[...] entenderé por «perfección» en general, [...] la realidad, esto es, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de cierto modo, sin tener en cuenta su duración. Pues ninguna cosa singular puede decirse que sea más perfecta por el hecho de haber perseverado más tiempo en la existencia, ya que la duración de las cosas no puede ser determinada en virtud de su esencia, supuesto que la esencia de las cosas no implica un cierto y determinado tiempo de existencia; una cosa cualquiera, sea más o menos perfecta, podrá perseverar siempre en la existencia con la misma fuerza con que comenzó a existir, de manera que, por lo que a esto toca, todas son iguales.⁶¹

Referir el suceso de la pérdida de existencia a un tiempo determinado es compararlo con algo ajeno a dicho modo, pues toda determinación temporal es imaginaria; por lo tanto, debido a que la esencia de un modo sólo dice cosas positivas de él,⁶² nunca podemos determinar *a priori* cuándo dejará de existir tal modo. Spinoza no utiliza aquí “indefinido” en el mismo sentido en que Descartes usó el concepto de “indeterminado” pues, para este último, se utiliza el término por la incapacidad de nuestra mente de encontrar límite a una cosa, es decir, tiene un sentido negativo. En cambio, no es el caso de que la mente no pueda encontrar el límite de la duración de una cosa, sino que la esencia de la cosa no puede implicar cuándo dejará ella de existir. De esta manera, Spinoza considera que una cosa es destruida sólo por causas exteriores,⁶³ por lo que la esencia de la cosa sólo implica que ésta se esfuerza por perseverar en el ser.

Como se ha podido apreciar, el primer lugar al cual Spinoza aplica el principio de

⁶¹ Prefacio a E4: Gebhart, núm. 15, v. II, p. 209; Peña, núm. 14, p. 255. En este sentido, Spinoza dice que “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido”. (E3p8, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 147; Peña, núm. 14, p. 182.)

⁶² La Demostración de E3p4 dice que “[...] la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa, o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma, y no a las causas exteriores, nada seremos capaces de hallar en ella que pueda destruirla” (Gebhart, núm. 15, v. II, p. 145; Peña, núm. 14, p. 180)

⁶³ E3p4

conato⁶⁴ es a los cuerpos compuestos. Uno de los principios modales que distinguen a los cuerpos es la conservación de su estado constitutivo en la medida de las posibilidades del cuerpo. Spinoza retoma de Descartes el que se deba a una causalidad exterior que un cuerpo sea determinado a existir pero, a diferencia de Descartes, la causalidad interior que conserva la naturaleza o esencia actual de dicho cuerpo se debe a que expresa a Dios de cierta manera y no en tanto que existe en la sustancia extensa una determinada cantidad de movimiento.⁶⁵ Así, una de las maneras en que un cuerpo expresa a Dios extensamente es por una determinada cantidad de movimiento en línea recta.

3.2.3. Segundo axioma de la física: ley de la conservación de la misma proporción de movimiento y de reposo

Hay una segunda manera en que existen los cuerpos finitos y que complementa su conato o principio de inercia, a saber: la determinada forma en que está constituido por partes y éstas se encuentran relacionadas. Para Spinoza, un cuerpo es más complejo en tanto que subsume a otros cuerpos como sus partes constituyentes y actúa como un solo individuo en cuanto que todas sus partes forman una sola causa.⁶⁶ Conforme es más complejo, un cuerpo puede mantener su inercia aunque varíen sus partes constantemente. Pero, para que ese cuerpo no deje de existir, dicha variación está determinada por la misma esencia del cuerpo, a saber: la esencia de cualquier cuerpo implica conservar siempre cierta proporción de movimiento y de reposo entre sus partes. Pero esto no significa que la esencia de un cuerpo implica, además de la proporción entre sus partes, las esencias de dichas partes;⁶⁷ más bien, sólo

⁶⁴ Parte importante de la labor de esta investigación será mostrar otros lugares en los cuales Spinoza aplica el principio de inercia o conato, a saber: en el hombre (cuarto capítulo) y en el Estado (quinto capítulo).

⁶⁵ Ver tercer apéndice, §2

⁶⁶ Definición 7 a E2: ver primer capítulo, §1 2 3

⁶⁷ Ver §1 3.3.

implica el movimiento o reposo de sus partes constitutivas

Si bien todos los cuerpos que Dios ha podido crear existen de hecho complicados en el modo infinito inmediato del atributo Extenso, o movimiento y reposo,⁶⁸ sólo algunos de ellos existen en la duración como partes del modo infinito mediato, es decir, de la forma total del universo. Para que existan como cuerpos extensos en la duración, debe darse en el mundo extenso el material que los compone y, de esta manera, la esencia del cuerpo pasa a ser la forma de dicha materia. Spinoza concibe una realidad extensa que está en constante movimiento y transformación. Unas partes de materia se mueven más rápido que otras y constantemente chocan entre sí. Toda parte de materia, en cuanto que se mueve o está en reposo, constantemente constituye algún individuo y no hay individuos sin cierta proporción de movimiento y de reposo. Como todos los cuerpos se definen a partir de esa relación o proporción de movimiento y de reposo, Spinoza concibe el mundo sensible como un individuo infinito en su género, esto es, un organismo que subsume a cientos de organismos más pequeños que, a su vez, subsumen a otros tanto más pequeños, y así *ad infinitum*.

En cuanto a la explicación cartesiana de la cohesión de los cuerpos, aunque las leyes cartesianas del choque intentan explicar por qué el mundo no se ha disipado o destruido,⁶⁹ Spinoza critica que éstas no expliquen adecuadamente por qué los cuerpos se mantienen unidos. El holandés cree solucionar este problema a través de su concepto de conato. Aunque Spinoza acepta que la materia que conforma a un cuerpo es el resultado de causas exteriores, cuando dicha materia se une y mantiene cierta proporción de movimiento y de reposo, entonces es un cuerpo que tiene un conato y que mantiene dicha unión en la medida

⁶⁸ Ver §1.3.3

⁶⁹ Ver tercer apéndice. §4.

de sus posibilidades. En un sentido aristotélico, podemos decir que la unión proporcional es la forma, mientras que la distribución de las partes es la materia. Dicha forma es una expresión intensiva de Dios, mientras que la materia es una expresión extensiva. Ambos términos, *forma* y *materia*, son el mismo cuerpo, sólo que la forma es la esencia del cuerpo y la materia es la relación del cuerpo con otros cuerpos exteriores. Si hay muerte o destrucción de los cuerpos en algún sentido, éste es el de la desaparición de esta o de aquella distribución de los cuerpos, mas no de la desaparición de los mismos cuerpos. Así, un cuerpo siempre es una parte componente de algo, aunque cambie esa cosa a la que pertenece. A partir de esta explicación, Spinoza cree evitar que el mundo se diluya en una eterna división corporal.

3.2.4. La función de los dos axiomas de la física spinoziana

Según Gueroult⁷⁰ la física spinoziana reúne dos doctrinas ajenas e irreductibles entre sí, agrupación heredada de la física cartesiana, a saber: la doctrina de la misma proporción de movimiento y reposo y la doctrina de la misma cantidad de movimiento. Este autor dice que ambos principios son ajenos entre sí y que el primero no puede deducirse por el segundo.

Por nuestra parte, cabe decir que nosotros no hemos deducido un principio del otro, sino que hemos buscado qué leyes corporales consideró Spinoza que todo cuerpo finito requiere para existir en la duración. Aunque Spinoza toma los dos principios de Descartes,⁷¹ no son postulados por una dependencia lógica de uno sobre el otro, sino como dos principios que se apoyan y explican mutuamente: la esencia de cualquier cuerpo finito

⁷⁰ Gueroult, núm. 3.20, v. II, p. 567. Ver tercer apéndice, §2 y §3.

⁷¹ Ver tercer apéndice, §2.

implica tanto cierta proporción de movimiento y de reposo entre sus partes, como cierta fuerza para mantener su constitución actual o perseverar en su existencia. Se trata de dos principios distintos e irreductibles entre sí.

De esta manera, si lo que conocemos es un cuerpo, tendremos un conocimiento adecuado de él si y sólo si podemos establecer cómo dicho cuerpo está determinado por estos dos principios. De lo contrario, no conocemos adecuadamente dicho cuerpo finito. Por lo tanto, la experiencia que el hombre tiene del mundo sensible será adecuada si puede explicar la existencia de un cuerpo a través de los dos axiomas.

Conclusiones

Hay tres maneras de entender la Extensión según Spinoza: como sustancia o *Naturaleza naturante*, con lo que la Extensión es infinita, omnipresente e indivisible; como modo o *Naturaleza naturada*, con lo que la Extensión es divisible en partes y puede ser infinita (en el caso de los modos inmediato y mediato) o, bien, finita, en el caso de los cuerpos compuestos, en tercer lugar, como mesurable, temporal y numérica, es decir, como la concibe la imaginación. La física spinoziana es el conjunto de axiomas que permiten concebir adecuadamente el segundo tipo de Extensión, si bien la física tiene su fundamento en el primer tipo de Extensión.

Si bien Spinoza niega la cuantificación de los cuerpos tal como la entiende Descartes, entonces ¿qué es lo que le interesa de la física cartesiana? Lo que le interesa es la geometrización de la materia. A partir de la negación del número, del tiempo y de la medida como instrumentos inadecuados para concebir a los cuerpos, puede decirse que Spinoza considera la geometrización de la materia de una manera muy distinta a la cartesiana. Pero lo que retoma del cartesianismo son los principios generales de la física y

las leyes del movimiento. Éstos ya no dependen de la voluntad divina, sino de principios metafísicos como las propiedades divinas. Spinoza intenta resolver dos problemas de la física cartesiana: primero, la imposibilidad de conocer el orden y la conexión de los cuerpos debido a la inconmensurabilidad entre *res extensa* y *res cogitans*, a través del paralelismo spinoziano, segundo, la imposibilidad de explicar adecuadamente la permanencia de los cuerpos en su ser, a partir de la cohesión según las leyes cartesianas, es explicada por medio de la noción de conato que impone la cohesión interna de los cuerpos.

Este capítulo mostró que la física spinoziana se mueve en un ámbito muy distinto al metafísico y al teológico: si bien el conocimiento fenoménico y la física tienen su fundamento en la metafísica, nunca se reducen a ésta, por lo que cuentan con un lenguaje y un campo de trabajo propios. El fundamento metafísico no consiste en la reducción de la física a la metafísica, sino en la comprensión de los conceptos adecuados que permiten concebir adecuadamente la existencia de los cuerpos finitos.

Los axiomas físicos se encuentran en los cuerpos como leyes divinas, a la vez que funcionan como axiomas o nociones comunes de los cuerpos. Por ello, es posible decir que, según la física spinoziana, todo individuo material que concibo es un modo que expresa extensamente a Dios en tanto que tiene cierta inercia y determinada proporción de movimiento y de reposo. Así, la identidad de los cuerpos no está dada porque tengan una figura larga, ancha y profunda; más bien, esta figura o forma de los cuerpos es una consecuencia de algo más primigenio: expresar a Dios extencionalmente implica estar compuesto de partes extensas relacionadas entre sí a través de una determinada proporción de movimiento y de reposo; de esta manera, la figura o forma de un cuerpo no significa llanamente una cantidad en largo, ancho y profundo, si bien esta cantidad es una consecuencia.

Si me encuentro con algo que no cumple con alguno de estos axiomas físicos, entonces estoy en frente de una imaginación inadecuada. De esta manera, podemos decir que, para Spinoza, la misma experiencia nos enseña que los cuerpos finitos perseveran en su existencia y que lo hacen a través de cierta proporción de movimiento y de reposo en sus componentes; si cambia esta proporción, dicho cuerpo desaparece, aunque aquellos pequeños cuerpos que antes lo componían pasen ahora a componer otros cuerpos. Por último, es importante notar que este capítulo no requirió de la explicación spinoziana para concebir adecuadamente dichos principios en este o aquel cuerpo en particular. Tal tarea es la labor de la intuición y, como se dijo en el capítulo anterior, ésta depende primero de las nociones comunes percibidas por la razón

Capítulo Cuatro

Primera aplicación de los axiomas de la física:

La antropología de Spinoza

4.0. Introducción

Es de suma importancia para Spinoza determinar racionalmente qué propiedades pertenecen a la naturaleza humana. Por el sentido genético de la definición real, Spinoza tiene que sostener una definición precisa y adecuada del hombre ya que, a partir de aquellas características y propiedades intencionales de la definición del hombre, esta definición deberá podrá utilizarse para demostrar el tipo de acciones y pasiones humanas (y, a su vez, con lo que nos muestra la experiencia acerca de ello); es decir, sólo si la definición es adecuada, podrá ser utilizada en la demostración de las acciones humanas. Para ello, Spinoza debe sostener una serie de cualidades y características intensionales para dicha definición, a partir de éstas, Spinoza determinará si la voluntad, el entendimiento, la razón y la libertad —propiedades atribuidas al hombre por parte de la tradición judeo-cristiana— pertenecen o no a la naturaleza humana.

Ya se dijo que todo cuerpo busca perseverar en su existencia y que lo hace a través de cierta composición en sus partes, a partir de una determinada proporción de movimiento y de reposo entre ellas; así mismo, dicha perseverancia constituye tanto la potencia como la esencia actual de dicho cuerpo. Para Spinoza, el hombre es una parte de la *Naturaleza naturada* y, como todas las cosas que existen en la extensión, está determinado por las dos leyes físicas. Pues bien, este capítulo dará cuenta de la función de los dos axiomas físicos en la antropología de Spinoza a través del siguiente enunciado: todo hombre busca perseverar en su existencia y lo hace a través del deseo por perfeccionar su naturaleza lo

que, a su vez, significa perfeccionar su conocimiento para lograrlo.

Cabe destacar que Spinoza, cuando habla del hombre a lo largo de la *Ética*, utiliza la palabra *Mens* (mente), mientras que, cuando reproduce la filosofía cartesiana, utiliza la palabra *Anima* (alma).¹ La razón de ello es de suma importancia. Spinoza asocia con la noción de “alma” cierta causalidad transitiva entre ésta y el cuerpo, mientras que asocia, a la noción de “mente”, el paralelismo psico-físico. Spinoza se opone a la idea de que la mente determine las acciones del cuerpo, idea sostenida por autores como Descartes y que se basa en una relación transitiva y causal entre la mente y el cuerpo. Spinoza sostiene un paralelismo psicofísico, que dice que el orden y conexión de las ideas es el mismo que el de las cosas,² a la vez que la mente es más apta para percibir cosas en tanto que su cuerpo está dispuesto de más maneras para actuar.³ Esta oposición, que se mantiene sobre el paralelismo psico-físico spinoziano, permite afirmar el poder del cuerpo.

Como ya se ha anunciado anteriormente, éste no es lugar para estudiar el despliegue completo de la antropología spinoziana, como aquellas tesis sobre la liberación de las pasiones de la razón, etc. Aun así, no se puede evitar exponer importantes principios de la antropología spinoziana y, con ello, de su ética.

4.1. La primera definición del hombre: el conato y la proporción de movimiento y de reposo en el cuerpo humano

A continuación será estudiada la aplicación de los dos axiomas físicos a la definición

¹ Cabe decir que la traducción de Vidal Peña de la *Ética*, que es la utilizada en las citas de esta investigación por considerarla la mejor traducción en español, por desgracia siempre traduce *mens* y *anima* por “alma”. El traductor advierte que, la razón de ello, consiste en que *Mens* no significa para Spinoza sólo procesos cerebrales, significado usual de la palabra “mente” en español. Pero para mantener la idea spinoziana, considero que es necesario utilizar la traducción “mente”, por lo que me he tomado la libertad de cambiar la traducción de Peña en este respecto.

² E2p7; ver §131

spinoziana del cuerpo humano. Dicha definición debe dar cuenta del mecanicismo particular al cual está sometido el cuerpo humano pues, si bien es un cuerpo extenso, difiere en naturaleza con respecto a otros cuerpos extensos. Dicha diferencia es lo que permite que la definición spinoziana del cuerpo humano no se subordine a las leyes corporales, aunque sí se debe a éstas, pues el hombre tendrá sus propias leyes constitutivas. Para poder argumentar esto, Spinoza tiene que criticar las concepciones acerca de la causalidad transitiva entre cuerpo y mente y, con ello, limitar dicha causalidad a los cuerpos.

4.1.1. *El paralelismo psico-físico y la unión mente-cuerpo*

Spinoza no considera que las pasiones humanas sean vicios o corrupciones del alma, pues no se trata de carencias de ser.⁴ El holandés sostiene que se debe estudiar al hombre como si se estudiaran temas matemáticos,⁵ no sólo en cuanto al método geométrico, sino también en tanto a la independencia de los prejuicios sobre el tema. Por ello, el holandés comienza su *Tratado Político* diciendo que

[...] he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire. Pues, aunque todas estas cosas son incómodas, también son necesarias y tienen causas bien determinadas, mediante las cuales intentamos comprender su naturaleza, y el alma goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas que son gratas a los sentidos.⁶

La tradición judeo-cristiana consideraba que el cuerpo humano pertenecía a una naturaleza creada por Dios y determinada por ciertas reglas, por lo que la necesidad imperaba en él; en

³ E2p14.

⁴ Spinoza dice que "La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio". (Prefacio a E3; Gebhart, núm. 1.5. v. II, p. 137; Peña, núm. 1.4, p. 170.)

⁵ PPC I, pp. 127ss, pp. 151ss, 151ss, 226ss, Apéndice a E1; Prefacio a E3; Escolio a E4p35, Ep 30, pp. 166ss; TP I, §4.

⁶ TP I, §4; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 274-75; Domínguez, núm. 1.4, pp. 81

cambio, sostenía que el alma no pertenecía a esta naturaleza, sino que tenía propiedades distintas a ella, de éstas, tal vez la principal propiedad sería el libre arbitrio. Por ejemplo, San Agustín consideraba que el alma humana era algo más cercano a Dios que el cuerpo humano, pues éste era más bien una existencia “caída”, mientras que el primero le pertenecía a Dios,⁷ de ahí que un hombre sabio que desea a Dios debe anteponer el primero al segundo, a la vez que las causas de los vicios y errores humanos se encontrarán en su cuerpo y no en su mente.

Pero para Spinoza el hombre es una parte más de la *Naturaleza naturada*, por lo que está sujeto tanto a las leyes del pensamiento como a las corporales, con la salvedad de que se trata de leyes distintas. En los capítulos precedentes se mostró que, para Spinoza, el hombre conoce la *Naturaleza naturada* de dos maneras, como Pensamiento y como Extensión. Cada uno de estos atributos tiene sus propias leyes naturales, en el primero por las leyes del pensamiento y, en el segundo, por las leyes corporales. A partir de ello, Spinoza sostiene en la *Ética* que:

[...] la mente (*Mens*) y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde resulta que el orden o concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo tal atributo, ya bajo tal otro, y, por consiguiente, que el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones de la mente (*Mentis*).⁸

En tanto que cuerpo y mente son modos de la Extensión y del Pensamiento, respectivamente, hay un paralelismo entre el alma y el cuerpo. Al ser lo mismo mente y cuerpo, Spinoza expone el paralelismo psicofísico en la proposición 13 del segundo libro de la *Ética* de la siguiente manera:

*El objeto de la idea que constituye la mente (Mentem) humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.*⁹

⁷ Ver §1.11.

⁸ Escolio a E3p2, Gebhart, núm. 15, v. II, p. 141; Peña, núm. 1.4, p. 175

⁹ E2p13; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 96; Peña, núm. 1.4, p. 116

[...] el hombre consta de una mente (*Mente*) y un cuerpo, y [...] el cuerpo humano existe tal como lo sentimos.¹⁰

El paralelismo establece que el ser formal de las ideas es otra idea o modo del Pensamiento y nunca algo extenso o de otro atributo; por ello, no puede haber una causalidad transitiva entre cuerpo y mente, sino que la causa eficiente de la mente es otra idea, así como la del cuerpo humano será otro cuerpo.¹¹ De esta manera, si bien el cuerpo es el objeto de la mente, la esencia formal de la mente es Dios en cuanto que es entendimiento absolutamente infinito, y no en cuanto que es sustancia, por lo que Spinoza dice que la mente es una parte de dicho entendimiento.¹² Con ello se respeta la causalidad transitiva de cada serie causal de los atributos. Pero, debido a que la mente es una idea de Dios, ¿la idea de cualquier cuerpo constituirá su mente? Spinoza nos dice que:

[...] entendemos claramente cuál es la diferencia entre, por ejemplo, Pedro, que constituye la esencia de la mente (*Mentis*) del propio Pedro, y la idea del mismo Pedro que existe en otro hombre, pongamos Pablo. En efecto, la primera explica (*explicat*) directamente la esencia del cuerpo del propio Pedro, y no implica existencia sino mientras Pedro existe, en cambio, la segunda revela más bien la constitución del cuerpo de Pablo que la naturaleza de Pedro, y, por tanto, mientras dure esta constitución del cuerpo de Pablo, su mente (*Mens*) considerará a Pedro, aunque éste ya no exista, como algo que le está presente.¹³

El holandés explica la diferencia entre la mente de un cuerpo y la idea que otro hombre puede tener de dicho cuerpo: la mente es la expresión del cuerpo en cuanto pensamiento, mientras que la idea que otro hombre tiene de aquel cuerpo sólo es una imagen de dicho cuerpo, esto es, algo inexpressivo por sí mismo

Dado que la mente humana y el cuerpo humano pertenecen a atributos distintos, que son órdenes paralelos, Spinoza considera que "*Ni el cuerpo puede determinar a la mente*

¹⁰ Corolario a E2p13, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 96, Peña, núm. 1.4, p. 117.

¹¹ Spinoza dice en E2p5 que: "*El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios en cuanto a éste se le considera sólo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios ni las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante*". (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 88, Peña, núm. 1.4, p. 104)

¹² Corolario a E2p11.

(*Mentem*) *a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)*”¹⁴ Con el rechazo de la interacción entre alma y cuerpo, Spinoza niega el dominio de la mente sobre el cuerpo humano. Con ello, a su vez, Spinoza considera que evita la reducción del mundo corporal a las leyes de la razón humana. Aquello que Descartes llamaba “unión alma-cuerpo” no es para Spinoza exactamente una unión, en el sentido de que dos cosas distintas están juntas y una actúa sobre la otra,¹⁵ esta concepción de la unión, considera Spinoza, supone una causalidad transitiva entre un alma libre y activa y un cuerpo inerte y pasivo. Si hablamos de unión mente-cuerpo, debemos entender no la interacción causal entre ambos, sino la identidad ontológica de una sola modificación divina concebida como los modos de dos atributos, Pensamiento y Extensión.

Como la mente es la idea del cuerpo, por “mi cuerpo” debo entender aquello que es uno de los objetos de mis ideas, por lo que el Axioma 5 del segundo libro de la *Ética* sostiene que ¹⁶ “No percibimos ni tenemos conciencia de ninguna cosa singular más que los

¹³ Escolio a E2p17; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 105-6; Peña, núm. 1.4, p. 128-29

¹⁴ E3p2, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 141. Peña, núm. 1.4, p. 174

¹⁵ Según Zuraya Monroy, para Descartes el hombre es descrito por la unión de alma y cuerpo, pero se trata de un caso complicado, el único en donde se presentan ambas sustancias, es más, no debería ser entendida dicha unión por la dualidad de las sustancias. Pero Spinoza, así como muchos otros filósofos, tomaron dicha unión exactamente en el sentido de la dualidad de las sustancias.

¹⁶ Para Spinoza, mi afección corporal no sólo implica la esencia de mi cuerpo, sino también la de aquellos cuerpos externos que participan en la afección. Si yo no soy la única causa de la afección, entonces será parcial e inadecuado el conocimiento que tenga ya sea de mi cuerpo, ya de los cuerpos externos. Spinoza dice en E2p16 que: “*La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, al tiempo, la del cuerpo exterior*” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 104, Peña, núm. 1.4, pp. 125-26.) Con ello, la mente humana no sólo percibe inadecuadamente la esencia de su cuerpo, sino también la de muchos otros. E2p12 dice que, si bien la mente humana percibe todo lo que le acontece a su cuerpo, lo hace de una manera muy inadecuada. En el Primer Corolario a E2p17 Spinoza dice que “[...] la mente (*Mentem*) humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 104, Peña, núm. 1.4, p. 126.) Podría considerarse problemática la distinción entre mi cuerpo y aquellos ajenos a él a partir de mis afecciones pero, en primer lugar, aquí Spinoza no está interesado en definir adecuadamente al cuerpo humano, sino sólo en demostrar *a posteriori* que, si siento afecciones corporales, es porque tengo un cuerpo, en segundo lugar, Spinoza utiliza esto para exponer la ambigüedad inherente en las afecciones corporales que provienen del exterior, a diferencia de aquellas que son causadas sólo por el cuerpo humano; como se verá más adelante, las primeras explican el origen de la imaginación mientras que las segundas el de la razón y la intuición.

cuerpos y los modos de pensar”.¹⁷ Los únicos objetos de las percepciones mentales son cuerpos o modos de la Extensión —ya sea el humano, ya sean cuerpos exteriores— e ideas o modos del Pensamiento. En cuanto al cuerpo humano como objeto de la mente, el holandés sostiene que la mente humana percibe al cuerpo humano sólo en tanto que es afectado por otros cuerpos,¹⁸ pues la mente conoce más bien las ideas de esas afecciones corporales. En cuanto a los cuerpos exteriores como objetos de la mente, Spinoza dice que: “La mente (*Mens*) humana no percibe ningún cuerpo exterior como existente en acto sino por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo”.¹⁹ La mente humana conoce los cuerpos exteriores sólo por medio de su cuerpo, en la medida en que aquéllos afectan a éste por medio de choques.

4.1.2. La potencia o el poder del cuerpo humano

Como sostiene Deleuze,²⁰ uno de los principales resultados que trae consigo la independencia causal entre mente y cuerpo es la revalorización del cuerpo frente a la mente. La tradición judeo-cristiana había despreciado el cuerpo con respecto a la mente, pues consideraba el alma humana como algo más cercano a Dios que el cuerpo humano. En cambio, Spinoza sostiene que cuerpo y mente están en el mismo nivel ontológico, por lo que, podríamos decir, ambos están a la misma “distancia” de Dios. Además, porque dicha tradición ha buscado el imperio del alma sobre el cuerpo, Spinoza dice en la *Ética* que:

[...] nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que puede hacer salvo que la mente (*Mentis*) lo determine. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo (*Corporis fabricam*) de un modo lo

¹⁷ Axioma 5 de E2; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 86; Peña, núm. 1.4, p. 104.

¹⁸ E2p19.

¹⁹ E2p26; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 112; Peña, núm. 1.4, p. 136.

²⁰ Deleuze, núm. 3.15.

suficientemente preciso como para poder explicar todas sus funciones, por no hablar ahora de que en los animales se observan muchas cosas que exceden con largueza la humana sagacidad, y de que los sonámbulos hacen en sueños muchísimas cosas que no osarían hacer despiertos; [...] Además, nadie sabe de qué modo ni con qué medios la mente (*Mens*) mueve al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle, ni con qué rapidez puede moverlo.²¹

Si bien las ideas de la “fábrica del cuerpo” y del “autómata corporal” son cartesianas, puede verse que Descartes es uno de los principales oponentes que Spinoza considera al decir que nadie ha determinado adecuadamente cómo el alma determina al cuerpo. Para el holandés, la falta de este logro no se debe a que las investigaciones no han estudiado lo suficiente la naturaleza del cuerpo, sino a que han seguido un camino erróneo: en el caso cartesiano, porque su unión alma-cuerpo depende de una interacción causal entre dos sustancias incommensurables, con lo que la explicación acerca del dominio del alma activa sobre el cuerpo pasivo conlleva, a su vez, a la paradójica explicación de las acciones del cuerpo sobre el alma a través de la glándula pineal.²² Para Spinoza, es imposible que una mente mueva un cuerpo, por lo que considera un absurdo buscar “con cuántos grados de movimiento puede hacerlo”.

En este sentido, Spinoza sostiene que. “[...] como no hay ninguna proporción (*ratio*) entre la voluntad y el movimiento, no puede haber tampoco comparación entre la potencia o fuerza de la mente (*Mentis*) y la del cuerpo, y, por consiguiente, las fuerzas de éste nunca pueden estar determinadas por las fuerzas de aquélla”.²³ Conocer la potencia del cuerpo nos dice cuál es la potencia de la mente, y viceversa, pero no hay comunicación, interacción, relación directa o determinación causal de uno sobre el otro.

Para mostrar la independencia del cuerpo sobre la mente, Spinoza pone como ejemplos las acciones tanto de algunos animales como las de los sonámbulos, casos en los

²¹ Escolio a E3p2, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 142; Peña, núm. 1.4, pp. 175-76

²² Ver capítulo anterior, §3.2.1.

cuales no podemos atribuir la acción a una mente, pues en el caso de los animales no hay mente como la humana y, en el caso de los sonámbulos, la mente está ausente pues, de lo contrario, el sonámbulo recordaría las acciones de su cuerpo mientras dormía su mente, algo que no sucede; así, ambos ejemplos se refieren a la sola acción del cuerpo. En el capítulo anterior se vio que la filosofía natural spinoziana no busca explicar la regularidad fenoménica en sí misma, pues considera que el número, el tiempo y la medida son instrumentos de la imaginación, por lo que éstos no están implicados ni en la naturaleza de los cuerpos ni en sus leyes. De esta manera, lo que puede hacer un cuerpo, no implica esta regularidad o aquella duración.

Una vez descartada la acción transitiva de la mente sobre el cuerpo, Spinoza continúa:

Me dirán, empero, que sepan o no por qué medios la mente (*Mens*) mueve al cuerpo, saben en cualquier caso por experiencia que, si la mente (*Mens*) no fuese apta para pensar, el cuerpo sería inerte. Además saben por experiencia que caen bajo la potestad de la mente (*Mentis*) cosas como el hablar o el callar, y otras muchas que dependen del mandato de la mente (*Mentis*). Pues bien, en lo que atañe a lo primero, les pregunto: ¿acaso la experiencia no enseña también, y al contrario, que si el cuerpo está inerte, la mente (*Mens*) es al mismo tiempo inepta para pensar? Pues cuando el cuerpo reposa durante el sueño, la mente (*Mens*) permanece también adormecida, y no tiene el poder de pensar, como en la vigilia.²⁴

Para sostener que la mente determina al cuerpo, dice Spinoza, no vale aquel argumento que afirma que sin el alma no funciona el cuerpo, pues se puede aplicar la inversa como contra argumento, es decir, que sin cuerpo tampoco habría mente. Tampoco vale como argumento considerar que hay ciertas acciones humanas, como las obras de arte humanas, que dependen solamente de la mente²⁵ pues para Spinoza, como se verá más adelante,²⁶ tener

²³ Prefacio a E5; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 280; Peña, núm. 1.4, pp. 342-43

²⁴ Escolio a E3p2; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 142; Peña, núm. 1.4, pp. 176

²⁵ Aunque Spinoza se limita a negar este argumento a partir de la ignorancia de quienes lo sostienen con respecto a la potencia del cuerpo humano, cabe reproducirlo "Dirán, empero, que no es posible que de las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corporea, surjan las causas de los edificios, las pinturas y cosas de índole simular (que se producen en virtud del arte humano), y que el cuerpo humano, si no

una imaginación vivaz depende directamente de un cuerpo más perfecto

Al filósofo holandés le interesa establecer lo que puede hacer el cuerpo humano pues aquello que pueda hacer constituirá su potencia. Dado que la potencia y la esencia de una cosa son lo mismo, definir la potencia del cuerpo humano es definir sus leyes. De ahí que Spinoza recurra a las leyes corpóreas, mismas que están determinadas por los dos axiomas físicos, a saber: todo cuerpo busca perseverar en su existencia y lo hace a través de cierta composición en sus partes, a partir de la determinada proporción de movimiento y de reposo de ellas. Por ello Spinoza dice en la *Ética* que:

Las partes componentes del cuerpo humano no pertenecen a la esencia de dicho cuerpo sino en cuanto que se comunican unas a otras sus movimientos según cierta relación (ver la Definición que sigue al Corolario del Lema 3 [del segundo libro]), y no en cuanto que puedan ser consideradas como individuos, al margen de su relación con el cuerpo humano²⁷

Como ocurre con otros cuerpos, a partir de lo dicho en el tercer capítulo, lo que define al cuerpo humano es la relación de movimiento y de reposo entre sus partes constitutivas, mas no ésta o aquella parte en particular, si permanece esta relación, no sólo es posible que el cuerpo humano siga funcionando aunque cambien sus partes, sino también que sus partes constitutivas se consideran sólo en relación con las otras partes del cuerpo

Las leyes del universo corpóreo determinan la potencia del cuerpo humano, pero en cuanto que éste es un cuerpo con cierta complejidad en sus partes relacionadas según cierta proporción de movimiento y de reposo. Cada parte del cuerpo humano tiene cierta potencia de actuar y de ser afectado, ya sea sólo por sí mismo o por el auxilio de cuerpos exteriores, por ello, la relación de todas las partes que componen al cuerpo humano constituye la capacidad de éste para actuar y ser afectado por otros cuerpos

estuviera determinado y orientado por la mente (*Mente*), no sería capaz de edificar un templo” (Escolio a E3p2. Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 142-43; Peña, núm. 1 4, pp. 176-77.)

²⁶ Ver §4 3 1

Ahora bien, si todos los cuerpos buscan perseverar en su ser, ¿qué es lo que diferencia al hombre de otros cuerpos? La respuesta se verá en los siguientes párrafos. Vimos en el capítulo anterior que en la definición que sigue a la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética* Spinoza sostuvo que, cuando varios individuos se juntan (ya sea por sí mismos, ya sea compelidos por otros cuerpos), tienen entonces una forma determinada por aquella particular unión de cuerpos; además, dicha unión no era otra cosa que la comunicación de movimientos entre las partes según cierta relación. De ahí que la Definición 3 del tercer libro de la *Ética* dice que: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones”.²⁸ Y termina de la siguiente manera: “[...] si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión”.²⁹ La diferencia entre una acción y una pasión radica en nuestra capacidad por ser la causa adecuada de nuestra afección; es decir, actuamos u obramos³⁰ si somos la única causa eficiente del afecto o, bien, padecemos si somos parcialmente causa de nuestra afección, esto es, padecemos si sólo formamos parte, junto con otros cuerpos ajenos a nosotros, de la causa eficiente de la afección. Por lo tanto, “Todos nuestros esfuerzos o deseos se siguen de la necesidad de nuestra naturaleza, de tal modo que pueden ser entendidos, o bien por

²⁷ Demostración a E2p24; en cuanto a la Definición citada por Spinoza, ver §3.1.3.

²⁸ E3d3: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 139; Peña, núm. 1.4, p. 172. A partir del paralelismo entre Pensamiento y Extensión, Spinoza se permite cierta ambigüedad al hablar de los afectos, pues la palabra se refiere tanto a lo que afecta al cuerpo como a lo que afecta a la mente, si bien el primero es un modo del cuerpo y el segundo una idea. Además, en un sentido estoico, los afectos se refieren tanto al cuerpo como a la mente, por lo que Spinoza nunca habla de la “palidez”, “sollozos”, “risa”, etc., que se refieren sólo al cuerpo. (Escolio de E3p59). En cuanto al aumento o disminución de la potencia de obrar del cuerpo humano, ver *infra* §4.1.4.

²⁹ E3d3: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 139; Peña, núm. 1.4, p. 172.

³⁰ E3d2 dice que: “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

medio de esa sola naturaleza, considerada como causa próxima de aquéllos, o bien en cuanto que somos una parte de la naturaleza que, por sí misma y sin relación a los otros individuos, no puede concebirse adecuadamente”³¹ Spinoza pone el siguiente ejemplo: si yo alzo mi brazo y golpeo algo con fuerza, sucede que mi constitución física explica adecuadamente esta acción, sin requerir de otras cosas externas para explicarla, pero si realizo esta acción para golpear a alguien por venganza, entonces no se trata de una acción sino de una pasión, pues la venganza es la causa eficiente o próxima que ha movido a mi cuerpo.

4.1.3. Las leyes o axiomas del cuerpo humano

La potencia con la que el hombre persevera en su existencia es la misma esencia de Dios, no en cuanto que es *Naturaleza naturante*, sino en cuanto que es *Naturaleza naturada*, es decir, en tanto que Dios es afectado y explicado por un modo con la esencia de dicho hombre.³² Spinoza enumera seis Postulados del cuerpo humano en la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética*, a saber

- 1) El cuerpo humano está compuesto por muchísimos cuerpos distintos y, a su vez, muy compuestos.³³
- 2) Lo componen cuerpos fluidos, blandos y duros.³⁴
- 3) Dado que los individuos que componen al cuerpo humano son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, el cuerpo humano mismo es afectado

en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial”. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 139; Peña, núm. 1.4, p. 172

³¹ Capítulo I de E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 266; Peña, núm. 1.4, pp. 326-27.

³² E3p7

³³ Postulado 1 a E2p13

³⁴ Postulado 2 a E2p13

de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores³⁵

- 4) El cuerpo humano es regenerado continuamente por muchísimos otros cuerpos que necesita.³⁶
- 5) El cuerpo humano es capaz de tener impresiones cerebrales a partir de los choques de su cuerpo con los cuerpos exteriores.³⁷
- 6) El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras.³⁸

La complejidad de la constitución del cuerpo humano establece, a su vez, las leyes de acción de dicho cuerpo. Para Spinoza, la complejidad de la constitución corporal es lo mismo que su esencia actual, pues ésta no es otra cosa que la manera determinada en que están dispuestas las partes constitutivas; asimismo, porque la esencia actual de una cosa establece lo que ésta puede hacer, es lo mismo que las leyes propias del cuerpo humano.

En tanto que el hombre es un modo del atributo de la Extensión, tiene un cuerpo capaz de actuar y de ser afectado de muchas maneras; esto es, la esencia del cuerpo humano es la disposición actual del mismo cuerpo. Al ser esencia, potencia y leyes lo mismo, esta disposición del cuerpo humano determinará en parte la manera en que chocan las partes de su cuerpo con los cuerpos exteriores; pero la otra parte de dicha determinación estará dada por la potencia de los cuerpos exteriores que chocan con él. Así, el hombre actúa por las solas leyes de su naturaleza, pero padece por las demás partes de la *Naturaleza naturada*, pues: *“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*

³⁵ Postulado 3 a E2p13.

³⁶ Postulado 4 a E2p13

³⁷ Gueroult (núm. 3.20, v. II, p. 17) sostiene que Spinoza, en el Postulado 5a Ep13, describe el proceso de la impresión cerebral. Se trataría de la versión spinoziana del proceso de “cuantificación” cartesiano; ver §2 l.1.

³⁸ Postulado 6 a E2p13

adecuada”³⁹ El hombre sigue el orden común de la naturaleza y no puede evitar relacionarse con cosas externas, por lo que no puede evitar padecer por cuerpos exteriores,⁴⁰ por ello, no es que sea imposible que el hombre actúe, sino que es muy difícil. Debido a que el cuerpo humano es finito y tiene que variar, los choques con los cuerpos exteriores serán las afecciones que tenga el mismo cuerpo humano. De esta manera, la fuerza de un afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con nuestra potencia (tanto de actuar como de pensar).⁴¹

4.1.4. La potencia del cuerpo humano: utilidad

Spinoza establece un mecanicismo del cuerpo humano a partir de que, mientras existe, busca perseverar en su existencia “Preservar en su existencia” significa, para Spinoza, aumentar la potencia de obrar en la medida de lo posible. Por lo que el holandés dice que: “[.] en esta vida nos esforzamos ante todo en que el cuerpo de nuestra infancia se cambie en otro —cuanto su naturaleza lo permita y a él le convenga— que sea apto para muchísimas cosas, [.]”⁴² En este sentido, Spinoza define “virtud” como “potencia de obrar”.⁴³ Con ello, es lo mismo el esfuerzo del hombre, su potencia de obrar y su virtud. El hombre no es ajeno a las afecciones que tiene su cuerpo, no sólo porque las afecciones dependan de la disposición actual de su cuerpo, sino porque las afecciones establecen, a su vez, una nueva disposición del cuerpo afectado. Dicha nueva disposición no se trata de un

³⁹ E4p4, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 212, Peña, núm. 1.4, p. 260.

⁴⁰ Corolario a E4p4

⁴¹ Escolio a E5p20. Spinoza dice que “[.] llamamos «grandes» a los afectos cuando, al comparar el que experimenta un hombre con el que experimenta otro, vemos que el mismo afecto incide más sobre uno de ellos que sobre el otro, o bien cuando, al comparar entre sí los afectos que experimenta un mismo hombre, descubrimos que uno de ellos afecta o conmueve a dicho hombre más que otro” (Escolio de E5p20; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 293, Peña, núm. 1.4, p. 359.)

⁴² Escolio de E5p39, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 305, Peña, núm. 1.4, pp. 375-76

⁴³ Escolio a E3p55

cambio de la forma de la esencia, esto es, que cambiara el hombre y pasara a ser otro animal.⁴⁴ Se trata de un cambio en la potencia de obrar de dicho cuerpo: a partir de la naturaleza general del hombre que tiende a aumentar su potencia, Spinoza dice que aumenta o disminuye su capacidad de mover los cuerpos exteriores o de ser movido por ellos;⁴⁵ esto es, aumenta o disminuye su disposición corporal o potencia de obrar. De esta manera, las acciones humanas se explican por una proporción indirecta entre cuánto es afectado el cuerpo humano por las cosas externas y cuánto éste es capaz de mover y disponer a los cuerpos externos: mientras el cuerpo humano dependa más de los cuerpos externos para perseverar en su existencia, menos podrá mover y disponer a éstos en un futuro y viceversa. Spinoza dice que:

*Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes del cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.*⁴⁶

Como se ha visto, lo que constituye la esencia actual de un cuerpo es una determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes constitutivas. Si se conserva esta relación, entonces se conserva todo el cuerpo y aumenta su potencia de existir; en cambio, si se altera esta relación, disminuye la potencia de obrar de dicho cuerpo, asimismo, si se pierde la relación, acontecerá la muerte de dicho cuerpo.⁴⁷ La definición del hombre implica la perseverancia del cuerpo y de sus partes constitutivas a través de un utilitarismo, pues:

⁴⁴ Spinoza dice en el Prefacio a E4 que: “[...] cuando digo que alguien pasa de una menor perfección a una mayor perfección, y a la inversa, no quiero decir con ello que de una esencia o forma se cambie a otra; un caballo, por ejemplo, queda destruido tanto si se trueca en un hombre como si se trueca en un insecto. Lo que quiero decir es que concebimos que aumenta o disminuye su potencia de obrar tal y como se la entiende en su naturaleza”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 208-9; Peña, núm. 1.4, p. 255)

⁴⁵ Prefacio a E4; ver cita más abajo, p. 142.

⁴⁶ E4p39; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 239, Peña, núm. 1.4, p. 294.

⁴⁷ Escolio a E4p39.

Todo cuanto hay en la naturaleza que juzgamos malo, o sea, todo lo que juzgamos que puede impedir que existamos y disfrutemos de una vida racional, es lícito que lo apartemos de nosotros por el procedimiento que nos parezca más seguro; y, al contrario, todo cuanto hay que juzguemos bueno, o sea, que resulte útil para la conservación de nuestro ser y el disfrute de una vida racional, nos es lícito tomarlo para nuestro uso y usar de ello de cualquier modo; y en términos absolutos, le es lícito a todo el mundo, en virtud del derecho supremo de la naturaleza, hacer lo que juzga que redunde en su propia utilidad⁴⁸

En cuanto al cuerpo humano, Spinoza propone un pragmatismo en tanto que aquello que es bueno y conserva la relación de movimiento y de reposo en el cuerpo humano, será útil para dicho hombre.⁴⁹ Por el contrario, Spinoza llamará inútil, perjudicial o malo a aquello que debilita o, incluso, destruya dicha relación.⁵⁰

Puede verse que las nociones de “bueno” y “malo” no tienen para Spinoza un sentido moral aquí,⁵¹ en tanto que su definición dependerá más bien de la constitución actual de un cuerpo humano y aquello que le es útil para perseverar en su existencia. Por ello, las definiciones de estos términos varían no sólo entre diversos hombres, sino también en un mismo hombre a través del tiempo e, incluso, según las diversas partes del cuerpo humano. Por ejemplo, un medicamento será bueno para el enfermo, indiferente para un cuerpo sano e, incluso, malo para un cuerpo alérgico a tal medicamento; asimismo, una pomada puede ser indiferente para mi mano cuando está sana, buena para mi mano cuando está enferma, pero mala para mi estómago en cualquier momento. Ahora bien, el utilitarismo spinoziano tiene un principio muy particular, a saber. Es directamente

⁴⁸ Capítulo VIII de E4: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 268; Peña, núm. 1.4, p. 329.

⁴⁹ Spinoza dice que: “Entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil”. (Definición 1 a E4: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 209; Peña, núm. 1.4, p. 256.)

⁵⁰ Spinoza dice que: “Por *malo*, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (Definición 2 a E4: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 209; Peña, núm. 1.4, p. 256.)

⁵¹ Spinoza dice: “Por lo que atañe al *bien* y al *mal*, tampoco aluden a nada positivo en las cosas — consideradas éstas en sí mismas—, ni son otra cosa que modos de pensar, o sea, nociones que formamos a partir de la comparación de las cosas entre sí. Pues una sola y misma cosa puede ser al mismo tiempo buena y mala, también indiferente. Por ejemplo, la música es buena para el melancólico y mala para el afligido: en cambio, para un sordo no es buena ni mala (Prefacio a E4: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 208; Peña, núm. 1.4, pp. 254-55.) En cuanto al sentido moral de los conceptos de “bien” y de “mal”, ver *infra* §5.3.3

proporcional aquello que me es útil y aquello con lo cual concuerda mi naturaleza.⁵² En este sentido, Spinoza dice que. “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”.⁵³ “[...] cuanto más concuerda una cosa con nuestra naturaleza, tanto más útil o mejor es para nosotros y, al contrario, cuanto más útil es una cosa para nosotros, tanto más concuerda con nuestra naturaleza”⁵⁴ Por utilitarismo podemos entender dos sentidos de pragmatismo: uno según el cual haga uso de cosas ajenas a mí y otro, al contrario, que se erige sobre propiedades comunes.

El utilitarismo permite exponer algo que habíamos admitido dogmáticamente hasta ahora, a saber, que el hombre tiene una naturaleza tal que le permite distinguir su mente y su cuerpo de las mentes y cuerpos de otras cosas naturales. A este respecto, Spinoza dice en la *Ética* que:

Fuera de los hombres, no conocemos en la naturaleza ninguna cosa singular de cuya mente (*Mentem*) podamos gozar, uniéndola a nosotros por la amistad o por otro género de asociación. Por ello, no exige la regla de nuestra utilidad propia que conservemos todo lo que hay en la naturaleza, aparte de los hombres, pues tal regla nos enseña, bien a conservarlo para usos diversos, bien a destruirlo o adaptarlo a nuestras conveniencias de cualquier manera.⁵⁵

En primer lugar, los distintos géneros de asociación, como la religión, el Estado civil o la amistad, demuestran que un hombre es común a otro hombre y que comparten más propiedades entre ellos que con otras cosas naturales. En segundo lugar, podemos aplicar aquel otro sentido de pragmatismo con aquellas cosas con las cuales casi no compartimos propiedades; esto es, con aquello que no pertenece al género humano

De esta manera, podemos decir que hay una definición del cuerpo humano por la actual disposición de su cuerpo, que aumenta o disminuye su potencia de obrar conforme es afectado y, a su vez, afecta a los cuerpos exteriores. Hay una excelencia del cuerpo humano

⁵² E4p31 y Corolario.

⁵³ E4p31; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 229. Peña, núm. 14, p. 281.

con respecto a cuerpos extensos de otro género en tanto que tiene una capacidad mayor o menor que éstos para mover a otros cuerpos exteriores o para ser afectado por éstos Hemos llamado “primera definición del hombre” a esta definición en tanto que se trata de la aplicación directa de los axiomas físicos a la antropología el hombre está compuesto por un cuerpo extenso que, como todos los cuerpos finitos, está sujeto a las leyes corporales de inercia y de composición de partes. Pero el cuerpo humano se distingue de otros cuerpos extensos a partir de otras propiedades que no comparte con éstos y que, para Spinoza, definen el género humano.

4.2. La segunda definición del hombre: el conato de la mente humana

Ahora nos compete establecer cómo funciona el conato para la mente humana. Para ello, se mostrarán las particularidades de la mente en la filosofía spinoziana, a su vez, se le contrastará con el cartesianismo Veremos la fundamentación antropológica de dos grados de conocimiento, imaginación y razón, así como la definición del hombre a partir de su deseo por conocer, esto es, la identidad de voluntad y razón en la esencia humana.

4.2.1. El conato en cuanto que la mente es la idea del cuerpo

Para Spinoza, la excelencia del cuerpo humano conlleva la excelencia de la mente de dicho cuerpo; esta excelencia significa, por las leyes particulares de la mente, la capacidad de tener ideas o, bien, de pensar distinta y adecuadamente.⁵⁴ Spinoza habla de la excelencia de la mente humana sobre las mentes de otras cosas animadas en la excelencia a partir de

⁵⁴ Corolario a E4p31, Gebhart, núm. 1.5, v II, p 230, Peña, num. 1.4, p. 281

⁵⁵ Capítulo XXVI a E4, Gebhart, núm 1 5, v II, p 273, Peña, núm 1 4, pp 334-35

⁵⁶ Spinoza dice “[...] cuanto más apto es el cuerpo para ser afectado de muchas maneras, y para afectar de muchas maneras a los cuerpos exteriores, tanto más apta es la mente (*Mens*) para pensar (ver las

grados de “animación”, en tanto que se trata de una dupla: “independencia activa del cuerpo” e “intelección activa de la mente”. Si bien todo está animado en la *Naturaleza naturada*, sólo podemos hablar de que las mentes humanas integran y tienen ideas, pues por nuestra conveniencia con las mentes humanas, podemos decir que sólo ellas piensan. Spinoza dice en el Escolio de la Proposición 13 del segundo libro de la *Ética*, antes de anunciar aquellos Axiomas y Lemas de los cuerpos en general,⁵⁷ que:

[...] cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su mente (*Mens*) que las demás para percibir muchas cosas a la vez, y que cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su mente (*mens*) para entender distintamente.⁵⁸

Como vimos en la sección anterior, el holandés habla de la excelencia del cuerpo humano sobre los demás en tanto que éste, por la complejidad de su constitución y por las leyes de su naturaleza, es capaz de obrar o padecer más acciones diversas que otros cuerpos. Con la potencia del cuerpo establecida, Spinoza dice que:

[...] creo que todos tenemos experiencia de que la mente (*Mentem*) no siempre es igualmente apta para pensar sobre un mismo objeto, sino que, según el cuerpo sea más apto para ser excitado por la imagen de tal o cual objeto, en esa medida es la mente (*Mentem*) más apta para considerar tal o cual objeto.⁵⁹

Spinoza considera que la misma experiencia muestra que la potencia de un cuerpo humano de ser afectado es equivalente a la potencia de la mente de tener ideas; ello se debe no a que una determine a la otra,⁶⁰ sino al paralelismo psicofísico: la constitución actual del cuerpo humano es la esencia actual de un modo extenso finito que expresa determinada manera la esencia divina en la Extensión, mientras que la mente es la constitución actual de un modo pensante finito que expresa aquella misma esencia divina pero en el Pensamiento. Spinoza

Proposiciones 38 y 39 de la parte IV”. (Capítulo XXVII de E4; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 274; Peña, núm. 1.4, p. 335.)

⁵⁷ Sobre éstos, ver capítulo anterior, pp. 119ss.

⁵⁸ Escolio a E2p13; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 97; Peña, núm. 1.4, p. 118.

⁵⁹ Escolio a E3p2; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 142; Peña, núm. 1.4, pp. 176

⁶⁰ La potencia de la mente no puede determinar la potencia del cuerpo. (Prefacio aE5) Ver §4 1 2.

sostiene que las ideas de los cuerpos existentes en acto deben implicar la esencia eterna e infinita de Dios en cuanto que es *Naturaleza naturada*, por lo que la idea de un cuerpo explica en términos del Pensamiento cómo dicho cuerpo expresa a Dios en términos de la Extensión. Por lo tanto: “*Según están ordenados y concatenados en la mente (Mente) los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo*”.⁶¹ A diferencia de Descartes, Spinoza considera que las imágenes de las cosas no son modos de la mente sino del cuerpo humano. De esta manera, todo lo que pueda hacer el cuerpo en cuanto extensión, lo podrá hacer la mente en cuanto pensamiento; por tanto, si la potencia en el primero se trata de un poder de actuar u obrar, en el segundo se tratará de un poder de pensar distintamente o adecuadamente.

A partir del paralelismo psicofísico, el holandés afirma que la mente humana puede percibir dos tipos de ideas⁶²

- 1) inadecuadas, ideas de afecciones corporales que implican tanto la naturaleza de su cuerpo como la de otros cuerpos exteriores, y
- 2) adecuadas, ideas de afecciones que sólo implican la naturaleza del cuerpo humano.

Si nos referimos a las ideas que se dan en el entendimiento absolutamente infinito, hay una idea adecuada del choque de los cuerpos exteriores con el humano; para ello, dicha idea implica tanto la constitución y naturaleza del cuerpo humano o de sus partes, como la de los cuerpos exteriores;⁶³ por ello, Spinoza dice que “en Dios” sólo hay ideas adecuadas. Pero en cuanto que el choque se refiere solamente a la mente de aquel cuerpo humano, entonces

⁶¹ E5p1; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 281; Peña, núm. 14, pp. 343-44

⁶² Capítulo I de E4, ver §4.1 2.

⁶³ Corolario 1 a E2p16 “La mente humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 104; Peña, núm. 14, p. 126)

la idea que tenga esa mente del choque será una idea parcial, ya que se trata de una afección que mezcla la naturaleza y constitución del cuerpo humano con las de los cuerpos externos, dado que al hombre sólo le pertenece el cuerpo humano, para que fuera una idea adecuada de la mente humana, tendría que ser producida totalmente por el cuerpo humano. De esta manera, Spinoza puede decir que. *“Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”*.⁶⁴ Debido a que todas las ideas expresan a Dios en el Pensamiento y siguen una causalidad transitiva entre ellas, las ideas inadecuadas que tiene un hombre no pueden darse en un orden independiente a como existen en el Pensamiento, pues éstas no son otra cosa que una presentación parcial de aquéllas, por lo que ambas, sean adecuadas o inadecuadas, tienen el mismo orden y conexión.

A partir de la diferencia entre ideas adecuadas e inadecuadas, Spinoza dice que:

Los modos de pensar, como el amor, el deseo o cualquier otro de los que son denominados «afectos del ánimo», no se dan si no se da en el mismo individuo la idea de la cosa amada, deseada, etc. Pero puede darse una idea sin que se dé ningún otro modo de pensar⁶⁵

Toda idea inadecuada que tenga la mente, implicará su objeto, pues dicha idea no depende únicamente de la mente o solamente de su cuerpo, sino de cuerpos exteriores, dichas ideas las llama Spinoza “afectos del ánimo”, en tanto que se trata del producto de la idea de una afección del cuerpo humano, debido al paralelismo psicofísico, la diferencia entre un afecto del cuerpo y otro del ánimo radica en que la primera es producto de los choques corporales, mientras que la segunda es el resultado de las leyes del Pensamiento, por lo que la afección del ánimo no puede implicar directamente el cuerpo exterior que chocó con el cuerpo humano, sino que comprenderá la idea de ese cuerpo y del choque con el cuerpo humano. A

⁶⁴ E2p36: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 117; Peña, núm. 1.4, p. 143.

⁶⁵ Axioma 3 a E2. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p.85-86. Peña, núm. 1.4, p. 101-2

diferencia de las ideas inadecuadas, la mente puede tener ideas que no impliquen otras ideas, en tanto que se trata de aquellas ideas que la mente forma por sí sola y por su propia potencia de pensar

4.2.2. *El mecanicismo de la imaginación*

Si bien una idea adecuada en Dios implica las esencias de los cuerpos que chocan, Spinoza considera que las ideas que tenemos de tales choques no implican las esencias ni de nuestro cuerpo ni de los cuerpos exteriores. Si bien el choque es el resultado de las esencias de los distintos cuerpos involucrados, la afección en el cuerpo humano que resulta del choque no puede implicar por sí misma ni al cuerpo humano ni a los cuerpos involucrados. Debido a que dichas ideas son ideas de las afecciones o imágenes, es decir, del resultado del choque entre ambos cuerpos, se trata de ideas inadecuadas que muestran más bien la constitución de nuestro cuerpo que la de los cuerpos exteriores,⁶⁶ sin que por ello expresen adecuadamente la constitución de nuestro cuerpo. Por ejemplo, la idea que tengo de esta taza de café que está en frente de mí, muestra más bien la constitución de mi ojo que la constitución interna (o esencia) de la taza, pues dicha imagen me dice que la taza es blanca y que está en perspectiva; asimismo, la imagen que tengo de la taza de café no implica adecuadamente la constitución actual de mi ojo, es decir, la manera en que funciona la vista.

Spinoza llamará “imagen”⁶⁷ a una afección del cuerpo humano cuya idea es

⁶⁶ Corolario 2 a E2p16

⁶⁷ Escolio a E2p17. Spinoza dice que “Siempre que los cuerpos exteriores determinan a las partes fluidas del cerebro humano al chocar frecuentemente contra las blandas, cambian (por el Postulado 5) las superficies de éstas, de donde resulta [] que aquéllas son reflejadas de manera distinta a como solían serlo antes, y resulta también que cuando, más tarde, estas partes fluidas encuentran en su espontáneo movimiento las nuevas superficies, son reflejadas de la misma manera que cuando eran empujadas hacia esas superficies por los cuerpos exteriores, y, consiguientemente, resulta que afectan al cuerpo humano —en tanto que siguen

inadecuada en tanto que representa ciertas características del cuerpo exterior, mas no su esencia, naturaleza o constitución. El holandés no limita la palabra “imagen” a su terminología visual, sino que la extiende a todo tipo de afección corporal, con lo que también son imágenes la música, el dolor, los sentimientos, etc. Las “imágenes” son afecciones corporales de las cosas exteriores que chocan con las distintas partes del cuerpo humano. Spinoza rechaza que existan en la mente facultades que determinen de antemano cómo trabaja ésta, por lo que debemos ser cuidadosos cuando el holandés habla de “imaginación”; cuando utiliza esta palabra, Spinoza se refiere a ciertos procesos mentales en la formación de ideas de imágenes.

Ahora bien, Spinoza considera que hay un mecanicismo en el proceso de la imaginación o producción de ideas de imágenes por parte de la mente humana.⁶⁸ Éste consiste en que el cuerpo humano recibe los choques de los cuerpos por medio de sus partes exteriores —por ejemplo, partes de su cuerpo o de sus sentidos— y forma la afección cuando dichos impulsos llegan al cerebro; las afecciones permanecen cierto tiempo en el cuerpo humano, que depende de si el cuerpo humano es afectado por más impresiones del mismo tipo o no: en el primer caso, la imagen permanece, mientras que en el segundo ésta se debilita poco a poco. Para Spinoza, la imagen es una afección corporal, por lo que se forma en el cerebro a través de las vibraciones producto del choque con los cuerpos externos. En cambio, debido al paralelismo, la idea de esa imagen o imaginación se da en la

moviéndose, reflejadas de ese modo— de la misma manera, afección de la que la mente [...] formará una idea, esto es [...] que el alma considerará de nuevo el cuerpo exterior como presente, y ello tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren, en su espontáneo movimiento, las mismas superficies”. (Demostración al Corolario de E2p17: Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 105; Peña, núm. 1.4, p. 127.) Esta larga explicación de la presencia de una imagen en el cuerpo humano, independientemente de si el cuerpo externo sigue afectando al humano, se da en términos mecánicos de choques o vibraciones que llegan al cerebro. Claramente, es una reexposición del mecanicismo cartesiano de la cuantificación (ver §2 1.1). Pero, como ya se dijo más arriba (ver §4, 1.3), Spinoza no lo utiliza para explicar cómo conocemos las cualidades primarias de los cuerpos.

mente al mismo tiempo, con lo que no hay interacción entre cuerpo y mente. Además, a diferencia del cartesianismo,⁶⁹ al cerebro nunca llega signo alguno que nos mostrara, a través de su significado, las cualidades primarias de los cuerpos: al cerebro sólo llegan vibraciones del choque que tuvo el cuerpo humano con el cuerpo exterior y no algo que nos indique la esencia del cuerpo humano o del cuerpo exterior.

A partir de este mecanicismo de la imagen, Spinoza considera que, si no hay otra idea que niegue a una imagen y nos muestre su falsedad, entonces dicha imagen permanece en el cerebro como si le estuviera presente al cuerpo,⁷⁰ y, por ende, permanece su idea en la mente como si su objeto siguiera presente. De este modo, cuando no hay idea que niegue el objeto de una imagen, dicha imaginación permanece en la mente y nos dice que su objeto todavía existe. El error de la imaginación no consiste en que produzca ideas de imágenes, sino en que no implique otra idea que niegue la existencia del objeto externo (o de los objetos) de dicha imagen. De esta manera, la mente considera que le están presentes todas aquellas ideas que imagina, aunque éstas no impliquen la forma constitutiva de sus respectivos objetos. Por ello Spinoza dice en la *Ética* que:

[...] la mente (*Mentem*) humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado.⁷¹

El “orden común de la naturaleza” (*ex communi naturae ordine*) es la determinación externa del cuerpo humano “según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o

⁶⁸ Postulado 5 a E2p13; E3p18 y E4p9.

⁶⁹ Ver §2.1.1

⁷⁰ E2p17. En el Corolario a E2p17, Spinoza dice que “La mente podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes”. (Gebhart, núm. 1.5, v II, p. 105; Peña, núm. 14, p. 127.)

⁷¹ Corolario a E2p29; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 114; Peña, núm. 14, p. 138

aquello”,⁷² por lo que el hombre no puede establecer de antemano ni lo que conoce ni cómo lo conoce. Además, dado que las imágenes se forman no sólo por la constitución del objeto imaginado, sino por la constitución actual del hombre que lo imagina, un mismo objeto puede generar muy diversas y contrarias imágenes en un mismo hombre.

Cuando imaginamos sólo un objeto como presente y sin otras causas, el objeto de dicha imagen se concebirá como si fuera libre, aunque realmente no lo sea.⁷³ Para el filósofo holandés, decir que “simplemente” imaginamos un objeto es lo mismo que afirmar que lo imaginamos como libre, pues se abstrae el objeto de todas las causas que permiten que éste exista.⁷⁴ En este sentido, cuando afectos como el amor⁷⁵ o el odio son simplemente considerados por la mente, será mayor el afecto que se tenga hacia éstos que el que se tenga de otros considerados necesarios, posibles o, bien, contingentes.⁷⁶ Además, el holandés sostiene que. “*A cuantas más cosas se refiere una imagen, tanto más frecuente es, o sea, tanto más a menudo se presenta, y tanto más ocupa la mente (Mentem)*”.⁷⁷ Se trata de los signos mientras más amplios sean intensionalmente, más amplios son extensionalmente y, a su vez, la mente los utiliza para entender fácilmente las cosas con más frecuencia.

Este mecanicismo en la producción de imágenes explica el proceso de la memoria.⁷⁸

⁷² Escolto a E2p29, Gebhart, núm. 1 5. v. II, p. 114, Peña, núm. 1.4, p. 139. Parecería que hay un “orden común de la naturaleza” distinto para cada hombre, pues la imaginación implica un perspectivismo, pero Spinoza considera en E2p30 que sólo hay uno y se define a partir del desconocimiento de la concatenación de causas, pues tal orden es el mismo para las ideas adecuadas como para las inadecuadas, ver §4.2.1.

⁷³ E5p5 dice que “*En igualdad de circunstancias, es máximo el afecto que experimentamos hacia una cosa que simplemente imaginamos [como libre] (y no como necesaria, ni como posible, ni como contingente)*”. Gebhart, núm. 1 5. v. II, p. 284, Peña, núm. 1 4, p. 347.

⁷⁴ Aunque se trate de una abstracción, la imagen coincide con la definición del libertad asentada en E1def7.

⁷⁵ Spinoza dice que. “*El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior. Explicación. Esta definición explica bastante claramente la esencia del amor, en cambio, la de los otros autores que lo definían como la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad suya. [...]*”. Definición 6 de los afectos, E3; Gebhart, núm. 1.5. v. II, p. 192, Peña, núm. 1.4. p. 237.

⁷⁶ Más adelante, en §4.3.3, se hablará de la fuerza de los afectos a partir de su mecánica.

⁷⁷ E5p11, Gebhart, núm. 1.5. v. II, p. 289, Peña, núm. 1 4, p. 354.

⁷⁸ Spinoza dice de la memoria que “[...] no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se produce en la mente (*Mente*) según el

si el cuerpo humano es afectado por dos o más imágenes al mismo tiempo, dice Spinoza,⁷⁹ cuando más tarde piense una de las imágenes, inmediatamente pensará en la otra (o en las otras) Si tomamos en cuenta que cuando el hombre concibe al mundo por medio de su cuerpo (por ejemplo, por medio de los sentidos), entonces lo imagina por la manera fortuita y azarosa en la que se le presenta, y no por medio del orden causal intrínseco de ellas.⁸⁰

Como vimos en el segundo capítulo,⁸¹ Spinoza considera que las palabras son signos y critica a quienes no distinguen adecuadamente entre ideas, imágenes y palabras, dado que las confunden: “Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, que no implican en absoluto el concepto del pensamiento”.⁸² Si bien la palabra es una imagen, se trata más bien de un signo que implica la posibilidad de ser predicado de muchas otras imágenes las cuales, por su parte, son independientes o aisladas

Ahora bien, la imaginación no siempre yerra sino que puede formar ideas adecuadas que niegan la existencia del objeto de la imagen.⁸³ Al negar el objeto de la imagen no se niega la existencia del mismo objeto, sino aquella perspectiva que representa la imagen Spinoza pone por ejemplo la imagen del Sol.⁸⁴ por una parte, tenemos la idea de la relación

orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano. Digo, primero, que se trata de una concatenación sólo de aquellas ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y no de aquellas que explican la naturaleza de esas mismas cosas. Se trata, efectivamente [...], de ideas de las afecciones del cuerpo humano que implican tanto la naturaleza de éste como la de los cuerpos exteriores. Digo, *segundo*, que esa concatenación se produce según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano, con el fin de distinguiría de aquella concatenación de ideas que se produce según el orden del entendimiento, mediante el cual la mente (*Mens*) percibe las cosas por sus primeras causas, y que es el mismo en todos los hombres” (Escolio a E2p18: Gebhart, núm. 1 5, v. II, pp. 106-7. Peña, núm. 1 4, pp. 129-30.)

⁷⁹ E2p18 Ver §1 2 3.

⁸⁰ E1p28 Por ejemplo, si experimento al mismo tiempo dos acontecimientos que no tienen relación entre sí, como el tumbre de la puerta y el tronar de las nubes, asociaré ambas imágenes en una sola al grado de que, cuando oiga una esperaré escuchar pronto a la otra.

⁸¹ Ver §2 2.2 -

⁸² Escolio a E2p49. Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 132. Peña, núm. 1.4, p. 164.

⁸³ Ver §2 2 1 y §2 3.3

⁸⁴ El ejemplo dice como sigue: “[...] cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo

entre las potencias del Sol y de nuestro ojo y, por otra parte, tenemos la imagen producida por esa afección. Si nos quedamos con la segunda, entonces pensamos que el Sol es del tamaño de una pelota, por lo que tenemos una idea inadecuada del Sol. el objeto de dicha imagen afirma “el Sol es del tamaño de una pelota”. Pero si negamos la idea de esta imagen por medio de la primera idea, entonces tenemos una idea adecuada del Sol, en tanto que nos explica por qué vemos al Sol como una pelota si en realidad es mucho más grande que la Tierra.⁸⁵ Cabe subrayar que esta doble idea, tanto la afección como su negación a través de una nueva idea, concuerdan con la idea adecuada que se da en Dios en cuanto que es entendimiento absolutamente infinito.

Spinoza sostiene que:

La mente (Mens) se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar.

Demostración: El esfuerzo o potencia de la mente (*Mentis*) es la esencia misma de la mente (*Mentis*) (por la Proposición 7 de esta Parte), pero la esencia de la mente (*Mentis*) (como es notorio por sí) afirma sólo aquello que la mente (*Mens*) es y puede, y no aquello que no es y no puede; por consiguiente, la mente se esfuerza en imaginar sólo aquello que afirma su potencia.⁸⁶

Aunque un hombre imagina en tanto que conoce el mundo a través de afecciones corporales, por lo que nunca deja de imaginar, no podemos definir al hombre como un ser que imagina, pues con ello diríamos que el hombre sólo imagina y le atribuiríamos eminentemente uno de los grados de conocimiento.

imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca: en efecto, no imaginamos que el Sol está tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese nuestro cuerpo”. (Escolio a E2p35; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 117; Peña, núm. 1.4, p. 143)

⁸⁵ La segunda idea diría algo como “por las leyes de la óptica, la lejanía del objeto es inversamente proporcional al tamaño con el cual lo ve el ojo humano”.

⁸⁶ E3p54 y Demostración; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 182; Peña, núm. 1.4, pp. 224-25

4.2.3. *El mecanicismo de la voluntad*

Acerca del libre arbitrio Spinoza considera que.

[...] los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan. Y, por tanto, su idea de «libertad» se reduce al desconocimiento de las causas de sus acciones, pues todo eso que dicen de que las acciones humanas dependen de la voluntad son palabras, sin idea alguna que les corresponda.⁸⁷

¿Por qué Spinoza considera que el libre arbitrio es una ficción? Debemos establecer qué es lo que Spinoza entiende por voluntad. Spinoza dice en el escolio a la Proposición 48 del segundo libro de la *Ética* que.

[...] es preciso averiguar si se da en el alma otra afirmación o negación aparte de la que está implícita en la idea, en cuanto que es idea, acerca de ello, y para evitar que por «pensamiento» se entienda una «pintura», véase la proposición siguiente, así como la Definición 3 de esta parte. Pues no entiendo por «ideas» las imágenes que se forman en el fondo del ojo, o, si se quiere, en medio del cerebro, sino los conceptos del pensamiento.⁸⁸

Si las ideas no implican la afirmación o negación de su objeto, sostiene Spinoza, entonces la idea deja de ser un modo que expresa a Dios en el Pensamiento y pasa a ser, más bien, algo estático como una pintura. Asimismo, si hay una facultad volitiva que juzga la verdad de las ideas concebidas por otra facultad intelectual, como pretendía la epistemología cartesiana,⁸⁹ entonces las ideas no son actos de conocimiento o “concepciones”

Ya vimos que las imágenes implican la afirmación de su objeto, a no ser que haya otra imagen que lo niegue. Si las imaginaciones son ideas inadecuadas que implican la afirmación o negación de su objeto, ¿acaso no todas las ideas lo implicarán también? Spinoza dice en la Proposición 49 del segundo libro de la *Ética* que: “En la mente (Mente) no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación o negación, aparte de aquella que

⁸⁷ Escolio a E2p35, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 117; Peña, núm. 1.4, p. 142

⁸⁸ Escolio a E2p28, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 113; Peña, núm. 1.4, p. 161.

⁸⁹ Descartes consideraba que la voluntad era infinita con respecto del entendimiento, pues no sólo ambos son facultades distintas, sino que el segundo concibe ideas lentamente mientras que el primero las afirma o las niega independientemente de la evidencia disponible. Ver §2.1.1

está implícita en la idea en cuanto que es idea”.⁹⁰ En la mente se identifican ideas y voliciones, por lo que en ella sólo hay voliciones particulares; es decir, todas las ideas que tiene una mente son, en realidad, tal y cual afirmación o tal y cual negación. De esta manera, cuando Spinoza habla de voluntad debemos entender “voliciones particulares”.

Spinoza considera que hay un mecanicismo de la voluntad, en tanto que el determinismo causal niega que la mente produzca ideas de la nada. Dado que las ideas que tiene la mente provienen de algún lado, Spinoza sostiene que: “*No hay en la mente (Mente) ninguna voluntad absoluta y libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito*”.⁹¹ La negación de la existencia de facultades en el alma que le permitan entender, desear o amar los objetos pues,⁹² si todo lo existente tiene una causa, la actividad anímica no es independiente ni desinteresada con respecto a los objetos que conoce. El Escolio a la Proposición 9 del tercer libro de la *Ética* dice que: “[...] nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos”.⁹³ Bien y mal se definen a partir de los afectos que tiene un hombre en particular.

Ahora bien, dado que la idea implica la afirmación o negación de su objeto, a la vez que la idea es el proceso mental de entender, Spinoza considera que una volición singular y una idea singular son lo mismo, por lo que dice que: “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo”.⁹⁴ Esta identidad de la voluntad con el entendimiento, ¿a su vez es una identidad de la voluntad con dos grados del conocimiento, la razón y la intuición? Ya

⁹⁰ E2p49; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 130; Peña, núm. 1 4, p. 161.

⁹¹ E2p48; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 129; Peña, núm. 1 4, p. 160.

⁹² Escolio a E2p48

⁹³ Escolio a E3p9; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 148; Peña, núm. 1.4, p. 183.

⁹⁴ Corolario a E2p29; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 131; Peña, núm. 1.4, p. 162

dijimos que todo lo que existe en la *Naturaleza naturada* tiene un conato y, ahora, busquemos establecer en qué consiste el conato de la mente humana. En tanto que las ideas que tiene la mente implican tanto su comprensión como una volición, dichas ideas implican, a su vez, una decisión del alma, a saber: la de buscar aquello que es mejor para su autoconservación. El holandés afirma que nuestra mente es la esencia de la razón en cuanto que conoce con claridad y distinción.⁹⁵ De este modo, la razón es la esencia de la mente en cuanto que ésta es capaz de concebir adecuadamente las cosas; si el hombre no padeciera, diríamos que la mente y la razón son lo mismo, por lo que: *“Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa de la razón, no juzga útil nada más que lo que lleva al conocimiento”*.⁹⁶

Spinoza considera que es lo mismo la disposición actual del cuerpo humano, los apetitos o afecciones de la mente humana y, a su vez, sus decisiones.⁹⁷ Por el paralelismo psicofísico, tanto las decisiones de la mente humana como sus apetitos varían según la disposición del cuerpo humano y, a la inversa, la disposición del cuerpo varía según las decisiones y apetitos de la mente; se trata de lo mismo sólo que desde atributos distintos, pues no hay una interacción entre los modos de la Extensión y del Pensamiento.

La voluntad libre no podrá ser parte de la definición del hombre, pues según como Spinoza la concibe, el hombre no quiere las cosas por azar sino por un determinado orden de causas. En cambio, la voluntad concebida como la afirmación o negación implícita en las ideas que tiene la mente, define la esencia de la mente humana. En dicha esencia está contenido un determinado grado de conocimiento, la razón, en tanto que se trata del acto de conocer adecuadamente, cuando hablamos de voluntad o entendimiento debemos

⁹⁵ Demostración de E4p26.

⁹⁶ E4p26. Gebhart, núm. 1 5, v II, p 234, Peña, núm 1 4, pp. 277-78.

comprender el acto de formar y tener ideas adecuadas o inadecuadas. Pero: “[.] la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las causas exteriores a nosotros”.⁹⁸

Debido a que no podemos decir que la mente siempre es racional, Spinoza formula su conato en los siguientes términos: *“La mente (Mens), ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo”*.⁹⁹ Según el holandés, sólo sabemos que la mente se esfuerza por perseverar en su ser y que es consciente de este esfuerzo suyo, sin importar si concibe adecuadamente o no la Naturaleza. Por ello, podemos definir la mente humana a partir de su conato como la voluntad por conocer adecuadamente y, por ende, como el esfuerzo por perfeccionar su conocimiento, aunque este resultado no siempre se logra.

4.3. La tercera definición del hombre: el deseo como la definición adecuada del hombre

A continuación se expondrá la definición del hombre en cuanto que es tanto cuerpo como mente. De hecho, ésta es la única definición real del hombre, ya que las dos anteriores (la del cuerpo y la de la mente) se refieren a él sólo en cuanto que pertenece a un atributo en particular. La definición del hombre a partir de su deseo de perfeccionar comprende un mecanicismo de las pasiones en el hombre: si los afectos del cuerpo y los de la mente siguen un mecanicismo, también lo seguirán ambos en cuanto se entienden los afectos como pasiones, ya que son la misma cosa sólo que referida al hombre (unión mente-

⁹⁷ Escolio a E3p2

⁹⁸ Capítulo XXXII de E4; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 276; Peña, núm. 1.4, p. 337.

cuerpo) Este mecanicismo determina no sólo las relaciones del hombre con cosas externas, sino también las del hombre con sus propias acciones, esto es, aquellas afecciones que son creadas por la sola esencia del hombre.

4.3.1. *El deseo como la conciencia del apetito*

El esfuerzo del hombre por perseverar en su ser, en cuanto referido sólo a la mente, Spinoza lo llama “voluntad” (*voluntas*) pero, con respecto a la mente y al cuerpo en conjunto, lo llama “apetito” (*appetitus*).¹⁰⁰ En cambio “[...] el deseo (*cupiditas*) es el apetito acompañado de conciencia del mismo”.¹⁰¹ Spinoza distingue la voluntad del deseo porque la voluntad expresa sólo el impulso mental por querer esto o aquello, la decisión o el apetito de la mente mientras que, el deseo, es el esfuerzo mismo por obrar.¹⁰²

Por lo tanto: “El *deseo* es la esencia misma del hombre en cuanto concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”.¹⁰³ La

⁹⁹ E3p9; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 147; Peña, núm. 1 4, p. 183.

¹⁰⁰ Spinoza dice que: “Este esfuerzo (*conatus*), cuando se refiere al alma sola, se llama *voluntad* (*Voluntas*), pero cuando se refiere al alma y al cuerpo, se llama *apetito* (*Appetitus*), por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre «apetito» y «deseo» (*Cupiditatem*) no hay diferencia alguna, sino es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito y, por ello, puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado con la conciencia del mismo*”. (Escolio de E3p9, Gebhart, núm. 1 5, v. II, pp. 147-48, Peña, núm. 1 4, p. 183.)

¹⁰¹ Escolio a E3p29, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 148; Peña, núm. 1 4, p. 183.

¹⁰² Demostración de E4p59. Peña (núm. 1 4, Introducción a la *Ética*, p. 20) considera un exceso de Deleuze (tesis desarrolladas en núm. 3 15 y núm. 3 16) interpretar el “deseo” spinoziano como toda una filosofía liberadora de los instintos, cuando es, más bien, una “cautela autocrítica racionalista” (en tanto que la razón no puede definir la esencia humana), que es equiparable a la desconfianza clásica hacia el placer entendido como “espontaneidad instintiva”. Según Peña (núm. 1 4, Introducción a la *Ética*, pp. 19-20), apoyándose en TTP XVII, cuando Spinoza considera que el deseo (y no la razón) define la esencia humana, el holandés se dirige a la política: la crítica de la consideración puramente subjetiva de la conciencia racional consistiría en que los deseos, las pasiones y las ideas son casi inconcebibles (o imposibles) en el hombre sin que medie la ciudad (*civitas*). Peña remarca mucho (tanto en su traducción de la *Ética*, núm. 1 4, como en su obra sobre el sistema spinoziano, núm. 3 39) que la salvación propuesta por Spinoza se centra en el conocimiento y no en la acción. Pero, ¿acaso la perfección del conocimiento no implica, para Spinoza, la oposición entre una acción determinada y una pasión confusa en el mundo extenso? Por lo tanto, coincido más con Deleuze que con Peña: la salvación humana implica cierta acción (en oposición a pasión) en el mundo o, bien, no es ajena a ésta.

¹⁰³ E3, Primera Definición de los Afectos, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 190; Peña, núm. 1 4, p. 234

conciencia juega un papel muy importante en la definición del deseo: no es el caso de que la conciencia por sí sola constituya la esencia humana, sino que se trata de la conciencia de este o de aquel afecto que determina actualmente mi constitución física y anímica. Debido a esta función de la conciencia en la definición del hombre, el hombre puede errar al creer que tiene una voluntad libre pues, como se dijo más arriba, el hombre es consciente de sus afectos pero sólo en contadas ocasiones es consciente de las causas eficientes de éstos.

Toda idea tiene la capacidad de ser el objeto de otra idea. Con ello, una idea que era la esencia objetiva de cierta esencia formal, pasa a ser la esencia formal de otra esencia objetiva, a saber, la idea de la idea; ambas ideas, se relacionan entre sí paralelamente, por lo que una no puede tener más o menos realidad que la otra. Pues bien, Spinoza considera que dicho proceso de que las ideas puedan ser reflexionadas sólo tiene lugar en la conciencia:¹⁰⁴ la conciencia es la capacidad de reflexionar ideas, de que una idea sea ahora el objeto de otra. Spinoza ejemplifica la capacidad de las ideas por ser reflexionadas de la siguiente manera cuando yo sé algo, sé que lo sé y, a la vez, sé que sé que lo sé, y así *ad infinitum*¹⁰⁵

No podemos hablar de que la definición del hombre nos diga que éste es consciente, sino de que sus afectos tienen la peculiaridad de poder ser reflexionados por el hombre que tiene dichos afectos. De esta manera, la conciencia siempre le sigue temporal y ontológicamente a las afecciones: primero se tienen que dar las afecciones y luego se da la conciencia sobre ellas. Asimismo, por el paralelismo entre esencias formal y objetiva, la conciencia de una afección no puede tener más realidad que dicha afección, sino que tendrá la misma e implicará sólo a esa afección y no a sus causas eficientes. Asimismo, el hombre

¹⁰⁴ Deleuze (núm. 3 16, p. 82) habla de tres características de la conciencia: la reflexión, la derivación y la correlación. En el texto expongo estas características

¹⁰⁵ TIE §35ss.

es consciente solamente de las ideas que tiene ¹⁰⁶ en cuanto a la Extensión, sólo puede ser consciente de las ideas de las afecciones de su cuerpo, por lo que sólo es consciente de otros cuerpos por la mediación de su propio cuerpo; en cuanto al Pensamiento, sólo es consciente de las ideas que forma su mente, ya sea que las formas por sí misma o con la ayuda de las ideas de las afecciones de su cuerpo.¹⁰⁷

Si hablamos de la conciencia en Dios, como dice Vidal Peña,¹⁰⁸ debemos entender por ello solamente a Dios en cuanto que es explicado por la esencia de un hombre en particular; es decir, para Spinoza, no hay conciencia más que en el hombre, pues su mente es la única capaz de reflexionar ideas. Dado que Dios no sólo tiene ideas de nuestra mente, sino también de infinitas cosas de la *Naturaleza naturada* en cuanto que es Pensamiento, aunque todas las ideas en Dios son adecuadas, la mente humana no implica el conocimiento adecuado del partes que componen al cuerpo humano;¹⁰⁹ por ello, el hombre no puede ser consciente de todas las ideas que componen su mente, de su cuerpo ni, tampoco, de su duración. El hombre sólo es consciente de ideas de afecciones de choques de cuerpos exteriores con el suyo.¹¹⁰

Por todo lo anterior, cuando Spinoza define el deseo como el apetito humano acompañado por la conciencia del mismo, lo que hace es definir al hombre por la conciencia para superar su constitución actual, tanto anímica como corporal. Esta definición adecuada del hombre implica que el hombre sólo es consciente de su constitución actual y de que busca perseverar en su existencia perfeccionando su misma

¹⁰⁶ Deleuze, núm 3 16, pp. 82-83.

¹⁰⁷ Como puede apreciarse, si la conciencia se da entre ideas adecuadas e inadecuadas, según como las forme un hombre, entonces la conciencia no puede ser un principio sintético que relacionará todas las ideas de la mente para darles una coherencia. Más bien, la conciencia es fraccionaria para Spinoza.

¹⁰⁸ Ver §1 3.2, nota 129

¹⁰⁹ E2p24.

¹¹⁰ Escolio a E2p9. Por lo mismo, no podemos decir que Dios es consciente de las ideas que tiene

constitución La constitución actual del cuerpo, la voluntad y el deseo son, al fin de cuentas, lo mismo, pues se trata del mismo modo sólo que expresado a través del atributo Extenso o del Pensante. Pero a diferencia de la voluntad, la cual sólo es la decisión del alma de afirmar o negar determinada idea, el deseo constituye la conciencia del apetito referido tanto al cuerpo humano como a su mente.

Si bien la razón es el grado de conocimiento con el cual la mente forma ideas cuando sólo está condicionada por sí misma (y no por causas exteriores), la razón no puede definir la esencia humana pues, de lo contrario, definiríamos al hombre como un ser que se causa a sí mismo. Más bien definimos al hombre a partir del deseo porque esto apela a la *capacidad* del hombre por producir ideas adecuadas e inadecuadas, sin decir eminentemente que producirá tal o cual tipos de ideas.

4.3.2. El paso a la perfección: aumento y disminución de la potencia

Spinoza sostiene en la Proposición 11 del tercer libro de la *Ética* que: “La idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra mente”¹¹¹ La constitución actual del cuerpo humano no es otra cosa que su potencia de actuar o de padecer, es decir, cierta capacidad por tener más o menos acciones o pasiones. Por su parte, la constitución actual de la mente humana es su potencia de pensar distintamente o confusamente, esto es, cierta capacidad por tener más o menos ideas adecuadas¹¹² Por el paralelismo psicofísico, si el cuerpo actúa o padece entonces también lo hace la mente y viceversa, mas no porque la potencia de uno determine la del otro. Así,

¹¹¹ E3p11; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 148; Peña, núm. 1.4, p. 184.

¹¹² E4p38, Ep39; Capítulo XXVII a E4.

el orden con que están concatenados los pensamientos en la mente, es el mismo con el que están concatenadas las afecciones e imágenes del cuerpo.¹¹³ Spinoza define un afecto de la siguiente manera

Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa, en cuya virtud la mente (*Mens*) afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, la mente (*Mens*) es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra.¹¹⁴

Hay dos tipos de afecciones en el cuerpo humano: las acciones, de las cuales el cuerpo humano es la única causa eficiente, y las pasiones, de las cuales el cuerpo humano es causa parcial. Los términos de “acción” y de “pasión” se refieren al hombre, y no sólo a su cuerpo, pues se trata de cuando el hombre causa la afección como unión mente-cuerpo. Porque el hombre es causa parcial de las pasiones, Spinoza dice que: “[...] las pasiones no se refieren a la mente sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza, no puede percibirse clara y distintamente, []”.¹¹⁵ En tanto que una pasión es una idea inadecuada y falsa, la mente que la tiene implica cierta negación mas no su superación.

Ahora bien, Spinoza habla de un “paso” de mayor a menor perfección de la esencia, naturaleza o constitución humana. En primer lugar, ¿no sostenía Spinoza que todo es perfecto en la Naturaleza y que, si hablamos de imperfección, sólo se trata de imaginar que le falta algo a la cosas? Si nos referimos a la esencia de una cosa singular, éste es un modo que expresa a Dios de determinada manera, por lo que su esencia siempre implica existir con la misma fuerza, a la vez que no implica con cuánto tiempo ésta existirá.¹¹⁶ Por ello, cuando Spinoza habla de “perfección” de una cosa singular, debemos comprender su

¹¹³ E5p1.

¹¹⁴ E3, Definición General de los Afectos; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 203; Peña, núm. 1 4, p. 249.

¹¹⁵ Escolio a E3p3; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 145; Peña, núm. 1 4, p. 180.

¹¹⁶ Ver §3 2 2.

constitución actual, aquel conjunto de leyes que nos dicen no sólo las propiedades de la cosa, sino también su capacidad actual por actuar o padecer.

¿Qué entiende Spinoza por “paso” a una mayor o menor perfección? ¿Acaso se trata de que la esencia misma del hombre cambie? Spinoza nos lo aclara en la Explicación a la Definición General de los Afectos.

[...] cuando digo *una fuerza de existir mayor o menor que antes*, no quiero decir que la mente (*mens*) compare la constitución presente del cuerpo con la pretérita, sino que la idea que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica, realmente, una mayor o menor realidad que antes. Y, puesto que la esencia de la mente (*Mentis*) consiste (por las Proposiciones 11 y 13 de la Parte II) en afirmar la existencia actual de su cuerpo, y puesto que nosotros entendemos por «perfección» la esencia misma de una cosa, se sigue, por consiguiente, que la mente (*Mentis*) pasa a una mayor o menor perfección cuando le acontece que afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una mayor o menor realidad que antes.¹¹⁷

El “paso” a una mayor o menor perfección no es el cambio de la esencia de la cosa singular, sino el aumento o disminución de su potencia por actuar o padecer; es decir, la posibilidad de obrar más cosas o, bien, de padecer otras tantas

Lo que aumenta o disminuye en el hombre es la potencia actual de obrar, porque el simultaneísmo spinoziano dice que este afecto que ahora tengo es lo que define mi esencia. Podríamos llamar a este proceso una “maduración”,¹¹⁸ pues la esencia actual de un hombre

¹¹⁷ Explicación a la Definición General de los Afectos; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 204; Peña, núm. 1.4, p. 249.

¹¹⁸ La palabra “evolución” no sirve en este caso, pues ésta diría que el hombre es cada vez más capaz para sobrevivir y enfrentarse a las circunstancias presentes; pero la potencia o capacidad de obrar de un hombre lo es sólo para la situación y circunstancia actual, que sin duda es distinta a otras situaciones y circunstancias anteriores o posteriores temporalmente. Es más, Spinoza no tiene que recurrir a la idea de una memoria que contuviera todas las acciones o pasiones de un hombre en particular, para explicar por qué dicho hombre actúa ahora de ésta o de aquella manera; para Spinoza, “recordar” es volver a ser afectado por aquello que se recuerda, por lo que el recuerdo está presente en la actual constitución de quien recuerda. Por ejemplo, un niño burgués y un niño de la calle “maduran” distintamente según sus respectivos contextos, por lo que varía la constitución corporal y anímica de cada uno, dicha esencia o potencia se realiza, por ejemplo, cuando ambos niños tienen sueño y quieren dormir: no cabe duda de que por “alojamiento” entienden cosas muy diversas pues, mientras uno sólo considera posible dormir bajo un techo, el otro sólo considera la posibilidad al sentirse lejos del peligro. En suma, la idea de “maduración” consiste en que, lo que he sido y cómo lo he sido, se “agolpa” o “apisona” en mi esencia actual, pero no como memoria, en tanto que yo recordara el orden verdadero y adecuado de afecciones que he tenido, sino como mi actual capacidad de actuar o padecer. Si bien esta capacidad implica aquel orden de afecciones, pues dicho orden la ha constituido, yo no puedo

se explica por medio de un determinado afecto que ahora tiene, mismo que se explica, como causa eficiente, por la peculiar manera en que ha existido y ha sido afectado por otras cosas; es decir, la esencia de este hombre en particular se explica por la manera en que se ha comportado.

4.3.3. Principios mecánicos de los afectos

El deseo, la alegría y la tristeza son los afectos primarios del hombre. Spinoza concibe una mecánica de los afectos,¹¹⁹ pues dice que todos los afectos humanos son formados a partir de la composición de los tres primarios. El holandés considera que los nombres de los afectos han sido inventados por la imaginación y no por los otros grados de conocimiento,¹²⁰ por lo que se trata de títulos azarosos que no muestran su verdadera constitución (cuáles se oponen entre sí o, bien, cuáles se apoyan entre sí). A pesar de ello, Spinoza utiliza dichos nombres y los redefine, haciendo una lista de más de 50 afectos. Aunque no es nuestra labor exponer dicha lista, cabe decir que cada nombre de los afectos es un concepto general que describe, en realidad, una gran diversidad de afectos,¹²¹ pues el afecto que tiene un hombre es su constitución misma; por ejemplo, no es la misma alegría la que tiene un borracho que la que tiene un monje. Como el deseo es la esencia misma de cada hombre, los afectos diferirán entre los hombres pues éstos son la esencia actual o naturaleza constitutiva de cada hombre.

Ya sea que el hombre actúe o que padezca, está sujeto a ciertas leyes mecánicas de

reproducir dicho orden, ya que mi memoria es más bien el orden y concatenación de ideas inadecuadas que he tenido

¹¹⁹ Escolto a E3p11.

¹²⁰ Escolto a E3p52.

¹²¹ En cuanto a la diversidad de los afectos. Spinoza dice que *“Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos --como la fluctuación de ánimo--*.

los afectos pues la causa eficiente de un afecto es otro afecto. Las acciones de un hombre son afectos que se entienden solamente a partir de las leyes de la naturaleza particular de dicho hombre. En cambio, en la caso de las pasiones, se trata de afecciones que se entienden tanto por la naturaleza y constitución actual de un hombre como por las naturalezas y constituciones de aquellos cuerpos externos que son objeto de tal pasión. En este segundo sentido de afección, Spinoza sostiene que.

*La fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra*¹²²

Nuestras pasiones implican tanto nuestra naturaleza como la de los cuerpos que nos afectan, por lo que la causa eficiente de una pasión es una afección determinada por el choque de mi cuerpo con cuerpos exteriores; por ello, decimos que una pasión implica no sólo el cuerpo exterior que tiene por objeto, sino también mi propio cuerpo.

Porque la fuerza de las pasiones incide directamente sobre la proporción de movimiento y de reposo del cuerpo humano,¹²³ Spinoza da las siguientes definiciones del bien y del mal para los afectos:

Por «bien» entiendo aquí todo género de alegría y todo aquello a cuanto ella conduce, y, principalmente, lo que satisface un anhelo, cualquiera que éste sea. Por «mal», en cambio, todo género de tristeza, y principalmente, lo que frustra un anhelo. [] cada uno juzga o estima, según su afecto, lo que es bueno o malo, mejor o peor, lo óptimo y lo pésimo.¹²⁴

Las afecciones alegres permiten al hombre perfeccionar su naturaleza, mientras que las

o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etcétera—, como clases de objetos que nos afectan”. E3p56; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 184; Peña, núm. 1 4, p. 227.

¹²² E4p5; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 214; Peña, núm. 1 4, p. 261.

¹²³ La fuerza de un deseo es la misma que la fuerza del afecto: E3p37 “*El deseo que brota de una tristeza o de una alegría, de un odio o de un amor, es tanto mayor cuanto mayor es el afecto*”. (Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 168; Peña, núm. 1 4, p. 209.)

¹²⁴ Escolio de E3p39. Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 170; Peña, núm. 1 4, p. 211.

tristes disminuyen su potencia de obrar¹²⁵ Como el hombre tiende a perfeccionar su existencia, también tiende a buscar más pasiones alegres y menos tristes.¹²⁶ A partir de ello, el mecanicismo de los afectos consiste en cómo aumenta o disminuye la potencia humana a partir de la proporción de pasiones alegres o tristes que tiene; dicha proporción se mantiene en cuanto que el hombre es afectado por más cosas buenas que malas.

Ahora bien, la fuerza de una pasión considerada en sí misma es distinta a la fuerza con la que afecta al hombre pues, esta última, depende no tanto de la misma pasión sino de cómo el hombre la concibe. Mientras que la primera se explica necesariamente por todas y cada una de las causas que la originaron, la segunda se explica sólo por aquellas causas que la mente conoce de ella¹²⁷ Esto se debe a que, independientemente de las verdaderas causas de una pasión, la mente concibe inadecuadamente sólo algunas de ellas. La fuerza de las pasiones en un hombre se mide no tanto por la potencia de sus causas, sino por el número de causas que la mente le atribuye. Por lo tanto, para Spinoza es más potente un afecto que la mente refiere a pocas causas que otro que la misma mente refiere a muchas¹²⁸ o, bien, es mayor el afecto hacia una cosa que consideramos libre que hacia una cosa que

¹²⁵ Un ejemplo de la educación moral es la asociación bien-alegría y mal-tristeza: “[...] no es extraño que la tristeza siga, en general, a todos los afectos que usualmente se llaman «malos», y la alegría a los que son llamados «buenos» Pues [...] ello depende, más que nada de la educación. Efectivamente, los padres, desaprobando los primeros y reprochándolos a menudo a sus hijos, y, por el contrario, alabando los segundos y aconsejándoselos, consiguen que asocien sentimientos de alegría a los unos y de tristeza a los otros. Esto se comprueba también por la experiencia. Pues la moral y la religión no son las mismas para todos, sino que, por el contrario, lo que es sagrado para uno es profano para otros, y lo que es para unos honesto es para otros deshonesto. Así pues, según ha sido educado cada cual, se arrepiente o se gloria de una acción” (Explicación de la Definición 27 de los afectos, E3, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 197; Peña, núm. 1.4, p. 242.)

¹²⁶ “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (E4p18; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 221, Peña, núm. 1.4, p. 271.)

¹²⁷ La fuerza de afecto depende de cuántas causas simultáneas lo originaron. “Cuántas más causas simultáneamente concurrentes suscitan un afecto, tanto mayor es éste”. (E5p8, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 286, Peña, núm. 1.4, p. 349.) Esto se debe a que son más potentes muchas causas simultáneas que pocas, además, por el segundo axioma del quinto libro de la *Ética*, un afecto con muchas causas simultáneas se explica por todas y cada una de esas causas, por lo que será más fuerte que un afecto que se explica por una sola causa.

¹²⁸ E5p9.

consideramos necesaria.¹²⁹ En suma, la fuerza de una pasión es inversamente proporcional al número de causas que la mente le atribuye.¹³⁰ Por ejemplo, en los hombres que creen que el ser humano tiene un libre arbitrio, tienen pasiones más fuertes hacia otros hombres (ya sea de amor o de odio) que aquellos que saben que las acciones humanas están determinadas.¹³¹

El holandés considera que hay los afectos cambian conforme el hombre es afectado nuevamente por otras cosas. Por ejemplo, dice que

[...] ocurre con frecuencia que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere, en virtud de ese disfrute, una nueva constitución, por la cual [el cuerpo] es determinado de otro modo que lo estaba, y se excitan en él otras imágenes de las cosas, y la mente (*Mens*) comienza al mismo tiempo a imaginar y desear otras cosas.¹³²

Spinoza pone como ejemplo la satisfacción de comer un fruto que antes deseábamos, cuando estamos satisfechos, ya no deseamos tal fruto sino otra cosa. Así, las pasiones que afectan a un hombre definen sólo su constitución actual y, cuando dicho hombre realiza el objeto de su pasión, pasa a tener otra constitución.

Puede darse el caso en el cual un hombre tenga dos pasiones contrarias, pero se trataría de constituciones contrarias en el hombre y esto, claramente, va en contra de su conato. Por lo tanto: “Si en un mismo sujeto son suscitadas dos acciones contrarias, deberá necesariamente producirse un cambio, en ambas o en una sola, de ellas, hasta que dejen de ser contrarias.”¹³³ El conato humano establece que debe haber cierta coherencia entre las pasiones que tiene pues, de lo contrario, puede disminuir considerablemente la potencia de

¹²⁹ E3p49

¹³⁰ Pongamos como ejemplo de una pasión el amor hacia una persona (se trata de una pasión alegre pues tiene un objeto externo al hombre) y, digamos que la causa de la pasión fue el complejo de Edipo (si bien, una causa que Spinoza nunca hubiera considerado) si el hombre desconoce la causa de su amor hacia aquella persona, entonces será fortísimo dicho afecto; en cambio, si el hombre conoce la causa de su pasión, este afecto ya no será tan fuerte

¹³¹ Escolio de E3p49.

¹³² Escolio de E3p59: Gebhart, núm 15, v. II, p. 189; Peña, núm 1.4, p. 233

actuar de un hombre.¹³⁴ Como nadie puede ir en contra su conato, es imposible planear los afectos: “[...] nadie deseará inferirse un daño con la esperanza de resacirse de él, ni anhelará estar enfermo con la esperanza de convalecer. Pues cada cual se esforzará siempre por conservar su ser y apartar cuanto pueda la tristeza”¹³⁵ Como una pasión es la constitución misma del hombre, se trata de la expresión de su conato y, como éste sólo implica el deseo por conservarse, es imposible que un hombre desee algo que vaya en contra de su esencia actual

Para Spinoza “*La mente (mens) se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo*”.¹³⁶ La misma naturaleza humana establece que debe desear e imaginar, en la medida de sus posibilidades, cosas que aumenten su potencia. Por ello. “*Cuando la mente (mens) imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de aquéllas*”.¹³⁷ De esta manera, otro principio mecánico de la mente humana será desear reprimir afecciones tristes por medio de otras alegres. Dado que Spinoza considera que el esfuerzo o conato es la búsqueda por aumentar la potencia de la mente y del cuerpo, el conato humano no se trata de una simple autoconservación o del simple acto de evitar la muerte.

Por su parte, Spinoza dice que: “Por el hecho de imaginar que experimenta algún afecto una cosa semejante a nosotros, y sobre la cual no hemos proyectado afecto alguno, experimentamos nosotros un afecto semejante”¹³⁸ Si no hemos proyectado ningún afecto

¹³³ Axioma 1 de E5. Gebhart. núm. 1.5. v. II, p. 281; Peña, núm. 1.4, p. 343

¹³⁴ Por ejemplo, con respecto al famoso ejemplo Escolástico del asno de Buridán. Spinoza sostiene que, si en verdad un hombre se encontrara en equilibrio entre el agua o la comida, entonces moriría

¹³⁵ Escolio de E3p44, Gebhart. núm. 1.5. v. II, p. 174. Peña, núm. 1.4, p. 216.

¹³⁶ E3p12. Gebhart. núm. 1.5. v. II, p. 150. Peña, núm. 1.4, p. 186.

¹³⁷ E3p13. Gebhart. núm. 1.5. v. II, p. 150. Peña, núm. 1.4, p. 187

¹³⁸ E3p27. Gebhart. núm. 1.5. v. II, p. 160. Peña, núm. 1.4, p. 198

sobre alguna cosa semejante a nosotros, inmediatamente consideramos que dicha cosa conviene con nuestra naturaleza. Entonces reflejamos aquel afecto que concebimos que tiene dicha cosa. De esta manera, si vemos que algo con lo que simpatizamos está triste, entonces estaremos también tristes; en cambio, si aquello está alegre, entonces nos alegramos. En este sentido, hay una imitación de los afectos, pues: *“Nos esforcaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen”*¹³⁹ Cabe decir que esta imitación de los afectos será uno de los principios que conservan el Estado civil.¹⁴⁰

Con respecto a la imaginación humana, hay dos mecanismos de los afectos: primero, cuando dos cosas afectan a un hombre al mismo tiempo, cuando más tarde imagine una recordará inmediatamente a la otra,¹⁴¹ así ocurre con los afectos. cuando alguien tenga dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectado por uno, inmediatamente será afectado por el otro.¹⁴² Segundo, que una misma cosa puede ocasionar diversas y contrarias imágenes en un solo hombre,¹⁴³ un solo y mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos en un mismo hombre, pues lo puede afectar en distintas partes del cuerpo o, bien, en distintos momentos.¹⁴⁴ Asimismo, puede decirse que

¹³⁹ E3p29. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p.162; Peña, núm. 1.4, p. 201. Aquí Spinoza entiende por “hombres” aquellos con quienes creemos que concuerda nuestra naturaleza.

¹⁴⁰ Sobre esto, ver §5.3.3. En el Corolario a E3p31 Spinoza dice que: “[...] cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia; [...]”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 164; Peña, núm. 1.4, p. 204.) Pero de este principio se sigue que: “[...] cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetece lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser alabados o amados por todos, resulta que se odian entre sí”. (Escolio de E3p31; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 164; Peña, núm. 1.4, pp. 204-5.)

¹⁴¹ E2p18, ver *supra* apartado de la imaginación, pp. 151ss.

¹⁴² E3p14.

¹⁴³ Ver *supra* apartado de la imaginación, pp. 151ss.

¹⁴⁴ Escolio a E3p17.

un mismo objeto afecta de distintas maneras a hombres diferentes ¹⁴⁵

4.3.4. La represión de las pasiones

A partir del mecanicismo de los afectos, Spinoza sostiene que.

Vemos [...] que de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos. Si queremos consultar por último, a la experiencia, veremos que ella también nos enseña todo esto, sobre todo si nos fijamos en los primeros años de nuestra vida. Pues nuestra experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar en seguido todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros, porque, en efecto, las imágenes de las cosas —como hemos dicho— son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello.¹⁴⁶

Spinoza considera no sólo que afecciones como la misericordia, la envidia y la ambición son pasiones, sino también que provienen exactamente de la misma naturaleza o propiedad humana, y no de diversas ni, mucho menos, de vicios o de virtudes. Además, considera que esto también nos lo muestra la experiencia: por ejemplo, los niños imitan los afectos de los demás sin reflexionar, pues sus cuerpos dependen al máximo de las causas exteriores.¹⁴⁷ En este sentido, el holandés define los términos de “fortuna” y “servidumbre”.

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir los afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.¹⁴⁸

Si bien hay un deseo en el hombre por conocer verdaderamente el bien y el mal, por el cual

¹⁴⁵ E3p51.

¹⁴⁶ Escolio de E3p32; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 165; Peña, núm. 1.4, pp. 205-6. Este Escolio comienza con el siguiente pasaje “Vemos, pues, cómo la naturaleza de los hombres está ordinariamente dispuesta de tal modo que sienten conmiseración por aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien, y ello [...] con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan poseer otro”.

¹⁴⁷ Para Spinoza, la infancia siempre es un importante ejemplo que muestra, a través de la experiencia, la dependencia del cuerpo humano para conservarse a las cosas exteriores; por lo tanto, Spinoza utiliza la infancia para decir que la misma experiencia muestra casos en los cuales sólo hay pasiones en el hombre

¹⁴⁸ Prefacio a E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 205; Peña, núm. 1.4, p. 251. Prefacio a E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 205; Peña, núm. 1.4, p. 251. Prefacio a E4; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 205; Peña, núm. 1.4, p. 251.

el mismo hombre busca obrar más y padecer lo menos, debido a que el hombre padece la mayor parte del tiempo, dicho conocimiento verdadero es muy difícil¹⁴⁹ La única manera de lograr dicho conocimiento es reprimiendo las pasiones tristes. El holandés considera que, tanto los estoicos como Descartes están equivocados al afirmar que la voluntad, por sí sola, puede reprimir los afectos¹⁵⁰ A partir del paralelismo, Spinoza considera que un afecto se puede reprimir sólo por medio de otro afecto más potente¹⁵¹ Así como ocurría con la superación de una imaginación,¹⁵² no es lo mismo “eliminar” un afecto que “suprimirlo” o “reprimirlo”, pues el primero sería destruir totalmente el afecto, mientras que el segundo es rechazarlo o negarlo por medio de otro afecto. No es posible eliminar los afectos, pero sí suprimirlos o reprimirlos, pues no se trata de simplemente olvidarlos, sino de negarlos por medio de otro afecto. De esta manera, Spinoza considera que la razón no puede, por sí sola, eliminar un afecto, sino sólo puede hacerlo otro afecto contrario y más fuerte. Para Spinoza, “reprimir” un afecto es trocarlo de inadecuado en adecuado. Por ejemplo, Spinoza dice que conocer verdaderamente el bien y el mal no reprime por sí solo ningún afecto, a no ser que dicho conocimiento sea a su vez un afecto¹⁵³

Ahora bien, la alegría y el deseo no sólo son pasiones, sino que también pueden ser acciones, esto es posible cuando obramos o, bien, somos causa adecuada del afecto.¹⁵⁴ Dado que no podemos obrar cosas que disminuyan nuestra potencia, toda acción es un

¹⁴⁹ E4p15 y p16.

¹⁵⁰ Prefacio a E5. Ver §3 2.1, notas 52 y 53. Uno de los argumentos spinozianos para probar que esto es un error, es que aquellos autores consideraban extremadamente ardua la tarea de reprimir las pasiones. Aunque Spinoza expone otra vía para reprimirlos, concluye a su vez que es muy difícil hacerlo, por lo que este solo argumento no sirve.

¹⁵¹ E4p7 afirma que: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario y más fuerte que el que ha de ser reprimido” Gebhart, núm. I 5. v II, p 214; Peña, núm. 1.4, p 262.

¹⁵² Ver *supra* apartado de la imaginación.

¹⁵³ E4p14.

¹⁵⁴ E3p58.

afecto que remite al deseo y a la alegría¹⁵⁵ Spinoza aplica su método genético a las pasiones que poderlas trocar de inadecuadas a adecuadas, pues: “*Un afecto que es una pasión deja de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta*”¹⁵⁶ Dado que una pasión es una idea inadecuada, cuando conocemos su causa eficiente pasa a ser una idea adecuada, por lo que dejamos de padecer por los afectos en cuanto que más los conocemos.¹⁵⁷ En cuanto que somos uno de los objetos de las pasiones que tenemos, “*No hay afeción alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto*”.¹⁵⁸

Para Spinoza, los afectos se reprimen al ordenarlos y concatenarlos según el orden del entendimiento; es decir, según el verdadero orden de los afectos, por lo que las pasiones se reprimen conociéndolas¹⁵⁹ Spinoza considera que reprimir los afectos es posible si todas las afecciones del cuerpo, por la mediación del entendimiento, remitan a la idea de Dios.¹⁶⁰ Sean los afectos acciones o pasiones, siguen el mismo orden y la misma concatenación. La diferencia estriba en que las pasiones como ideas inadecuadas son “demostraciones sin premisas”, pues se desconocen sus verdaderas causas.

Sobre la conveniencia y diferencia entre los hombres, Spinoza dice que “Pues, aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, difieren, con todo, en muchas más, y por eso lo que a uno le parece bueno, parece malo a otro; lo que ordenado a uno, a otro confuso, [.]”¹⁶¹ Los hombres concuerdan en naturaleza por su potencia y nunca por

¹⁵⁵ E3p59

¹⁵⁶ E5p3. Gebhart, núm. 1 5. v. II, p. 282; Peña, núm. 1 4, p. 344

¹⁵⁷ Corolario a E5p3.

¹⁵⁸ E5p4. Gebhart, núm. 1.5. v. II, p. 282; Peña, núm. 1 4, p. 345

¹⁵⁹ Escolio de E5p4.

¹⁶⁰ Demostración de E5p39

¹⁶¹ Apéndice a E1; Gebhart, núm. 1 5. v. II, pp. 82-83; Peña, núm. 1 4, pp. 96-97

sus pasiones, pues éstas son algo negativo de la potencia y no algo positivo de ella ¹⁶² Los hombres no pueden distinguirse entre sí a partir de lo que comparten (por ejemplo, las propiedades comunes, el entendimiento infinito, etc.) sino por medio de aquello en lo que difieren, a saber: sus afectos ¹⁶³ No se trata de la posibilidad de que tengan afecciones, pues coinciden en poderlas tener, sino en cuanto al contenido y objeto de dichas pasiones, en este sentido, Spinoza dice que llamamos a unos hombres intrépidos, a otros tímidos, etc.

Sobre la utilidad antropológica de la razón, el holandés afirma que:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser ¹⁶⁴

De esto se siguen cuatro reglas de la utilidad de la razón que funcionan, según Spinoza, como una guía humana para la acción y, por ende, para alcanzar la libertad:

- 1) Entre dos bienes escogeremos el mayor y, entre dos males, el menor. ¹⁶⁵
- 2) Preferimos un mal menor que nos reporte un bien mayor, a un bien menor que nos cause un mal mayor. ¹⁶⁶
- 3) Preferimos un bien mayor futuro a un bien menor presente y un mal menor presente a un mal mayor futuro. ¹⁶⁷

¹⁶² E4p32.

¹⁶³ Escolio a E3p51 y Demostración a E3p57.

¹⁶⁴ Escolio a E4p18; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 222; Peña, núm. 1.4, pp. 271-72. Las tesis spinozianas acerca de la razón se dirigen a un tipo de ética cristiana. El holandés era consciente de que, para el pensamiento de su época, el utilitarismo conducía a la inmoralidad. Pero para Spinoza, en cuanto que la razón es la medida del utilitarismo, y la utilidad mutua es lo que permite la unión de individuos, el hombre sigue una moralidad cristiana todos juntos y todo para el bien de todos. Hay una larga lista de principios que conducen a Spinoza a esta conclusión. Entre ellos, cabe citar algunos: E3p39: “*El que odia a alguien se esforzará en hacerle mal, a menos que tema que de ello se origine para él un mal mayor, y, por contra, el que ama a alguien se esforzará, por la misma ley, en hacerle bien*”. (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 169; Peña, núm. 1.4, p. 211.) E3p44: “*El odio que es completamente vencido por el amor, se trueca en amor; y ese amor es por ello más grande que si el odio no lo hubiera precedido*” (Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 174; Peña, núm. 1.4, p. 215.)

¹⁶⁵ E4p65.

¹⁶⁶ Corolario de E4p65.

¹⁶⁷ E4p66.

- 4) Apeteceremos un mal menor presente que nos cause un bien mayor futuro y renunciaremos a un bien menor presente que nos causa un mal mayor futuro.¹⁶⁸
- 5) Ayudaremos al prójimo porque convenimos con él en naturaleza.¹⁶⁹

Para Spinoza, el hombre sabio o racional busca lo bueno para sí y huye de lo malo para sí o, lo que es lo mismo, depende lo menos posible de causas exteriores.

Conclusiones

Podemos decir que el hombre, en cuanto que existe, siempre busca perfeccionar su existencia. Si bien imagina conforme existe y le es muy difícil conocer adecuadamente la Naturaleza, Spinoza no define al hombre como un ser imaginativo ni mucho menos como un ser racional. Dado el carácter genético de la definición, el hombre sólo puede ser definido por su deseo para perseverar en su existencia, ya se muestre ésta a través de la imaginación, en el caso de hombres pasionales o, bien, en la razón, en el caso de hombres racionales. Este deseo no es otra cosa que el conato humano o el intento por perfeccionar su naturaleza. En cuanto al axioma de la conservación de la proporción de movimiento y de reposo, se expresa en la esencia humana como el deseo por imaginar cosas alegres y apartar las tristes o, lo que es lo mismo, obrar lo más y padecer lo menos.

De esta manera, podemos ver que la aplicación de los axiomas físicos a la definición del hombre trae consigo, por lo menos, otros axiomas para las acciones de los cuerpos humanos, a saber:

¹⁶⁸ Corolario a E4p66

¹⁶⁹ Spinoza sostiene que: "Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente". (Corolario 2 a E4p35, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 233; Peña, núm. 1 4, p. 286.) En otro lugar afirma que: "Nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de su especie. por tanto [...], nada hay que sea más útil al hombre, en orden a la conservación de su ser y el disfrute de una vida racional, que un hombre que se guíe por la razón". (Capítulo IX de E4, Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 268; Peña, núm. 1.4, p. 329.) Ver E4p35 y sus dos Corolarios.

- 1) Toda acción humana (sea una acción, una volición, una concepción, etc.) se explica por medio de su causa eficiente.
- 2) Sólo hay dos posibles causas eficientes: la sola esencia y leyes de la naturaleza de un hombre en particular (en el caso de la razón) o, bien, a partir de éstas junto con las esencias y leyes de la naturaleza de otras cosas externas a dicho hombre (en el caso de la imaginación).

La ética de Spinoza busca que el hombre concuerde con el orden común de la naturaleza entera, no en tanto que conozca adecuadamente y en su totalidad dicho orden (esto es imposible para el mismo Spinoza), sino en cuanto sea consciente de tal orden a través de una existencia racional. el hombre sabio actúa lo más y padece lo menos en tanto que realiza con su existencia la manera en que conviene su esencia con la misma naturaleza, es decir, con Dios, en cuanto tiene ideas adecuadas del mundo.¹⁷⁰

En cuanto a las principales características de la mente en la filosofía spinoziana, podemos decir que son las siguientes:

- 1) La mente “representa” o “tiene conocimiento de” cuerpos externos, en tanto que sus ideas reproducen el orden de los cuerpos extensos;
- 2) La mente es ignorante de mucho de lo que ocurre en su cuerpo, pues tiene un conocimiento inadecuado tanto de su cuerpo,
- 3) Tener una mente se asocia con pensar y ser consciente, pues la mente es capaz de reproducir las ideas de objetos según el orden de la naturaleza, y
- 4) Spinoza aceptaría que el comportamiento de un sabio difiere totalmente del de un ignorante. mientras uno es racional, el otro es imaginativo-pasional.

Spinoza dice que el alma percibe la naturaleza de su cuerpo junto con la naturaleza

de los cuerpos que lo afectan, pero esto no es lo mismo que decir que el alma percibe la naturaleza de su cuerpo y la naturaleza de cada uno de los objetos que lo afectan. La importancia del matiz radica en que lo que constituye la idea del cuerpo humano es la relación entre el cuerpo humano y otros tantos cuerpos exteriores, esta relación no se puede atomizar en distintos elementos, sino que se presenta toda junta.¹⁷¹ De hecho, como el objeto de las pasiones implica distintas perspectivas de todo aquello que afecta al hombre, puede verse que Spinoza considere que la mayoría de los hombres se mueven más por la pasión que por la razón

Sin los axiomas de la física spinoziana, es imposible fundamentar el conato del cuerpo humano: primero, en cuanto a su potencia, éste siempre busca aumentarla pues se trata de su tendencia por perfeccionar; de ahí que busque lo que es bueno para él y rechace lo que le es nocivo o malo. Segundo, comprendemos la utilidad que busca el cuerpo humano a partir de la determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes constitutivas, pues su objetivo es mantener la proporción.

Por lo que respecta a la mente, entendemos su tendencia a conocer adecuadamente a partir del conato. mientras mejor conozca sus relaciones con las otras partes de la *Naturaleza naturada*, mejor podrá permanecer en su ser; se trata de un utilitarismo cognitivo que, a la vez, le muestra adecuadamente al hombre cómo está relacionado con las otras partes de la *Naturaleza naturada*. Independientemente de si la potencia de la mente

¹⁷⁰ Ver capítulo XXXII de E4.

¹⁷¹ Wilson (en núm. 6.54, p. 131) sostiene que la noción de representación no tiene fundamento en el spinozismo, porque todas las ideas son mentes que bien pueden representar en el mismo sentido en que lo hace la mente humana. En E2p16 Spinoza dice que el alma humana percibe su naturaleza junto con la naturaleza de los cuerpos que la afectan. Según esto, la mente se representa todo cuerpo que afecta a mi cuerpo: asimismo, toda mente representaría, pues basta que un cuerpo cualquiera pueda ser afectado para que se represente aquello que lo afecta. Pero Spinoza nunca tendría que afirmar que la mente debe representarse el polvo cósmico o el movimiento de la Tierra.

puede hacerlo o no, el hombre siempre tiende a conocer adecuadamente, incluso cuando imagina.

Por último, el hombre como unión mente-cuerpo tiene una tendencia, inercia o conato por obrar lo más y padecer lo menos o, lo que es lo mismo, por perfeccionar su naturaleza. El axioma físico del conato explica el impulso humano por actuar y conocer racionalmente. Este axioma es completado por la peculiar expresión del axioma físico de la proporción de movimiento y de reposo: un hombre está constituido por cierta relación de pasiones alegres y tristes y, en cuanto existe, busca tener más de las primeras que de las segundas. Aunque las pasiones alegres dependan de causas externas, por lo que no son acciones sino pasiones, son el primer paso para la acción humana. Además, Spinoza considera que no hay límite en el aumento de la potencia del hombre, mientras que el límite de la disminución es su muerte. Con ello se engarza la ética spinoziana: si la tendencia del hombre es ser libre y tener menos pasiones, debe seguir un método que le diga cómo hacer que sus pasiones dejen de serlo y pasen a ser acciones.

Capítulo Cinco

Segunda aplicación de los axiomas de la física:

La política de Spinoza

5.0. Introducción

A lo largo de toda la *Ética*, la excelencia del cuerpo humano es el único argumento que Spinoza considera para afirmar la primacía de la mente humana sobre la de otros animales ¹. Pero esto no significa que el hombre ocupa un lugar más alto en la escala natural, como si fuera un reino dentro de otro reino. Hay otro cuerpo que subsume a los cuerpos humanos y que, a su vez, obedece las leyes físicas, a saber: el Estado. No cabe duda de que la noción de Estado como un individuo corporal tiene su fuente en la lectura del *Leviatán* de Hobbes. Pero las notas características que Spinoza imprime a dicho individuo distan mucho de la noción hobbesiana, y éstas hincan sus raíces en la aplicación de los axiomas físicos a las relaciones sociales: para Spinoza el Estado se rige ontológica y epistemológicamente sobre una serie de leyes que responden a las leyes de los cuerpos: se trata de un cuerpo con conato propio que busca la permanencia de su existencia y, a su vez, se explica por determinada proporción de movimiento y de reposo de sus partes constituyentes, esto es, cómo se relacionan los hombres que fungen como ciudadanos suyos. Si los Estados no cumplen estas leyes físicas, entonces son tanto inexistentes como inconcebibles.

Aunque la ética spinoziana sostiene que el único medio para perfeccionar la mente y amar intelectualmente a Dios es el conocimiento verdadero o adecuado, la política spinoziana no antepone el conocimiento a las pasiones humanas como medio para formar

¹ Ver el capítulo anterior, donde la antropología spinoziana propone a la reflexión como el carácter distintivo del alma humana, por lo que ésta es una mente y no un alma.

Estados, sean civiles o religiosos. Por ello, el holandés dice que se debe acudir a la experiencia y elogiar a Maquiavelo.² De esta manera, la pregunta que busca contestar la política spinoziana es ¿cómo gobernar a los hombres, sean sabios o ignorantes? Como se verá a continuación, esto es lo que diferencia a Spinoza de Hobbes. En este sentido, tanto Peña (núm. 1.4, Introducción a la *Ética*, pp. 20-21) como Salazar (núm. 3.44) consideran que Spinoza no cree que la filosofía está al servicio de la política.

A este capítulo, no le atañe el despliegue de los axiomas físicos en las tesis políticas de Spinoza.³ Por lo tanto, no serán estudiadas aquellas tesis cómo se favorece la democracia sobre otros tipos de Estado civil; la subordinación de las instituciones religiosas al estado civil, etc

5.1. La utilidad humana como el fundamento del Estado

A continuación se estudiarán ciertos elementos que permitirán a Spinoza fundamentar su concepto de Estado civil. Si bien estos elementos se siguen de la antropología spinoziana, su importancia estriba en que Spinoza considera que el Estado está formado por hombres. En primer lugar, es importante conocer las críticas que esgrime Spinoza en contra de aquellos que consideran la política como un nido de vicios. A partir de estas críticas, el holandés podrá mostrar que cierta racionalidad impera en los Estados. por una parte, tenemos que el hombre pasional encuentra un sometimiento a sus pasiones, aunque no sea por voluntad propia. Luego, serán estudiadas las diferencias entre la moral y la política, no a partir de sus causas, sino a partir de las diferencias entre la manera de entender al

² Spinoza califica al florentino como *acutissimus Machiavellus* (TP V, §7. Gebhart, v. III, pp. 296-97, TP X, §1; Gebhart, v. III, p. 353), *vir sapiens* (TP V, §7. Gebhart, v. III, p. 296) y *prudentissimus vir* (TP V, §7. Gebhart, v. III, p. 297)

³ Según se dijo en la introducción general

ciudadano de un Estado si partimos de una moral preestablecida y la manera de entenderlo a partir de la definición del hombre. Por último, se estudiará la noción spinoziana de “derecho natural” que, aunque le viene de Hobbes, hay importantes diferencias con éste.

5.1.1. La historia como el único medio para hacer teoría política

Spinoza comienza su *Tratado Político* con una crítica indirecta hacia Platón y Tomás Moro a partir de que ellos estudian al hombre como “debería de actuar”, pues:

[...] conciben a los hombres no como son, sino como quisieran que fueran. De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada una quimera o sólo podría estar instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna.⁴

Para este autor, construir una política a partir del supuesto de que el hombre es un ser racional conduce a considerar la teoría política como la ciencia más alejada de su práctica.⁵ Aun más, cuando la especulación política de un filósofo es conducida por ciertos valores morales —por ejemplo, la bondad o la misericordia—, más bien se exponen las esperanzas y deseos del filósofo en torno a las relaciones humanas, que un medio efectivo para regular a éstas. Prueba de ello es que, para algunos filósofos, dice Spinoza,⁶ los políticos son hombres viciosos que buscan la ruina de los otros hombres y no su beneficio

Entonces, si lo que esperamos que suceda no debe ser la medida de la teoría política, ¿qué criterio se tendrá para las especulaciones políticas? Spinoza advierte que: “[...] no cabe duda de que esos políticos han escrito sobre los temas políticos con mucho más acierto que los filósofos, ya que, como tomaron a la experiencia por maestra, no enseñaron nada

⁴ TP I, §1; Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 273; Domínguez, núm. 1.10, p. 78

⁵ TP I, §1. Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 273; Domínguez, núm. 1 10, p. 78.

⁶ Spinoza dice en TP I, §1 (Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 274; Domínguez, núm. 1 10, p. 79) que “[...] se cree que [los políticos] se dedican a tender trampas a los hombres, más que a ayudarles, y se juzga que son más hábiles que sabios. Efectivamente, la experiencia les ha enseñado que habrá vicios mientras que haya hombres”

que se apartara de la práctica”.⁷ Spinoza se refiere indirectamente a Maquiavelo, quien escribe en *El Príncipe* que:

Muchos han imaginado principados o repúblicas que no se han visto jamás, ni se ha conocido ser verdaderos, porque hay tanta distancia de cómo se vive a cómo se debería vivir, que aquel que deja lo que se hace por lo que se debería hacer, antes se procura su ruina que su conservación.⁸

El florentino propone hacer a un lado las especulaciones apriorísticas y morales acerca del hombre y, mejor, tener como base un contexto práctico: aquello que enseñe la experiencia sobre las acciones humanas, debe ser el criterio para las acciones políticas. Salazar Carrión⁹ llama “síndrome de Platón” al intento por construir una nueva sociedad justa y equilibrada, a partir del supuesto de que la educación centralizada y unilateral “mejora” las relaciones humanas. Por ejemplo, la filosofía política de Moro e, incluso, la de Hobbes,¹⁰ siguen este síndrome

Dicho síndrome evita que la teoría política sea práctica, por lo que se debe corregir aquel supuesto que considera al hombre un ser racional y, antes de especular acerca de su naturaleza, estudiar la manera en la que el hombre ha actuado. Aunque sin estar preocupado por la naturaleza humana, pero sí en cómo se debe dirigir un Estado, Maquiavelo propone que se debe recurrir a la historia.¹¹ Spinoza sigue la enseñanza de Maquiavelo y considera

⁷ TP I, §1, Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 274; Domínguez, núm. 1.10, p. 79.

⁸ Maquiavelo, núm. 8.A7, cap. XV, p. 120.

⁹ Salazar (núm. 3.44) concluye que Hobbes sigue este intento, mientras que Spinoza es más bien un filósofo realista que asume la inevitable ambigüedad de los fenómenos sociales, que acepta la posibilidad del disenso y del pluralismo para la formación de las instituciones.

¹⁰ Sin importar qué tan absoluto sea el poder del soberano, dice Spinoza, cada quien es libre de pensar lo que quiera (TTP XIX y XX). En cambio, Hobbes considera que el soberano debe controlar lo que se publica, la educación escolar y la predicación religiosa (*Leviathan*, núm. 8.38, cap. 18, 9; cap. 42, 68; Revisión y conclusión, 16). Es más, Hobbes sostiene en su *Leviathan* que el soberano debe controlar hasta la opinión interna (núm. 8.38, cap. 21, 7).

¹¹ Aquí no entiendo por “historia” la revisión de una serie de acontecimientos que llevan a una meta específica, definición que considera que un hecho histórico se explica por una determinada y única cadena causal de otros hechos o acontecimientos históricos. Esta definición es deudora del siglo XIX. Por “historia” entiendo solamente el estudio y la descripción de algunos acontecimientos o experiencias determinadas, definición que sigue el uso del término en la Modernidad. La primera definición se puede distinguir anotándola con “H” (mayúscula), mientras que la segunda con “h” (minúscula).

que conocer la descripción de diversas experiencias humanas acerca del campo político será el único medio para establecer cómo se dan las relaciones humanas. En este sentido, cuando Oldenburg le pregunta a Spinoza qué opina acerca de la guerra entre Holanda e Inglaterra, el filósofo holandés le contesta en una carta de 1665:

Esperaré a conocer lo que últimamente han hecho, cuando los beligerantes se hayan saciado de sangre y hayan reposado un poco para reponer sus fuerzas. Si aquel célebre bufón viviera en estos tiempos, realmente moriría de risa. A mí, empero, esas turbas no me incitan ni a reír ni a llorar, sino más bien a filosofar y a observar mejor la naturaleza humana. Pues no pienso que me sea lícito burlarme de la naturaleza y mucho menos quejarme de ella, [...] ¹²

En este sentido, Spinoza propone estudiar a los hombres y sus interrelaciones como si se tratara de puntos, líneas y planos,¹³ a lo largo del capítulo anterior se ha podido ver que,¹⁴ para Spinoza, las acciones humanas siguen determinadas reglas y que éstas son inteligibles, por lo que el método geométrico debe ser el medio para comprenderlas.¹⁵ Además, el modelo geométrico-matemático propuesto tiene, como fin, permitir esclarecer cómo debe estudiarse al hombre sin prejuicios. Es importante citar cómo termina este pasaje; dice Spinoza qué no puede enjuiciar las acciones humanas:

[...] cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y [...] desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás. En efecto, yo constato que sólo por esa falta de conocimiento algunas cosas naturales, que sólo percibo de forma parcial e inexacta, y que no concuerdan en modo alguno con nuestra mentalidad filosófica, me parecían antes vanas, desordenadas y absurdas.¹⁶

Para Spinoza, los sentimientos de burla o de horror que nos producen algunas acciones humanas (como las guerras o la crueldad), no son más que productos de nuestra ignorancia

¹² Ep 30, de Spinoza a Oldenburg, 1665; Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 166; Domínguez, núm. 1.1, pp. 230-31. En cuanto al "célebre bufón", Atilano Domínguez (nota 211, núm. 1.1, p. 230) dice que Spinoza parece referirse a Demócrito de Abdera (ca. 465-370); este autor considera que Spinoza admiraba el rigor científico de Demócrito de Abdera, más no su actitud.

¹³ PPC I, Gebhart, núm. 1.5, v. I, pp. 127ss, pp. 151ss, 151ss, 226ss; Apéndice a E1; Prefacio a E3; Escolio a E4p35, Ep 30, Gebhart, núm. 1.5, v. IV, pp. 166ss; TP I, §4

¹⁴ Por ejemplo, ver cita de TP I, §4 en el capítulo cuarto, p. 124

¹⁵ Ver capítulo anterior

ante dos cosas: la naturaleza o esencia humana y la manera en que están unidos los hombres a la *Naturaleza naturada*.

5.1.2. La distinción entre moral y política

Maquiavelo sabía que sus consejos son distintos a los de otros escritores políticos y, a partir de la historia como método de estudio, Maquiavelo considera que:¹⁷

[...] el hombre que quiera en todo hacer profesión de bueno, ha de arruinarse entre tantos que no lo son. De ahí que sea menester a un príncipe, si quiere mantenerse, aprender a saber no ser bueno y usar esto o no usarlo según la necesidad.¹⁸

La increpación del florentino se dirige hacia aquellos que confunden la política con la moral —en este caso, la cualidad de ser bueno de la moral cristiana—, en lugar de actuar según lo ameriten las circunstancias. Porque a la conservación del individuo se opone, en muchas ocasiones, una moral, Maquiavelo propone hacer a un lado aquella moral y, en su lugar, instaurar la guerra o la inteligencia como los medios para actuar.¹⁹

La ética de Spinoza no está de acuerdo con profesar que las circunstancias determinen la acción humana,²⁰ pero la política no puede comenzar con este supuesto. Más

¹⁶ Ep 30, de Spinoza a Oldenburg, 1665; Gebhart, núm. 1.5, v. IV, p. 166; Domínguez, núm. 11, pp. 230-31. Este pasaje termina con la siguiente oración: "Por eso yo dejo que cada cual viva según su buen parecer y quienes así lo deseen, que mueran por su bien, mientras a mí me sea lícito vivir con la verdad".

¹⁷ Maquiavelo dice que: "[...] siendo mi intento escribir cosas útiles a quien las entendiera, me ha parecido más conveniente buscar la efectiva verdad de las cosas que no la imaginación de ellas". (núm. 8.46, *El Príncipe*, cap. XV, p. 119.)

¹⁸ Maquiavelo, núm. 8.46, *El Príncipe*, cap. XV, p. 120.

¹⁹ A partir de ello, Maquiavelo dice que: "[...] del armado al desarmado no hay proporción alguna, y la razón no quiere que el armado obedezca al desarmado, ni que el inerme esté seguro entre servidores con armas, ya que, habiendo en uno desdén y en otro sospecha, no es posible que se entiendan bien" (núm. 8.46, *El Príncipe*, cap. XIV, p. 115.)

²⁰ Ajeno a la ética spinoziana es sostener que el hombre actúe según las circunstancias. Como dice Hubbeling (núm. 3.25, pp. 42-43), la ética del filósofo holandés parte de tesis no morales para concluir tesis morales. Por ejemplo, al comentar Spinoza con un amigo acerca de un libro anónimo titulado *Homo politicus*, sostiene que: "[...] es el libro más pernicioso que los hombres hayan podido concebir. El sumo bien para aquel que lo ha escrito es el dinero y los honores, a los que subordina su doctrina. Él conoce el camino para alcanzarlo, a saber interiormente, rechazar toda religión, y exteriormente, aceptar aquella que más puede servir al propio bien y, ante todo, no ser fiel a nadie, sino en la medida de que sirva al propio interés. Por lo demás, alaba en

bien, la experiencia y la historia muestran que el hombre actúa de acuerdo con las circunstancias, por lo que es adecuado retomar aquella definición del hombre²¹ por su deseo y no por la racionalidad²² En este sentido, el holandés dice que

[...] puesto que todos los hombres, sean bárbaros o cultos, se unen en todas partes y forman algún estado político, las causas y los fundamentos de la naturaleza del Estado no habrá que extraerlas de las enseñanzas de la razón, sino que deben ser deducidos de la naturaleza o condición común de los hombres.²³

Esto parece ir en contra de lo dicho en el capítulo anterior,²⁴ en tanto que Spinoza sostenía que el hombre debería seguir su razón si pretendía perfeccionar su naturaleza. Spinoza explica por qué la razón no determina las acciones del hombre:

[...] la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden entero de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija.²⁵

El holandés distingue entre aquello que concibe la razón y lo que sucede en la realidad. La razón es el conato humano sólo en cuanto el hombre es la única causa eficiente de sus ideas y, a su vez, está encaminada a perfeccionar la naturaleza humana, esto es, a determinar la mejor manera para perseverar en su existencia. De ahí que el hombre forme ideas adecuadas del bien y del mal pero éstas sólo tienen una función dentro del contexto del mismo hombre, ya que la *Naturaleza naturada* es un gran conjunto de individuos de

sumo grado el fingir, el prometer sin dar, el mentir, el jurar en falso y otras muchas cosas". (Ep 44. de Spinoza a Jelles. 17 de febrero de 1671, Gebhart. v. IV. p. 228; Domínguez, p. 292-93)

²¹ Ver §4 3.4

²² Spinoza dice en el Prefacio a E3 que: "La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana, a la que, por este motivo, deploran, ridiculizan, desprecian o, lo que es más frecuente, detestan, y se tiene por divino a quien sabe denigrar con mayor elocuencia o sutileza la impotencia del alma humana". (Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 137; Peña, núm. 1.4, p. 170)

²³ TP I, §7, Gebhart, núm. 1 5, v. III, pp. 275-76; Domínguez, núm. 1.10, p. 83

²⁴ Ver §4 3 3

²⁵ TP II, §8; Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 279; Domínguez, núm. 1 10, p. 89.

diversas naturalezas, todas muy distintas al hombre. De esta manera, la *Naturaleza naturada* no puede medirse por las concepciones humanas. Como veremos en la siguiente sección, el Estado civil es un elemento más de dicha Naturaleza, por lo que no puede medirse directamente por la razón humana; de hecho, el Estado tendrá su propia razón.

5.1.3. *El conato humano como derecho natural*

Spinoza sostiene que “[...] los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse”.²⁶ Independientemente de qué es lo que mueve a los hombres, si la pasión o la razón, el derecho que tienen los hombres debe ser definido por el simple esfuerzo para perseverar en su existencia. Ahora bien, ¿en qué consiste este término jurídico de “derecho”? Spinoza afirma que

A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y actuar.²⁷

Spinoza identifica derecho y poder en cuanto que cada cosa, al expresar a Dios de cierta y determinada manera, cuenta con el derecho de hacer efectivamente aquello que su naturaleza le indica. En este sentido, el holandés dice que: “[...] por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza”.²⁸ Esta identidad entre derecho y poder consiste en que aquello que dicta la naturaleza de una cosa, esto es, su constitución actual

²⁶ TP II, §5; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 277; Domínguez, núm. 1.10, p. 86.

²⁷ TP II, §3; Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 276-77; Domínguez, núm. 1.10, p. 85.

como existencia en la duración, constituye el poder y, a la vez, el derecho que tiene esa cosa para actuar sobre las demás. El derecho natural de cualquier individuo en la *Naturaleza naturada* es lo mismo que su propia existencia, por lo que si pierde uno, entonces pierde el otro. Por lo tanto, un hombre: “[...] ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir [...], en virtud del derecho natural”.²⁹ Porque la constitución actual de cualquier individuo no es absoluta, podemos decir que el derecho natural tiene ciertos límites. Estos límites son establecidos por las reglas de la conservación humana, pues: “[...] el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede”.³⁰ Dado que el holandés identifica derecho, poder y esencia, queda fuera del derecho de un hombre aquello que contradiga su conato. En este sentido: “Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza que cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa”.³¹ Derecho es aquello que aumenta la potencia del hombre en cuanto que obra y, por ende, queda fuera del derecho aquello que disminuye su poder.

Así como sostenía Hobbes en el *Leviathan*,³² debido a que el hombre busca su utilidad propia para perseverar en su existencia, independientemente de si la busca adecuada o inadecuadamente, Spinoza dice que

Cada cual existe por derecho supremo de la naturaleza, y, por consiguiente, cada cual hace por derecho supremo de la naturaleza lo que de su naturaleza se sigue necesariamente, y, por tanto, cada cual juzga, por derecho supremo de la naturaleza, lo bueno y lo malo, y mira por su utilidad de acuerdo con su índole propia [...]. y

²⁸ TP II, §4; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 277; Domínguez, núm. 1.10, p. 85

²⁹ TP II, §5; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 277; Domínguez, núm. 1.10, p. 86.

³⁰ TP II, §8. Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 279; Domínguez, núm. 1.10, p. 89.

³¹ TTP XVI, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 189; Domínguez, núm. 1.11, p. 331

³² Hobbes, núm. 8.38, XIV, 4

toma venganza [], y se esfuerza en conservar lo que ama y en destruir lo que odia [...] ³³

Como decía Hobbes en el *Leviathan*, el estado natural es amoral, por lo que nadie en dicho estado puede ser criticado de justo o injusto por buscar el interés propio.³⁴ Este pasaje define lo que entiende Spinoza por derecho natural: aquel derecho que tienen todos los hombres a buscar la mejor manera de perseverar en su existencia, por lo que considerarán bueno o malo lo que su propia constitución corporal actual les indique que aumenta su potencia de obrar.

Ahora bien::

El derecho natural de cada hombre no se determina, [...], por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de la vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aún en el caso de que reciban una buena educación.³⁵

Dado que derecho es poder y el hombre busca aumentar su potencia en cuanto existe este conato no implica un conocimiento adecuado. Como se dijo en el capítulo anterior (§4.3.1), la razón no define la esencia humana salvo cuando el hombre actúa por sí solo, pero como actúan también por las pasiones, la razón no puede estar implicada en el derecho natural, sino sólo el deseo por perfeccionar su naturaleza, esto es, el conato

Una de las consecuencias de la identidad entre derecho y poder, es que.

[..] en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras pueda evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno sólo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno, consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula.³⁶

Si bien el estado natural implica el conato o deseo por perfeccionar, en realidad es un estado que disminuye en gran medida la potencia de actuar del hombre pues ya no

³³ Escolio 2 a E4p37, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 237; Peña, núm. 14, p. 291

³⁴ Hobbes, núm. 8.38, XVIII, 13, XIV, 1, Spinoza. TTP XVI, Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 2-4

³⁵ TTP XVI, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 190; Domínguez, núm. 1.11, p. 333.

dependen de sí mismo, sino de las fuerzas que tengan los otros individuos (sean otros hombres o, bien, otros individuos corporales), de esta manera, como decía Hobbes en el *Leviathan*, el estado natural es egoísta y hostil, haciendo la vida de los hombres insegura.³⁷

Si el estado natural se trata de la ley del más fuerte, no se le puede llamar propiamente derecho, pues todos tienen derecho a las mismas cosas y acciones en la medida de sus posibilidades. Como dice Spinoza en sus tratados políticos, en el estado natural todo es de todos.³⁸

5.2. La definición del Estado a través de su conato

A continuación examinaremos los argumentos que Spinoza utiliza para fundamentar el Estado civil. Si bien éstos giran en torno a la utilidad humana, es importante notar que dicha utilidad puede presentarse de dos formas: una imaginaria, en cuanto que los hombres se unen y forman un Estado por un miedo común o, bien, una racional, en cuanto que todos son conscientes de los beneficios que les otorga el Estado. Aunque Spinoza no considera que sea racional el origen de los Estados civiles, sí considera su posibilidad y, a partir de ello, se diferencia de Hobbes: el miedo no es el único motor del Estado.³⁹

También argumentaremos, en el orden de lo planeado, a favor de la aplicación del primer axioma de la física spinoziana, el de inercia: es posible un Estado civil porque se trata de la unión de diversas mentes y cuerpos que, juntos, forman una sola mente y un solo cuerpo. En cuanto que el Estado es una sola mente y un solo cuerpo, no sólo tendrá más potencia que un hombre solo, sino que tendrá ciertas características que los distinguen de

³⁶ TP II, §15, Gebhart, núm. 15, v. III, p. 281; Domínguez, núm. 110, p. 92.

³⁷ Hobbes, núm. 8.38, XIII Spinoza. TTP IV; Gebhart, núm. 15, v. III, pp. 18-25.

³⁸ TTP XXVI, Gebhart, núm. 15, v. III, p. 189. TP II, § 15; Gebhart, núm. 15, v. III, p. 281.

³⁹ Contra Hobbes. “[...] quien [...] es guiado por el miedo, y hace el bien para evitar el mal, no es conducido por la razón” (Capítulo XXXI de E4; Gebhart, núm. 15, v. II, p. 276; Peña, núm. 1.4, p. 337).

los hombres: el Estado civil expresa su conato de una manera muy peculiar, por lo que persevera en su existencia utilizando las nociones de guerra o paz frente a otros Estados y no, como decía Hobbes, frente a otros hombres. Aquí se trata la unión de hombres no en cuanto a su relación intrínseca, sino en cuanto que unidos forman un cuerpo civil.

5.2.1. La constitución de un cuerpo civil o del Estado

Como sostenía Hobbes en su *Leviathan*,⁴⁰ Spinoza considera que la miseria en que viven los hombres en el estado natural los conduce a contratar entre ellos para formar un Estado que delimite su comportamiento.⁴¹ Spinoza considera que una de las primeras consecuencias de la conveniencia humana es la fundamentación del Estado civil, pues:

[] hay muchas cosas fuera de nosotros que nos son útiles y que, por ello, han de ser apetecidas. Y entre ellas, las más excelentes son las que concuerdan por completo con nuestra naturaleza. En efecto: si, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las mentes de todos los hombres formen como una sola mente, y sus cuerpos como un solo cuerpo (*ut omnium Mentis & Corpora unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*), esforzándose a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando a una la común utilidad. [...].⁴²

El fundamento del Estado civil, según Spinoza, es que los distintos hombres que lo componen concuerden en su naturaleza. La potencia de un hombre aumenta no sólo si tiene ideas adecuadas, sino también cuando une su potencia a la de otro hombre, esto no es una bicondicional para Spinoza, por lo que el conato humano tiene dos opciones para aumentar. o se es sabio y/o se es ciudadano de un Estado. Con el segundo, la potencia del hombre

⁴⁰ Hobbes, núm. 8.38, XVII, I, 13

⁴¹ TTP XVI, Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 12-14.

⁴² Escolio a E4p18, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 223; Peña, núm. 1.4, pp. 272-73. Este pasaje termina diciendo que: “[] se sigue que los hombres que se gobiernan por la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no desean para los demás hombres y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos”.

aumenta considerablemente, pues convienen las potencias de los ciudadanos como si se tratara de un solo cuerpo y de una sola mente.⁴³ De la imposibilidad de concebir un derecho natural, en sentido estricto, Spinoza dice que:

[...] el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues [...] cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos. Y, si justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.⁴⁴

Concluimos que el hombre es un animal social no porque la sociabilidad sea un atributo humano —como pretendían Aristóteles, Santo Tomás y Suárez⁴⁵—, sino porque la utilidad propia sí es un atributo humano y ésta se fomenta mejor en asociación con otros hombres que en la soledad; así, la sociabilidad humana es una consecuencia, y no una propiedad, del conato humano.⁴⁶ Por lo tanto, sean racionales o pasionales, Spinoza considera que:⁴⁷ “Los hombres [...] son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común”⁴⁸ La pertenencia a un Estado se justifica por los beneficios que un hombre obtiene y que, a diferencia del estado natural, le evita el miedo *quasi* absoluto que antes tenía. Por

⁴³ Spinoza dice que: “Si dos hombres se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Ya cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos”. (TP I, §13. Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 281; Domínguez, núm. 1.10, p. 92.)

⁴⁴ TP II, §15; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 281; Domínguez, núm. 1.10, p. 93.

⁴⁵ Citados por Domínguez en núm. 1.10, nota 41, p. 93. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, II, 9, 3; *Política*, I, 2, 1253a. Santo Tomás, *Summa Theologica*, I, 96, 4c. Francisco Suárez, *De legibus*, III, 1.3.

⁴⁶ En este sentido y en contra de las preconcepciones acerca de los vicios de la política, Spinoza dice que “Ríanse cuanto quieran los satíricos de las cosas humanas, detéstelas los teólogos, y alaben los melancólicos cuanto puedan una vida inculta y agreste, despreciando a los hombres y admirando a las bestias: no por ello dejarán de experimentar que los hombres se procuran con mucha mayor facilidad lo que necesitan mediante la ayuda mutua, y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que los amenazan por todas partes, por no hablar ahora de que vale mucho más y es más digno de nuestro conocimiento considerar las acciones de los hombres que las de los animales”. (Escolio a E4p35. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 234; Peña, núm. 1.4, pp. 286-87.)

⁴⁷ En este sentido, Spinoza dice que: “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según leyes que obligan a todos, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo”. (E4p73; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 261; Peña, núm. 1.4, p. 325.)

⁴⁸ TP I, §3; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 274; Domínguez, núm. 1.10, p. 80.

lo tanto: “[...] el estado político, por su propia naturaleza, se instaure para quitar el miedo general y para alejar las comunes miserias; [...]”.⁴⁹ De esta manera, la única finalidad de que los hombres se junten entre sí para formar un Estado, es la de dejar de vivir en el gran temor que les ofrece el estado natural.

La potestad es el principal elemento de las interrelaciones humanas, por lo que funciona como el “cemento” del Estado. Spinoza dice que:

[...] cada individuo depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está bajo la potestad de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler, según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según su propio criterio.⁵⁰

La potestad es la dependencia del poder entre los hombres, mientras que la autonomía jurídica es la independencia del poder entre los hombres. De esta definición de potestad se siguen cuatro formas en que se puede presentar, a saber

Tiene a otro bajo su potestad, quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio. Quien tiene a otro bajo su potestad de la primera o de la segunda forma, sólo posee un cuerpo, pero no su alma, en cambio, quien lo tiene de la tercera o de la cuarta forma, ha hecho suyos tanto su alma como su cuerpo, aunque sólo mientras persista el miedo o la esperanza; pues, tan pronto como desaparezca éste o aquél, el otro sigue siendo jurídicamente autónomo.⁵¹

Estas cuatro formas de potestad se diferencian a partir de la potencia cedida por el hombre, que puede ser sólo corporal o también anímica. Llamo a las primeras dos formas de potestad son medios de coacción externa, pues sólo se refieren al poder del cuerpo, en cambio, llamo a las otras dos formas medios de coacción interna, pues se refieren tanto al cuerpo como a la mente de un hombre.⁵² Para que se constituya un cuerpo civil, los hombres deben ceder algo de sus potencias al Estado, con lo que pasan a estar bajo su

⁴⁹ TP III, §6, Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 287; Domínguez, núm. 1 10, p. 103.

⁵⁰ TP II, §9, Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 280; Domínguez, núm. 1 10, p. 90

⁵¹ TP II, §10; Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 280; Domínguez, núm. 1.10, p. 90

⁵² En la siguiente sección (§5 3) veremos estos tipos de coacción

potestad. Un Estado es la constitución de una sola potencia a través de la suma de los poderes particulares de cada individuo. Pero, debido a que no es posible que todos juntos dirijan un Estado, la potestad del Estado sólo la deben detentar unos cuantos, dice Spinoza en su *Tratado Político*, pues:

Si la sociedad concede a alguien el derecho y, por último, la potestad [...] de vivir según su propio sentir, cede *ipso facto* algo de sus derechos y los transfiere a quien dio tal potestad. Pero si cedió a dos o más tal potestad de vivir a cada uno según su propio sentir, dividió automáticamente el Estado. Y si, finalmente, concedió esa misma potestad a cada uno de los ciudadanos, se destruyó a sí misma y ya no subsiste sociedad alguna, sino que todo retorna al estado natural.⁵³

Si el Estado regresa a cada uno su anterior poder, entonces deja de haber Estado. Por lo tanto, continúa Spinoza:

[...] no hay razón alguna que nos permita siquiera pensar que, en virtud de la constitución política, esté permitido a cada ciudadano vivir según su propio sentir, por tanto, ese derecho natural, según el cual cada uno es su propio juez, cesa necesariamente en el estado político. Digo expresamente *en virtud de la constitución política*, porque el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad.⁵⁴

Un cuerpo civil mantiene su conato en tanto que sus ciudadanos convengan en su naturaleza y, a la vez, vivan bajo la potestad del Estado. Aunque unos cuantos detenten dicha potestad, ésta debe extenderse a todos los miembros de este cuerpo civil pues disminuirá su conato hasta perderlo si cada miembro conserva su derecho natural

5.2.2. El Estado como un cuerpo compuesto

A continuación examinaremos las definiciones spinozianas acerca de la política y del Estado. El holandés sostiene en su *Tratado Político* que

La constitución de cualquier Estado se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*), y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*respublica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto

⁵³ TP III, §3; Gebhart, núm. 1 5, v. III, p. 285; Domínguez, núm. 1 10, p. 101

⁵⁴ TP III, §3; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 285; Domínguez, núm. 1 10, p. 101

gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto que están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad.⁵⁵

Para Spinoza,⁵⁶ el Estado es un cuerpo compuesto por la suma de fuerzas o poderes que cede cada individuo, en vista de su seguridad individual;⁵⁷ pero, a diferencia de Hobbes, Spinoza considera que el individuo nunca pierde todo su poder, pues ello significaría la muerte del individuo.⁵⁸ A partir de una serie de principios metafísicos y físicos, el filósofo holandés considera al Estado como un individuo compuesto por hombres. El estado natural se conserva, sólo que ahora reviste la forma de “comunidad” o “conveniencia” entre los ciudadanos. En la próxima sección hablaremos del status y función de los súbditos.

Ahora bien, si el objetivo de cualquier cosa natural es la autoconservación, también lo será el de cualquier Estado. La manera en que se presenta su autoconservación es distinta a la que se da en los hombres: para el cuerpo civil es la seguridad interna y externa,

⁵⁵ TP III, §1; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 284; Domínguez, núm. 1.10, p. 99. En cuanto al término “*respublica*”, Domínguez afirma que Spinoza no entiende por él “República”, sino “asuntos públicos”; ver TP, núm. 1.10, nota 54, pp. 99-100.

⁵⁶ Spinoza dice en su *Tratado Político* que: “La causa primordial por la que se disuelven tales Estados [los aristocráticos], es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Flavio*, I, 1.3), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a su principio, en el que comenzó a consolidarse” (TP X, §1; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 353; Domínguez, núm. 1.10, p. 211); Domínguez corrige la cita spinoziana del texto del florentino y dice que es Libro III, capítulo I.) A partir de los mecanismos que permitan a un Estado conservarse (en este contexto, del regreso a los principios que fundaron a un Estado aristocrático), continúa Spinoza en el *Tratado Político*: “Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes de un hombre de excepcional virtud. No cabe duda que es una razón de grandísimo peso que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte, y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad, [. . .]”. (TP X, §1; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 353; Domínguez, núm. 1.10, pp. 211-12.)

⁵⁷ Spinoza dice que: “[. . .] lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo Estado posee tanto derecho como tiene poder” (TP III, §2, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 285, Domínguez, núm. 1.10, p. 100)

⁵⁸ Como dice Curley (núm. 7.9, pp. 319-20), Spinoza no cualifica el enunciado de que en el estado natural todo hombre tiene derecho a cualquier cosa (Hobbes, núm. 8.38, XIV, 4), por lo que el holandés puede decir que el derecho se presenta en *cualquier cosa* hasta donde llega su poder y no sólo en el hombre como decía Hobbes.

mientras que para los segundos puede darse de distintas maneras.⁵⁹ Por lo pronto, el Estado es un cuerpo extenso compuesto por otros muchos cuerpos extensos u hombres, por lo que debe expresar a Dios a través del primer axioma físico, el de inercia o conato: un Estado civil busca perseverar en su existencia

Para el holandés, las sociedades se comportan como cualquier otro cuerpo extenso, por lo que también tienen un derecho natural y, de ello: “[...] el derecho de guerra es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente en eso, se llaman aliadas”.⁶⁰ Las sociedades están enfrentadas entre sí por su derecho natural, por lo que la guerra es común a todas, pero la alianza entre las sociedades, como entre los hombres, es posible sólo si se comparten ciertos intereses comunes como, por ejemplo, la paz o el miedo a otra cosa. Además, la alianza entre distintos Estados se mantiene sólo en cuanto se conserva, a su vez, el interés común que motivó la alianza;⁶¹ una vez perdido este interés por cualquiera de las partes, ya no tiene razón de ser la alianza.

Spinoza, como ya lo decía Maquiavelo, subraya constantemente la autonomía individual como el mejor medio para la autoconservación, por lo que la autonomía también será el mejor medio para conservar un Estado. En este sentido, Spinoza dice que:

Una sociedad es [...] autónoma en cuanto puede prevenir y evitar ser sojuzgada por otra [.], y depende jurídicamente de otra [...] en tanto en cuanto teme el poder de otra, o es impedida por ella de hacer lo que quiere, o necesita de su ayuda para conservarse y acrecentarse.⁶²

Para Spinoza, los cuerpos civiles pueden depender jurídicamente de otras sociedades, en cuanto que las segundas sean más poderosas que las primeras. La fortuna o azar siempre

⁵⁹ Por ejemplo, un hombre religioso puede considerar que la mejor manera de autoconservarse es el ascetismo, mientras que para otro irreligioso puede ser la satisfacción de los placeres

⁶⁰ TP III, §13, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 290, Domínguez, núm. 110, p. 108

⁶¹ TP III, §14; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 290.

está al acecho y nunca se sabe qué esperar de ella, si beneficio o desgracia⁶³ La seguridad interna y externa de un cuerpo civil no debe depender de la fortuna sino de su autonomía por lo que, en la medida de sus posibilidades, debe depender menos del exterior.

5.3. El Estado como la constitución de determinada proporción de movimiento y de reposo entre sus partes

A continuación se expondrá la aplicación del segundo axioma física en el Estado civil, con lo que explicaré la forma de un Estado a través de la conservación de cierta proporción de movimiento y de reposo en su partes. Para ello, ya no se apelará a los “ciudadanos” sino a los “súbditos” de un cuerpo civil en cuanto a que son las partes constitutivas de un Estado; esto se debe a que la noción de ciudadano, como se vio en la sección anterior, significa el elemento constitutivo de un Estado en cuanto que concuerda su naturaleza con la de los demás, con lo que un cuerpo civil es la suma de potencias de los ciudadanos. En cambio, ahora expongo el axioma físico de cierta proporción en la conveniencia y diferencia entre sus miembros. Es decir, ahora los componentes de un Estado son súbditos que están sometidos a obedecer las leyes de la sociedad para que ésta pueda mantener su propio orden constitutivo. Básicamente, hay dos tipos de mecanismos para coaccionar a los súbditos: los externos (las leyes civiles) y los internos (las reglas morales). Distingo éstos a partir de cómo reprimen al hombre: el primero sólo atañe al cuerpo y el segundo a la mente, aun así, hay un caso que reprime tanto el cuerpo como la mente, a saber: la superstición.

⁶² TP III, §12, Gebhart, núm. 15, v. III, p. 289, Domínguez, núm. 1.10, p. 108

⁶³ Maquiavelo dice que: “[...] juzgo que puede sostenerse solo quien, por abundancia de hombres o de dinero, es apto para juntar al ejército preciso y entrar en pelea con quienquiera que le asaltase, como juzgo que siempre necesitan de ayuda ajena quienes no pueden medirse con el enemigo en batalla y les es menester refugiarse dentro de sus muros y defenderlos”. (Maquiavelo, núm. 846, *El príncipe*, VI, p. 52) En este sentido, Maquiavelo dice, con un lenguaje aristotélico, que si la ocasión es a la virtud del gobernante lo que la

Pretendo mostrar que, para Spinoza los axiomas físicos de inercia y de conservación de la proporción de movimiento son fundamentales para un Estado al grado de que, “ser ciudadano” y “ser súbdito” es una bicondicional. porque mantengo ciertos intereses comunes con mis ciudadanos, aumento la potencia del Estado y, a su vez, porque obedezco las leyes impuestas como súbdito puedo mantener el orden bajo el cual está conformado el Estado. Este axioma físico se realiza entre los súbditos de muy diversas formas (por ejemplo, obedezco porque me da miedo ir a la cárcel, o porque quiero disfrutar de los beneficios del Estado, o porque creo que es lo correcto, etc.) pero, a fin de cuentas, se trata de mantener un mismo orden entre los súbditos.

5.3.1. Principios de las interrelaciones humanas dentro de un mismo Estado

El Estado se define a partir de la suma del poder de los hombres que lo componen⁶⁴ y es malo aquello que introduce discordia en él.⁶⁵ Con ello, se trata de un grupo humano que suma tanto las mentes o voluntades de sus miembros como sus cuerpos. El bien común se determina por esa misma suma, esto es, por los intereses particulares que unieron a ciertos hombres para formar un cuerpo social. Es bueno lo que mantiene el orden bajo el cual ha sido fundado el Estado. A continuación examinaremos cómo es que Spinoza considera que se puede mantener la suma de voluntades si, como se ha dicho anteriormente, considera que hay más hombres pasionales que racionales y debemos aceptar que los miembros de un Estado pueden ser contrarios entre sí por naturaleza.

Una consecuencia de que el hombre se relacione con otros a partir de que convenga

materia es a la forma. entonces la ocasión sin virtud es vana. Si bien la ocasión depende más de la fortuna que del individuo, será la autonomía de éste lo que le permite tomar ventaja de ella.

⁶⁴ TP II, §17. Gebhart, núm. 15 v. III, p. 282. Domínguez, núm. 110, p. 93.

⁶⁵ E4p9

con ellos por ciertos intereses comunes,⁶⁶ es que los hombres consideran que pertenecen a una misma “clase” o “nación”,⁶⁷ por lo que.

Si alguien ha sido afectado por otro, cuya clase o nación es distinta de la suya, de alegría o tristeza, acompañada como su causa por la idea de ese otro bajo el nombre genérico de la clase o de la nación, no solamente amará a ese otro, sino a todos los de su clase o nación.⁶⁸

Esta pertenencia no es sólo extrínseca o terminológica, sino que se trata de una conformidad interna con los otros. A partir de esta conformidad o conveniencia, los hombre imitan las acciones y los afectos que ven en otro de su misma clase o nación. Esta imitación de los afectos es uno de los motores del Estado en cuanto el hombre se considera como parte de un mismo subgénero de humano (clase o nación), imitará las disposiciones corporales que vea en los demás, por lo que asumirá las definiciones de bien y de mal que éstos consideren. Esta imitación de los afectos, como se puede apreciar, hace que el hombre concuerde en más cosas con los otros hombres de su clase o nación, por lo que y, a su vez se refuerza la idea de que se encuentra el hombre dentro de una misma clase o nación. De esta manera, bajo el título de “nación” o “clase”, los hombres pueden convenir entre sí, independientemente de si son racionales o pasionales.

Spinoza considera que el súbdito amolda su derecho natural al derecho común a partir de los intereses en común que tiene con los otros hombres, pues

[.] como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad de todos, hay que pensar que cuanto la sociedad considera que es justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular.⁶⁹

Aquel acuerdo por el cual los hombres se unieron y formaron un Estado, se presenta ahora como un derecho común a todos los súbditos y que, a su vez, es su derecho natural. El

⁶⁶ es decir, aquellos hombres sobre los cuales no ha proyectado ningún afecto. Ver capítulo anterior, p. 67. Ver §4 3 3.

⁶⁸ E3p46: Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 175; Peña, núm. 1,4, p. 216-17.

⁶⁹ TP III, §5: Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 286; Domínguez, núm. 1 10, p. 102.

derecho natural de un hombre se pierde en el Estado en el sentido de que ya no puede decidir lo bueno y lo malo para sí independientemente de lo que dicen los demás, pero en realidad se mantiene ese derecho natural pues, al vivir en comunidad, se expresa como el derecho común del Estado.

Así, el holandés sostiene que el derecho común se impone sobre el derecho natural, pues:

Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto [...] que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él; es decir, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuanto se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o [...] puede ser forzado a ello.⁷⁰

Desde el momento en que un hombre se une a un grupo, su derecho o poder se define a partir del derecho común del grupo, con lo que no tiene derecho a todo aquello que el grupo prohíba. De esta manera, pertenecer a un grupo no sólo implica cierto compromiso hacia el cumplimiento del derecho común, sino una obligación que, si no es cumplida por voluntad propia, deberá ser cumplida por medio de la coacción.

El estado natural humano es la constitución actual de dicho hombre, aquel conato y potencia de actuar. Cuando se unen dos o más hombres, juntos forman un estado político o civil, que funciona sólo si tales hombres ceden su derecho particular y asumen un derecho común. Por lo tanto, el estado natural, en sentido estricto y a diferencia de lo que sostenía Hobbes en el *Leviathan*,⁷¹ nunca se pierde, sino sólo toma otra forma, a saber aquellas causas o intereses comunes que unieron a los hombres en vistas de su utilidad particular, esta unión hace que dicha utilidad particular pase a ser una utilidad común con la cual, a su

⁷⁰ TP II, §16; Gebhart, núm. 15, v. III, p. 280; Domínguez, núm. 1.10, p. 93.

⁷¹ Hobbes, núm. 8.38, XVIII, 9; XL, 68; LX, 2; XXXII, 4-5; LXII, Resumen y conclusión, XVI. Hobbes sostiene que el soberano debe controlar la opinión interna de los hombres: hasta lo que se publica, la educación escolar y la prédica religiosa. Según este autor (Hobbes, núm. 8.38, XXI, 7), el control total de la autoridad concuerda con la libertad humana.

vez, se establece o se constituye un Estado. Por lo tanto, la constitución de un Estado es la serie de causas o razones que unieron a los hombres para formarlo, a saber: aquellos principios por los cuales convenían sus naturalezas

5.3.2. Las leyes civiles como mecanismos externos de coacción

En cuanto que el hombre vive dominado por la pasión, todos los hombres son contrarios entre sí y, para que vivan acordes, deben renunciar a su derecho natural y darse mutuas garantías de que no se infringirán daño. Porque un afecto es reprimido sólo por un afecto más grande, el establecimiento de una sociedad es posible cuando:

[.] ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta, de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, que no puede reprimir los afectos [...], sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama Estado, y los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos.⁷²

En el estado de naturaleza no puede haber un consenso acerca de qué es bueno o malo, dado que los hombres se definen en términos de la constitución de su cuerpo particular.⁷³ Spinoza habla de ciudadanos en cuanto que los miembros de un Estado se benefician por el derecho común pero, en la medida en que es coaccionado por ese mismo derecho, les llama súbditos a los miembros

Un Estado determina una serie de leyes que mantiene entre sí el orden establecido y, con ello, la cohesión de sus súbditos. Spinoza dice que:

[.] en el estado natural no puede concebirse el delito (*peccatum*). Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso, y donde cada cual está obligado a obedecer al Estado. El delito no es, pues, otra cosa que una desobediencia castigada en virtud del solo derecho del Estado y, por el contrario, la obediencia es considerada como un mérito del

⁷² Escolio 2 a E4p37; Gebhart, núm. 1 5, v. II, p. 238; Peña, núm. 1 4, p. 292

⁷³ El derecho común determina qué es bueno y qué es malo y, a través del comportamiento de los súbditos a partir de leyes civiles, puede mantener su orden. Ver §4 1.4, especialmente sobre la utilidad en el cuerpo humano.

ciudadano, pues en virtud de ella se le juzga digno de gozar de las ventajas del Estado⁷⁴

El delito o pecado (*peccatum*), como lo llama Spinoza, sólo existe en un Estado civil,⁷⁵ pues: “[..] es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica”.⁷⁶ De esta manera, el pecado es una desobediencia castigada por las leyes de un Estado en particular.

Como ya lo decía Hobbes en el *Leviathan*,⁷⁷ los conceptos de justicia e injusticia sólo tienen sentido en la sociedad civil y, en ella, son definidos en términos de obediencia y desobediencia.⁷⁸ Junto con estos conceptos Spinoza ubica también los de mérito y propiedad. Todas estas nociones son extrínsecas a la esencia humana en cuanto tal, por lo que la esencia humana no puede definirse por ellas como si se tratara de atributos de la naturaleza humana.⁷⁹ En cambio, estas nociones sí pertenecen a la esencia de un Estado y, al aplicarlas sobre sus ciudadanos, el Estado persevera en su existencia, pues: “Lo que lleva a la conservación de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordancia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia al Estado”.⁸⁰ Así como sucedía en el caso del cuerpo humano,⁸¹ el bien y el mal se define según lo que es útil o perjudicial para la perseverancia de un Estado, respectivamente, y no como entidades trascendentes que deben cumplir o evitar todos los hombres. Por lo tanto, los conceptos de bien y de mal no sólo dependen de la constitución actual de un Estado en particular sino que, su seguimiento entre los ciudadanos, permite que el Estado conserve su

⁷⁴ Escolio 2 de E4p37; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 238. Peña, núm. 14, pp. 292-93.

⁷⁵ TP II, §18. Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 282.

⁷⁶ TP II, §19, Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 282-83. Domínguez, núm. 110, p. 95.

⁷⁷ Hobbes, núm. 838, XV, 3, XXIV, 5, XXVI, 4, 8.

⁷⁸ TTP XIV, Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 42 TP II, §23.

⁷⁹ Escolio 2 a E4p37.

existencia Por lo tanto: “En la medida [...] en que quienes nada temen ni esperan, son autónomos [...], son también [...] enemigos del Estado y con derecho se los puede detener”.⁸² Aquellos que van en contra del derecho común (“quienes nada temen y nada esperan”), pecan o delinquen contra el Estado y, por tanto, es justo que las autoridades le coaccionan por los medios que tengan a su alcance. En este sentido, cuando las autoridades de un Estado castigan a un ciudadano, no lo hacen por medio de su derecho natural (por ejemplo, incitados por la pasión del odio), sino por la potestad que les otorga conducir los asuntos de dicho Estado.⁸³ De esta manera, siguiendo el *Leviathan* de Hobbes,⁸⁴ Spinoza considera que el Estado tendrá un poder absoluto sobre los ciudadanos, el supremo derecho para compelerlos por la fuerza en todas las cuestiones, incluyendo las religiosas;⁸⁵ pero, a diferencia del filósofo de Malesbury, Spinoza considera que la coacción externa puede reprimir al ciudadano porque lo que reprime son sus pasiones contrarias dado que la coacción misma es un afecto; con ello, la coacción fundamentada en el derecho común busca mantener la conveniencia entre los súbditos.

⁸⁰ E4p40; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 241; Peña, núm. 1.4, p. 296

⁸¹ Ver capítulo anterior, p. 145.

⁸² TP III, §8; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 288, Domínguez, núm. 1.10, p. 105.

⁸³ En este sentido, Spinoza dice que: “[...] cuando el poder soberano castiga al ciudadano que ha cometido injusticia contra otro, de acuerdo con la obligación que tiene de tutelar de la paz, no digo que se «andigne» contra ese ciudadano, pues no lo castiga incitado por el odio, con el fin de causarle ruina, sino movido por la piedad (*pietate*)”. (Ecolio a E4p51; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 248; Peña, núm. 1.4, pp. 304-5) En cuanto a la palabra *pieta*, Peña la traduce por “moralidad” en un intento por evitar la referencia al sentido cristiano del término que tiene la palabra en castellano, un sentido que Spinoza sin duda rechazaría. Pero, en primer lugar, “moralidad” se confunde fácilmente con “moral” y Spinoza considera que hay una gran diversidad de “morales”, mientras que de *pieta* sólo hay una: la buena acción en un Estado. En segundo lugar, Spinoza estaría utilizando *pieta* para poderla usar tanto en un contexto religioso (como aquella acción que sigue el orden divino según tal o cual religión) como en contexto político (como aquella acción buena para un Estado). Por lo anterior, esta investigación cambia la traducción de Peña en este asunto y decimos “piedad”

⁸⁴ Hobbes, núm. 8.38, xvii, 13; XVIII: XXXI, 37.

⁸⁵ TTP XVI; XIX.

5.3.3. Las reglas morales como mecanismos internos de coacción

A partir del derecho común de un Estado, Spinoza considera que es justo contener a quienes se conducen solamente por sus pasiones. Además de las leyes civiles, hay otro tipo de mecanismos que mantienen la unidad de los súbditos. Se trata de mecanismos que reprimen el cuerpo y la mente de los súbditos. Por ejemplo, Spinoza dice que:

Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos —la humildad y el arrepentimiento—, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañinos; por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esa materia.⁸⁶

El holandés considera que la humildad, el arrepentimiento, la esperanza, la vergüenza, la conmiseración⁸⁷ y el miedo son pasiones tristes que debilitan la potencia de un hombre para actuar.⁸⁸ Aun así, se trata de pasiones tristes que reprimen pasiones aun más tristes, como la venganza, el odio y la soberbia. De esta manera, cuando los hombres son ciudadanos de un Estado y, además, viven determinados por las pasiones y no por las acciones, será bueno para el Estado que sus ciudadanos tengan estas pasiones. Continúa esta cita de Spinoza:

[...] si los hombres de ánimo impotente fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzarán de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenerseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz.⁸⁹

La felicidad y tranquilidad de los ciudadanos, que para ellos significa acceder a la libertad

⁸⁶ Escolio a E4p54, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 250; Peña, núm. 1.4, p. 307

⁸⁷ Escolio a E4p58

⁸⁸ Spinoza dice que: “*Los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí*” (E4p47. Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 245, Peña, núm. 1.4, p. 301.) “[...] estos afectos revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma: por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de un ánimo impotente, pues aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón”. (Escolio a E4p47; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 246, Peña, núm. 1.4, p. 302.) Ver § 4.3.3.

de su cuerpo y de su mente, justifica todo tipo de acciones llevadas a cabo por la potestad del Estado. Como esta finalidad en los súbditos se consigue sólo cuando éstos convengan en más cosas, la coacción es un medio para fomentar la comunidad entre ellos. De esta manera, para la conservación del orden del Estado hay pasiones que son buenas, aunque éstas sean malas para el hombre (cuando se le considera por sí mismo).

Es importante mencionar el caso de la vergüenza como un medio para coaccionar a los súbditos de un Estado (sea civil o religioso). Esta pasión, siendo consecuentes con las tesis spinozianas, no implica que su objeto o acto sea malo para dicha sociedad sino, más bien, sólo que es malo para el individuo, pues se trata de una pasión triste. Spinoza, a partir de la razón de Estado, prefiere que exista la vergüenza en todo hombre pasional independientemente de cuál sea su contenido pues, como una regla moral, el individuo se castiga a sí mismo. Con esta regla moral, el Estado se evita la labor de distinguir en cada uno de sus miembros aquellas acciones malas de las buenas. De esta manera, hay pasiones que funcionan como mecanismos al interior de cada ciudadano, sin necesidad de recurrir al decreto de la autoridad.

Por lo anterior, Spinoza considera que la coacción interna puede reprimir las pasiones contrarias entre los hombres porque ella misma es un afecto

Pero esta afirmación no implica que Spinoza afirme la existencia de una sola moral al contrario de lo que sostenía la tradición judeo-cristiana, hay una gran diversidad de morales como hay sociedades; esto se debe a que la coacción interna que impone una sociedad depende del determinado orden que la constituye así mismo, es adecuado concebir un Estado compuesto de diversas sociedades que, si bien son regidas por un solo código de leyes civiles, cada sociedad impone a sus miembros su propio código de reglas

⁵⁹ Escolio a E4p54; Gebhart, núm. 1.5. v. II, p. 250. Peña, núm. 14, p. 307

morales. Un claro ejemplo de ello es la sociedad holandesa del siglo XVII: Spinoza vivía entre una gran diversidad de sectas religiosas, todas regidas bajo un solo código civil. En este sentido, el holandés distingue entre virtudes públicas y privadas: ⁹⁰ las primeras obedecen el código civil (por ejemplo, la piedad) mientras que, las segundas, obedecen las reglas morales impuestas por una sociedad dentro de un Estado (por ejemplo, la bondad cristiana). Por ejemplo, el holandés afirma que dejar los asuntos públicos a la bondad del gobernante, es lo mismo que dejarlos al azar, pues los principios morales no definen al ser humano. En este sentido, las reglas para mantener un Estado deben ser tales que, independientemente de que la autoridad estatal sea una persona racional o pasional, ésta debe cumplirlas; por lo tanto, la moral no debe ser el parangón para medir los esfuerzos de la autoridad estatal.

5.3.4. Un caso particular de coacción interna y externa: la superstición

Spinoza no considera que sean justificables todos los medios que utiliza un Estado para mantener su existencia. Afirma que sólo son justificables y, por ello, conforman la razón de Estado, aquellos mecanismos que permiten que el hombre se libere de pasiones extremadamente tristes y sean lo más libre que puedan, a pesar de su ignorancia. En cambio, considera que la superstición va en contra de la constitución misma de cualquier Estado, aunque se trata de algo muy común en los hombres, pues:

⁹⁰ Por ejemplo, cuando Spinoza habla de la formación de reglas para mantener un Estado, dice que: “[...] un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran tanto si se guían por la razón como si se guían por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad” (TP I, §6; Gebhart, v. III, p. 275; Domínguez, p. 82)

[...] estamos constituidos, por naturaleza, de tal modo, que creemos fácilmente lo que esperamos y difícilmente lo que tememos, y estimamos, respectivamente, en más o en menos de lo justo esas cosas [lo que estimamos] De ello han surgido las supersticiones, cuyo acoso sufren los hombres en todas partes.⁹¹

La superstición es, para Spinoza, la máxima expresión de la servidumbre humana, pues se trata de una pasión en extremo triste que, por ignorancia y dependencia de cosas externas e inciertas, se opone a la perfección del hombre. La superstición es una dependencia de la fortuna a través de la falsa creencia en la existencia de cosas irreales; es decir, se trata de una idea inadecuada que tiene por objeto algo inexistente. De ahí que.

Si los hombres pudieran conducir sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismo, son jactanciosos y engreídos.⁹²

La superstición fomenta, a su vez, más superstición, pues su objeto siempre es inexistente, por lo que la creencia en ella no trae consigo ningún objeto, el hombre descubre la falsedad del objeto no por medio de una idea adecuada, sino porque no encuentra objeto alguno, así, es orillado a creer en otra superstición y luego en otra y así, *ad infinitum*.

El miedo es la causa que conserva y, a su vez, fomenta la superstición en los hombres,⁹³ pues, al no encontrar objeto alguno que satisfaga su deseo, el hombre permanece en una total incertidumbre. De ahí que, dice el holandés.

[...] constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición, son los que desean sin medida cosas inciertas; [...], los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los

⁹¹ E3p50; Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 178, Peña, núm. 1.4, p. 220. Por ejemplo, Spinoza recurre a la historia de Alejandro Magno relatada por Quinto Curcio: el conquistador sólo acudió a adivinos cuando perdía en las batallas y era abandonado por sus seguidores, mas no cuando las ganaba. Spinoza dice en su Prefacio a TTP (Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 6) que, a partir de las enseñanzas de Quinto Curcio (*De rebus gestis Alexandri Magni*, lib. IV, cap. 10): “[...] no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”.

⁹² Prefacio a TTP; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 5; Domínguez, núm. 1.11, p. 61.

⁹³ Prefacio a TTP; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 6.

animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen⁹⁴

Para el holandés, la superstición evita que el hombre conozca racionalmente y, más bien, lo hace creer en dogmas que son falsos e indemostrables, como la creencia de que los decretos divinos son ajenos a las leyes de la naturaleza. La superstición regresa al hombre a un *quasi* estado natural, pues, como ocurría en aquél: “[...] uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer”⁹⁵. En lugar de abandonar el terrible estado natural, la superstición hace que los hombres casi regresen a él pues, aunque se trate de súbditos de un Estado, *convienen en el insoportable miedo a la fortuna, en lugar de convenir en intereses más nobles.*

El proyecto ético y político de Spinoza⁹⁶ consiste en formar tanto hombres como sociedades que no sean presa del miedo y de la superstición, pues:

Nada extraño. [...], que bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos.⁹⁷

Para ningún Estado es bueno someter a sus ciudadanos con base en la superstición pues reduce en gran medida la potencia de obrar de éstos y, dado que el hombre busca siempre perfeccionarla, una consecuencia posible es la desintegración del mismo Estado. Spinoza rechaza la superstición no sólo porque evita que el ciudadano piense por sí mismo, sino también porque puede conducir a guerras civiles. Así, el rechazo se centra no en un principio moral, sino en la práctica de la razón de Estado. Como Hobbes, uno de los

⁹⁴ Prefacio a *TTP*; Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 5-6; Domínguez, núm. 1.11, p. 62-63

⁹⁵ *TP II*, §15; Gebhart, núm. 1.5, v. III, p. 281, Domínguez, núm. 1.10, p. 92.

⁹⁶ Ya el *TIE* comienza con la búsqueda de un bien cierto y con la negación de los bienes inciertos, como la riqueza, la gloria y los placeres; el bien cierto que Spinoza “descubre” es la idea de Dios.

⁹⁷ Prefacio a *TTP*; Gebhart, núm. 1.5, v. III, pp. 6-7; Domínguez, núm. 1.11, p. 64.

principales peligros que el holandés considera que pueden acaecer sobre un Estado es la revuelta popular o la guerra civil.

A pesar de que la guerra civil es una de las posibles consecuencias de la superstición, Spinoza sostiene que la aplicación de este mecanismo es frecuentemente utilizado por las potestades de los Estados para controlar a los súbditos. Por desgracia de los mismos hombres, dice Spinoza, éstos dirigen su vida en gran medida por la pasión y los gobernantes, en lugar de reprimirla, la fomenta en ellos para gobernarlos más fácilmente. Pero esta “facilidad” no implica ni mejorar la condición humana ni, mucho menos, aumentar la potencia del Estado.

Podemos decir que la superstición, como mecanismo de gobierno, es un poder imaginario, pues es una idea inadecuada sin un objeto real: cuando los ciudadanos se mantienen unidos por el miedo hacia una cosa inexistente, entonces su unión no está determinada por el bien común, sino por algo irreal.

5.3.5. La razón de Estado y la racionalidad del poder: los tipos de sociedades

Maquiavelo ya recurre al concepto de “razón de Estado” para sostener que, todas aquellas acciones que permitan conservar un Estado, sean de la índole que sean —por ejemplo, la mentira y la amenaza—, son justificables.⁹⁸ Pero en Spinoza, a diferencia de Maquiavelo, la racionalidad del poder no es exactamente un conjunto de acciones del gobernante que son independientes del pueblo gobernado, que se justifican en tanto que le permiten mantener el poder. El holandés considera que la racionalidad del poder o razón de Estado es más bien el conjunto de expresiones de ciertas acciones de los grupos que detentan el poder, con ello, si

hay mentira y amenaza de parte de la potestad, no se debe a que dicho gobierno expresa la voluntad de todo un pueblo, sino a que expresa la voluntad y los intereses de un pequeño grupo que detenta el poder.

Spinoza considera que no se oponen fuerza y razón a partir de la evidencia histórica, ambas se entrecruzan en una especie de “racionalidad del poder” Cuando se hacen a un lado las valoraciones utópicas y morales, entonces se descubre la actividad política como un tejido racional en el cual toda interrelación humana es regida por el simple principio de que el ciudadano busca la autoconservación. Si persiste cierta oposición entre la idea de una “racionalidad del poder” y la “racionalidad”, se debe al enfrentamiento entre la razón colectiva y la razón individual —aquella sobre la cual se fundamentan tesis morales—, mas no entre racionalidad e irracionalidad El concepto de “razón” empleado aquí no tiene el sentido Ilustrado de un tribunal imparcial que permite fundamentar las acciones que seguiría cualquier hombre (Kant). Dicho concepto sigue más bien el sentido Moderno, en tanto que se trata de “sentido común” y de “lo mejor repartido en el mundo”⁹⁸ Se trata de una racionalidad inherente a las relaciones humanas, algo que las determina o, bien, que las delimita, en tanto que no hay acción humana fuera de ella.

La diferencia entre la sociedad o Estado civil y la religiosa radica en que la primera es la suma de las voluntades (y entendimientos) de un grupo de hombres con vistas al bien común; en cambio, la segunda es un grupo formado a partir de una perspectiva determinada

⁹⁸ Gautier-Vignal (núm. 8.34, pp. 104-5) dice que “La razón de Estado —la expresión data del siglo XV— es aquella necesidad que tienen quienes gobiernan de tomar las medidas propias para asegurar la continuidad del poder y, en los periodos de crisis, la salvación del Estado”

⁹⁹ Descartes dice en la Primera Parte de su *Discurso del Método* que. “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, no suelen apeteer más del que ya tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que más bien esto demuestra que la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual a todos los hombres: []” (Descartes, núm. 8.26, p. 29)

de la revelación divina, y con ello, de la salvación Spinoza dice en la *Ética* que.

Todo cuanto deseamos y hacemos, siendo nosotros causa de ello, en cuanto que conocemos la idea de Dios, o sea, en cuanto que conocemos a Dios, lo refiero a la *religión*. Al deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón, lo llamo *piedad* (*Pietatem*). Al deseo por el cual se siente obligado el hombre que vive según la guía de la razón a unirse por amistad a los demás, lo llamo honradez, y llamo honroso lo que alaban los hombres que viven según la guía de la razón, y deshonoroso, por el contrario, a los que se oponen al establecimiento de la amistad.¹⁰⁰

Parecería que sólo hay un sentido de religión, de piedad, de honradez y de falta de honradez en los hombres, pues la razón es la misma en todos los hombres. A partir de la identidad de la razón y esencia en el hombre, parecería que se sigue la razón sólo si todos los hombres se unen por conveniencia mutuamente.

Dos Estados se distinguen entre sí, dice Spinoza,¹⁰¹ porque padecen circunstancias particulares (por ejemplo, la fortuna es distinta para cada Estado) e impone distintas leyes según las características de sus miembros. A partir de cómo está constituido el derecho del Estado, Spinoza concebía tres tipos en el *Tratado Político*, a saber:¹⁰²

Si esta función [de detentar el poder de los ciudadanos] incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.¹⁰³

Los Estados, como todas las cosas naturales, expresan la potencia de Dios de cierta y determinada manera. Con ello, las diferencias entre los Estados son posibles porque cada uno se ha formado por ciertos intereses particulares que han unido las naturalezas de los hombres de cierta manera; al diferir dichos intereses, difieren los mismos Estados; por lo tanto, si las nociones de interés y utilidad son compartidos por distintos hombres, junto con

¹⁰⁰ Escolio a E4p37, Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 236; Peña, núm. 1.4, p. 290.

¹⁰¹ Spinoza afirma que: “[...] lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernados”. (TTP, III, Gebhart, v. III, p. 47; Domínguez, p. 121.)

¹⁰² A partir de la experiencia como medio para conocer las formas de Estado que se han dado en la historia de los hombres, Spinoza considera que sólo existen estos tres: democracia, aristocracia y monarquía. Ver TP I, 3

¹⁰³ TP II, §17; Gebhart, v. III, p. 282; Domínguez, p. 94.

las de leyes y normas jurídicas que implican, entonces hablamos de un solo Estado. La forma de un Estado la otorga la comunidad de dichos intereses y, por ende, el poder que conforman.

Los tratados políticos de Spinoza no contradicen lo dicho en la *Ética* sino que lo apoyan: las nociones de religión, de piedad, de honradez y de falta de honradez en los hombres, son tipos de acciones humanas y no las acciones mismas, por lo que un Estado civil persevera en su existencia a partir de que los hombres obedezcan lo bueno y eviten lo malo. Así, un Estado se define frente a otro a partir de la manera particular en que define lo religioso, piadoso, honrado y deshonorado; de esta manera, el contenido de estas nociones no sólo puede discrepar entre los distintos Estados, sino que tiene que ser distinto; de lo contrario, diría Spinoza, de ser los mismos contenidos entonces nos encontramos con el mismo Estado.

Aquello que movió a los hombres a unirse para formar un Estado y que, a su vez, determinó la conveniencia entre sus naturalezas, es lo que mantiene a un Estado. Como dice Peña,¹⁰⁴ la razón humana media las leyes de la naturaleza a través del conocimiento de Dios en el ámbito del Estado (*civitas*); a diferencia del estado de naturaleza, donde el sometimiento humano a las leyes de la naturaleza es inmediato. Aquella mediatez de la razón es lo que otorga libertad al hombre, mientras que la inmediatez de la imaginación le ofrece sólo esclavitud y dependencia de la fortuna. En este sentido, Spinoza decía que el estado natural como tal es inconcebible y, más bien, funciona como una hipótesis para comprender por qué existen los Estados. Debido a que el estado natural de cada hombre no se pierde en el Estado civil, más bien se entiende en términos de la asociación.

La esencia de un Estado se define a partir de su ímpetu por perseverar en su

existencia, mientras que su potencia se define a partir de la manera en que están dispuestos y ordenados sus ciudadanos a través de leyes comunes a todos, que los obligan a mantener la existencia del mismo Estado. Por ejemplo, sobre el Estado Hebreo dice Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* que:

[..] las leyes reveladas por Dios a Moisés no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas, y que incluso ellos mismos sólo estaban sujetos a ellas, mientras durara su Estado¹⁶⁵

La función que cumple Moisés es la de crear un decálogo para poder unir y mantener cohesionados a los judíos por medio de la autoridad de la palabra de Dios. Spinoza considera que Moisés tiene que recurrir a dicha autoridad pues los judíos no se han liberado mentalmente de la esclavitud, aunque sí corporalmente, que les tuvo sometidos a los egipcios.

Cuando los hombres se unen para formar sociedades, dice Spinoza, todos los miembros tienen que mantener ciertas acciones y prohibir otras por el bien de la sociedad. Si bien la ley cumple este papel, para Spinoza la ley de Moisés cumple dos funciones distintas: por un lado, une a los judíos pero, también, los distingue de otros pueblos. ¿Por qué los hombres se unen y, a la vez, se deben distinguir de otros hombres? ¿Por qué el bien de una sociedad se centra en el mantenimiento de ciertas acciones y en la prohibición de otras? ¿Cuáles son los mecanismos causales que servirían para explicar la oposición de funciones entre la unión y la distinción? Los mecanismos causales pueden ayudar a resolver el problema interpretativo del papel que cumple la noción de ley humana. Cuando Spinoza define la ley humana en contraste con la noción de ley divina, parece haber una contradicción en la función que cumple o bien sirve para unir a un pueblo, o bien sirve

¹⁶⁴ Peña, núm. 14, p. 293, nota 14, y en núm. 3.39, cap. V, secc. 4.

¹⁶⁵ Prefacio a *TTP*; Gebhart, núm. 15, v. III, pp. 9-10; Domínguez, núm. 1.11, p. 69

para distinguirlo de otros pueblos. Dos mecanismos describirían esto un mecanismo funciona cuando se trata de la cohesión de un grupo humano, mientras que el otro funciona cuando se trata de la oposición de un grupo frente a otro

Así, la Ley de Moisés cumpliría dos funciones

- 1) cuando el pueblo judío está errante, pierde identidad territorial y se le asigna una identidad racial por medio del decálogo: éste les da una cohesión interna.
- 2) pero una vez adquirido el terreno para existir (la tierra prometida), el decálogo define al pueblo judío frente a otros pueblos del Medio Oriente: éste les da una identidad.

La descripción spinoziana del papel que cumplen la ley humanas en el caso del origen del pueblo judío busca explicar nociones como ley humana, moral, sociedad y Estado. Dichas nociones son intrínsecas a un Estado, por lo que contradecirlas es contradecir al Estado mismo. Además, la manera particular en que se presentan estas nociones, sólo son propias para el Estado que las formó y no para otros cuerpos civiles pues, de lo contrario, se tratará del mismo cuerpo civil.

Conclusiones.

Debido a que, el Estado es un tipo de cuerpo extenso no se puede oponer a un hombre en particular. Si bien Spinoza sólo habla de un Estado civil y lo identifica a la nación, es posible desprender de sus tesis la existencia de diversos grupos humanos que, asociados por un interés común, presentan las mismas características que un Estado civil.

Spinoza no sólo distingue política y moral, sino que considera que la moral es el medio de coacción interna de un Estado, sea civil o religioso, por lo que la moral depende de una política en particular. Esto le permite a Spinoza concebir una política realista en contraste con las utopías de otros autores

La aplicación de los axiomas físicos explican muchas de las concepciones políticas del holandés. la guerra o la paz entre los Estados es una expresión del conato, mientras que la conservación de la proporción de movimiento y reposo se expresa en el mantenimiento del orden por medio de la aplicación de mecanismos externos e internos para mantener la misma conveniencia entre sus ciudadanos. A partir de ambos axiomas, y su particular expresión en términos políticos, Spinoza define a los Estados por del poder que los constituye. De hecho, se puede ver que los argumentos spinozianos a favor de la constitución de los Estados —que el estado de naturaleza es insostenible, así como que es más racional vivir en un Estado que en la soledad— no sólo tienen la función de explicar la formación de los Estados sino, también, la de su perseverancia. Así, tenemos un realismo que no sólo explica por qué los Estados surgieron de tal o cual manera, sino por qué se mantienen: una vez que se conforman los Estados por ciertos intereses comunes, cohesionan dentro de sí a los ciudadanos a través de mecanismos de control fundamentados en leyes ¹⁰⁶

¹⁰⁶ De esta manera, es coherente pensar con el spinozismo dos consecuencias: por un lado, que los Estados, en el momento en que no cumplan con aquel interés común que les dio origen, pueden desaparecer; por otro lado, que permanezcan en los Estados, a manera de leyes, intereses comunes que ya no funcionan por el paso del tiempo; por lo que dichas leyes dejan de tener razón de ser. Con ello Spinoza explicaría las revoluciones populares: se justifican no sólo en la tiránica opresión del pueblo, como decía Hobbes, sino en el cambio de los intereses de los ciudadanos. Si puede haber progreso en los ciudadanos, tal vez sea primordial que se dé en los Estados.

Conclusiones

En cuanto a la aplicación de los axiomas físicos en la antropología y en la política

No sólo es posible explicar partes esenciales del sistema spinoziano a partir de sus ideas físicas sino que, es un error, no hacerlo. Haciéndolo no se cae en un reduccionismo, porque la física mantiene su propio campo de trabajo, a saber: la explicación de los fenómenos físicos en general, esto es, de todo tipo de cuerpos extensos

Las particularidades que adquiere la antropología y la política tienen su fuente en las consideraciones físicas de Spinoza pero, y esto es muy importante, no se acaban en ellas antropología y política no son unas especies de física, pues afirmarlo sería reducir el mundo pensante al extenso, y Spinoza claramente no era un materialista. De ahí que, tanto en el cuarto como en el quinto capítulo de esta investigación, he intentado diferenciar los principios puramente corporales de los propios del Pensamiento: tanto el hombre como el Estado civil, son cuerpo y pensamiento.

Podría considerarse que no cumplió cabalmente la meta, en tanto que la antropología y la política no se pudieron explicar sólo a través de los principios físicos. Pero ya lo anunciaba en la introducción general: por fundamento no se entendería el único elemento que hace posible que exista en este cuerpo humano o en tal cuerpo civil, sino los elementos físicos necesarios para que se dé uno u otro. Esta investigación nunca contradujo la relevancia de ciertas tesis metafísicas para mantener que elementos extrafísicos componen a los hombres y a los Estados. Por lo tanto, la tesis spinoziana de que una ética debe fundarse en una metafísica y en una física no se contradice, sino que se explica

En cuanto a la experiencia

Esta tesis ha revalorizado la idea de experiencia en Spinoza, con lo que se ha buscado hacer a un lado aquella interpretación de Spinoza como un mero apriorista. Si bien la noción de experiencia es muy distinta a la conocida, no tiene poca relevancia mostrar sus razones. Aunque parece que hay un círculo vicioso en la noción de experiencia, en tanto que de ella se extraen axiomas que, a su vez, funcionan para determinar racionalmente la experiencia, ¿acaso no todo conocimiento implica la adscripción del contenido a algún objeto preconcebido? Pues, ¿no se acepta que la experiencia desnuda es vacía? Además, si el empirismo se ha destacado por intentar no hacer decir a la naturaleza nada que no salga de ella misma, ¿no parte de hipótesis que más o menos suponen el resultado que obtendrán? De esta manera, es importante notar que no es gratuito ni el instrumento utilizado ni el conocimiento previo en las investigaciones científicas.

Lo que nos dice el spinozismo es algo muy sencillo: aquellas experiencias más recurrentes que tengamos, y de las cuales necesariamente deduciremos ciertos axiomas para explicarnos otras experiencias, determinarán inevitablemente la manera en que entendamos todo lo demás. En este sentido, podríamos poner como ejemplo que cada hombre, según su particular profesión o actividad, se explica el mundo a través de metáforas que hacen referencia a su profesión; otro ejemplo es la sabiduría encerrada en los dichos populares: no es posible afirmarlos todos a la vez —pues hacerlo es contradecirse continuamente—, porque refieren a metáforas de diversas formas de vida.

En cuanto a la física spinoziana

Considero que el reciente interés de la historia de la ciencia por trazar líneas de parentesco entre los conceptos contemporáneos de la física, ha olvidado importantes aportaciones de la

física spinoziana, como la crítica spinoziana a la inconmensurabilidad entre la *res extensa* y la *res cogitans* de la filosofía cartesiana, a partir del paralelismo: si bien todo es en Dios, lo pensante y lo extenso son dos atributos comunicables entre sí. Además, no hay necesidad de sostener, para comprender cómo el mundo es producido por Dios, la existencia de un primer motor de una larga serie de causas. Para el holandés, Dios siempre está en cada causa y en cada efecto.

Otro tema que ha sido olvidado por dicha historia es la posibilidad de concebir el objeto de la física como los principios ontológicos y epistemológicos que permiten a los cuerpos existir. Si bien la idea de Ley Natural ha permanecido, no lo ha hecho su aplicación como aquello que nos permite concebir los fenómenos. Más bien, se ha considerado a la naturaleza, muy acorde con el cartesianismo, como un mundo distinto del hombre y del cual sólo podemos tener un conocimiento empírico.

Es importante notar la razón de ello: así como Descartes negaba la existencia de cualidades ocultas en la extensión en tanto que no podía cuantificarlas y, por ende, concebirlas clara y distintamente, la física como ciencia ha negado todos aquellos elementos que no puede comprobar experimentalmente; en este sentido, la ciencia acepta todo tipo de cualidades que pueda cuantificar por medio de instrumentos. Por lo mismo, es clara y justificada la desconfianza que la ciencia tiene hacia nociones como “fundamentos epistemológicos de los cuerpos extensos”, pues al no poder cuantificar tal cosa, bien puede tratarse más de una ficción que de una realidad

Pero la ventaja que el spinozismo ofrece con dicha noción es la de mostrar que el hombre no es independiente del mundo físico que conoce ni, mucho menos, del conocimiento que obtiene del estudio. Más bien, el hombre se encuentra como una de las partes de la misma experimentación, pues es uno de sus extremos

Sobre la antropología de Spinoza

La definición spinoziana del hombre muestra que el holandés no es un mero racionalista que pretende establecer afirmaciones apriorísticas independientes de la experiencia: dicha definición no debe contradecir a la experiencia y, por tanto, Spinoza no define al hombre por un grado determinado de conocimiento, como si fuera un átomo en el universo; más bien, lo define a partir del deseo por perfeccionar, ya sea mediante la imaginación o la razón. El mundo pasional que concibe Spinoza no es ajeno a la reflexión sino, antes bien, es necesaria la reflexión acerca de los objetos de las pasiones para que el hombre pueda perfeccionar o “madurar” su naturaleza.

Además, no hay un código de reglas o finalidades escrito en la naturaleza humana, sino que, el hombre es esencial y actualmente lo que las posibilidades de su poder le permiten que sea. El hombre no limita su acción a la física ni es independiente de ésta: la manera particular en la que el hombre expresa las leyes físicas es a través del determinismo causal al cual está sometido, esto es, un mecanicismo que explica si un hombre actúa o padece.

En cuanto a la política

La función de los dos axiomas de la física en la política spinoziana es en extremo relevante por un lado, el conato explica la tendencia del Estado a permanecer en su ser como un individuo, por lo que pelea contra otros Estados o hace alianzas con ellos. Por otro lado, la conservación de la proporción del movimiento y del reposo se expresa como la conservación del orden a través de mecanismos internos y externos de coacción. Asimismo, los miembros de un Estado son ciudadanos en cuanto constituyen el conato del Estado, mientras que son súbditos en tanto que conservan el orden.

No es de extrañar que se pueda leer a Spinoza como un materialista pues, si limitamos los fundamentos del Estado a la física, puede decirse que la política es una especie de física. Pero Spinoza tiene importantes nociones que no derivan sólo de la física: por ejemplo, si bien la idea de un poder imaginario es física, no lo es la posibilidad de conocerlo y descubrir la falsedad en él. Pero más importante aun es que, en el spinozismo, es posible explicar las acciones políticas y las interrelaciones humanas a partir de la superación de aquello implicado por la mera imagen: el conocimiento del mundo político es la reflexión de las relaciones de dominio y de esclavitud a través de las cuales está condicionado el hombre. Dichas relaciones, en cuanto tales, sólo implican dos o más cuerpos, pero la realización de su idea es posible por el método: si bien cada extremo de la relación de poder concebirá su pequeña porción de realidad, el entendimiento nos permite conocer en qué convienen ambas partes de la relación y en qué difieren, por lo que se supera la relación al entender sus causas eficientes. Así, aunque el Estado es un individuo independiente de la Naturaleza y, como tal, tiene sus propias razones e intereses, está conformado por hombres que pueden reflexionar las relaciones constitutivas de dicho Estado

Consideraciones finales

A lo largo de esta investigación busqué mostrar que se debe tener mucho cuidado cuando se llama a Spinoza un monista o un panteísta pues, por lo general, estas interpretaciones han desvirtuado al spinozismo al considerar que el mundo fenoménico se explica directamente por Dios; con ello, por concurso divino no se entiende la acción y determinación causal entre los mismos modos, sino aquello que se consideraba en la misma tradición judeo-cristiana el libre arbitrio de Dios. Un monismo más bien afirma que sólo hay un mundo y

todo lo existente se remite a él. En el spinozismo tal vez no haya nada más criticado que la idea de una trascendencia y personalidad de Dios, de donde se sigue que los mundos sensible y pensante no son todo lo que hay, a la vez que son parte de la potencia de Dios. Además, un panteísmo apunta a que Dios es el mundo y se acaba en él, cuando para Spinoza Dios es una infinidad de realidades que desconocemos.

Pues bien, a partir de la crítica a estas interpretaciones, puede verse el spinozismo como un intento coherente por explicar tanto el mundo pensante como el sensible en la medida de las posibilidades de cada hombre. el conocimiento adecuado de la relación entre el hombre y el mundo debe entenderse no como una máxima mística —por cierto, muy de moda para quienes desprecian el esfuerzo de la reflexión—, sino como un intento por conocer el mundo por sus causas eficientes. Conocer a Dios para el spinozismo no es una simple contemplación de la Naturaleza, sino que se trata de un esfuerzo por formar ideas adecuadas que tengan por objeto la misma Naturaleza. De ahí que el amor intelectual a Dios difiere de la meditación y de las plegarias: se trata de la comprensión racional de los modos como creaciones divinas que tienen una causa específica.

Esta investigación se limitó al estudio de dos axiomas físicos al interior de dos disciplinas particulares del spinozismo. La posibilidad de conocer dichos axiomas sin recurrir al conocimiento adecuado de la naturaleza, sino a su conocimiento imaginativo, muestra la realidad del conocimiento del mundo para el spinozismo: poder reflexionar acerca de las relaciones humanas no es la labor de unos cuantos “escogidos”, sino sólo de aquel interesado por entender su relación con el mundo que le rodea. Además, como he buscado mostrar, las relaciones del hombre con el mundo son mediatizadas por la razón, en el caso del sabio, y por el Estado, en el caso del hombre pasional. De ahí que el amor intelectual a Dios se le presenta al hombre como la vida racional en el Estado. Se trata de la

reflexión acerca de las mismas relaciones de dominio y de esclavitud a las que está sometido el hombre durante toda su vida.

Apéndice 1. El concepto de expresión en Spinoza

Spinoza elabora el concepto de expresión como un medio ontológico y epistemológico en contra del escepticismo que renuncia a la posibilidad de conocer la esencia de las cosas. A diferencia de los argumentos escépticos que Spinoza enuncia en contra de la revelación como medio para conocer a Dios,¹ el filósofo holandés recurre a un dogmatismo epistemológico cuando muestra la posibilidad de conocer racionalmente a Dios. Dicho dogmatismo se engarza en torno al concepto de expresión. mientras que las palabras afirman o niegan cierto predicado en una cosa independientemente de la esencia de esa cosa, las expresiones son manifestaciones de la esencia de una cosa, por lo que éstas permiten afirmar o negar algo de acuerdo con la esencia de esa cosa. Para Spinoza, las revelaciones de Dios no son más que imágenes o palabras que no se identifican con su objeto, por lo que no ofrecen un conocimiento cierto y adecuado de Dios. En cambio, este autor considera que las expresiones de Dios sí muestran su misma esencia.

Ahora bien, ¿cuáles son las expresiones de Dios? ¿Cómo y dónde las encontramos? El uso común de la noción de expresión nos dice que se trata de la manifestación de una cosa, una manifestación que nos permite atribuir algo a esa cosa; por ejemplo, se dice que el ceño fruncido es expresión de enojo, o que la respiración es expresión de vida. En cuanto a la función epistemológica de esta noción, se dice que es la manifestación conceptual de una cosa, misma que nos permite remitir mentalmente dicha manifestación a la cosa; por ejemplo, se dice que un número es expresión de cierta cantidad, o que la palabra “perro” es la expresión de un mamífero cánido. Pues bien, la función epistemológica es la primera función que tiene el concepto de expresión para Spinoza, pero no es la única ni la más importante: una expresión no es la mera operación de un pensamiento externo a la cosa

Spinoza atribuye a este concepto una función ontológica que, de hecho, fundamenta la función epistemológica. Deleuze² sostiene que, para Spinoza, el concepto de expresión es utilizado para plantear el paso de la potencia al acto; es decir, si pasar de la potencia al acto es existir, entonces que algo exista significa que expresa su esencia; para Spinoza, la manera en que una cosa existe no es sino la expresión de su constitución actual; en otras palabras, si nosotros concebimos que algo existe, entonces lo concebimos como una expresión, lo que, a su vez, es concebir la esencia de la cosa. La esencia es el estado y constitución actual de la cosa existente, que se encuentra implicado en la cosa y que es explicado en la manera en que existe la cosa.

El concepto de expresión, sostiene Deleuze,³ en Spinoza tiene dos correlatos que, sin ser contrarios entre sí, juntos complementan la función ontológica, a saber: *explicare*, en tanto que significa desarrollar o explicar, e *involvere*, en tanto que significa englobar o implicar.⁴ A la manera de Cusa,⁵ se trata de dos conceptos que permiten mostrar la manifestación de lo Uno en lo múltiple.⁶ A partir de estos correlatos, cuando Spinoza define

¹ Ver §1.1.1.

² Deleuze, núm. 3.15, pp. 12ss. Según este autor, la idea de expresión permite exponer el infinito positivo y tiene un alcance ontológico, teológico y gnoseológico: ésta resume y resuelve todos los problemas concernientes a la unidad de la sustancia y la diversidad de los atributos. Se pregunta este autor por la razón del olvido de los comentaristas de la importancia de la idea de expresión, pues algunos la ven como una mera emanación y otros como una función epistemológica externa a la cosa. El problema radica en que Spinoza no define la idea de expresión, porque ésta no puede ser objeto de definición ni de demostración: la expresión fundamenta la demostración y no puede ser a la inversa.

³ Deleuze, núm. 3.15, p. 12.

⁴ Por ejemplo, si digo que mi sonrisa es expresión de mi felicidad, ello no se debe a que la mueca hecha por mi rostro sea independiente del estado de ánimo que tengo, sino a que la mueca desarrolla mi estado de ánimo, a la vez que éste implica a aquella.

⁵ Ver más arriba, pp. 18ss.

⁶ Como comenta Deleuze (núm. 3.15, pp. 73ss y 320ss), se utilizaban dos imágenes para mostrar cómo estos conceptos dan cuenta de la relación entre el Uno y lo múltiple: la imagen del espejo, en el que una sola cosa se refleja de múltiples maneras y cada reflejo se remite a la misma cosa como la copia al original, la imagen de la semilla, en la que muchas semillas contienen el mismo árbol. A partir de ambos ejemplos, se puede decir que tanto el reflejo del espejo como la semilla implican al original, a la vez que lo desarrollan de cierta manera.

a Dios como un ser absolutamente infinito que se expresa en una infinidad de atributos,⁷ sostiene que cada atributo desarrolla e implica la esencia divina, pues dicha esencia es el elemento expresado. De esta manera, el atributo explica y complica la esencia de Dios. En este sentido, *Spinoza dice que el concepto de Dios comprende la infinidad de atributos, a la vez que el concepto de un atributo comprende la infinidad de modos.*

La noción de expresión no es equiparable con la de Leibniz, quien la ejemplifica diciendo que un mapa expresa la ciudad; en dicho ejemplo es clara la diferencia ontológica entre el original y la copia, diferencia radical que evita relacionar las existencias de la ciudad y la del mapa. Puede vislumbrarse el alcance y la problemática en el concepto de expresión en Spinoza. por una parte, todo aquello que se considere la expresión de una cosa, implica la atribución de ciertas propiedades a la esencia de esa cosa; por otra parte, habrá que distinguir entre expresiones y meras palabras o imágenes. Por ahora, basta con decir que Spinoza considera que es suficiente reconocer un atributo divino para conocer la esencia divina.

Apéndice 2. El concepto de infinito en Spinoza

El primer Escolio a la Proposición 8 del primer libro de la *Ética* dice que.

Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, de la sola *Proposición 7* [A la naturaleza de una sustancia pertenece el existir], que toda sustancia debe ser infinita¹

Este Escolio identifica infinito y afirmación de la existencia, así como finito y negación parcial de la existencia.² Dichas identidades implican el rechazo de tres nociones de infinito: Primero, la idea de que el infinito es el producto de negar la noción de finito; segundo, la distinción aristotélica entre un infinito potencial y otro actual; tercero, la idea de que el infinito es el resultado de la suma (o multitud) de las partes

En cuanto a lo primero, Spinoza sostiene que un primer significado de la palabra “infinito” es la negación de la noción de finito, de ahí que dicha palabra sea precedida por una partícula negativa.³ Pero dicha palabra, argumenta el autor, es un signo creado por una imaginación incapaz de concebir las características de algo infinito, el concepto de infinitud no puede ser el resultado de negar el concepto de finitud, puesto que no puede significar simplemente la negación de los límites

En cuanto a lo segundo, Aristóteles concibe en su *Física* dos tipos de infinito: uno actual y otro potencial. Por infinito actual entiende una cosa que realmente no tiene un límite, ya sea en cuanto a la magnitud, a la división o al número.⁴ En cambio, un infinito

¹ Gebhart, núm. 1.5, v. II, p. 49. Peña, núm. 1.4, p. 49

² La segunda definición de *E1* dice que “Se llama *finita en su género* aquella cosa que puede ser limitada por otra de su misma naturaleza. Por ejemplo, se dice que es finito un cuerpo porque concebimos siempre uno mayor. De igual modo, un pensamiento es limitado por otro pensamiento. Pero un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo” Gebhart, núm. 1.5, II, p. 45. Peña, núm. 1.4, p. 44.

³ Este parece ser el primer sentido que tenía la palabra *apeiron* para los griegos: lo que no tiene fin, lo que no está determinado, lo caótico. En §2.2.2 más acerca del rechazo spinoziano a los signos, así como de la distinción entre lo que concibe la imaginación y lo que concibe el entendimiento

⁴ El Estagirita sostiene que en la naturaleza sólo hay infinito potencial, porque todas las cosas tienen un lugar natural y el lugar de algo infinito sería, a su vez, infinito; entonces, sólo habría un lugar en la naturaleza, a saber, el ocupado por el cuerpo infinito. El absurdo en la existencia de un cuerpo infinito, sostiene este autor.

potencial será una cosa a la cual nosotros no le encontramos un límite, independientemente de si lo tiene en la realidad; de tal manera que, a partir de un proceso mental, no se puede concebir el límite en la división de las partes de un cuerpo o en la adición de números. A partir de esta distinción, Aristóteles niega la existencia de un infinito actual en la naturaleza y acepta sólo los infinitos potenciales en cuanto a la división y al número. Pero, a partir de la identidad entre potencia y acto que Spinoza postula, el holandés considera que si se concibe que existe una cosa infinita, tal cosa sólo podrá ser infinita actualmente.

En cuanto a lo tercero, Spinoza rechaza la noción de infinito como el resultado de la suma (o multitud) de las partes. El rechazo a dicha noción de infinito supone, a su vez, la oposición a la idea de que el número es capaz de explicar cualquier magnitud.⁵ Spinoza estaría de acuerdo con Aristóteles en cuanto a la imposibilidad de un número infinito. Pero Aristóteles niega dicha posibilidad a partir de su rechazo del infinito en acto,⁶ algo con lo que Spinoza no está de acuerdo.⁷ El holandés considera que el número es producto de la imaginación cuando abstrae las particularidades de las cosas y las refiere por medio de un mismo signo.⁸

El filósofo holandés considera que las tres nociones anteriores de infinito se han

consiste en que dos cuerpos no pueden ocupar el mismo lugar, por lo que no se puede afirmar la existencia de un cuerpo infinito en acto.

⁵ Ver § 2.3.3.

⁶ Aristóteles: *Física* 3, 5, 204b 7.

⁷ En el primer libro de los *Principios de Filosofía*, Descartes sostiene que: “[...] ni el orden ni el número son algo diferente de las cosas ordenadas y numeradas, sino que son sólo modos, bajo los cuales las consideramos” (PP 2, art. 55, núm. 8.26, AT IX 49; LG, núm. 8.24, p. 56.) Más adelante dice que “El número y todos los universales son sólo modos de pensar” (PP 2, art. 57; núm. 8.26, AT IX 49; LG, núm. 8.24, p. 57.) Aunque Descartes no dice que el número esté en las cosas, considera que es un modo del pensar claro y distinto que concibe cuantitativamente la multiplicidad de los modos.

⁸ En Ep 50, de Spinoza a Jelles, del 2 de junio de 1674, Spinoza dice que “[...] nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo impenal, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestercio y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas” (Gebhart: núm. 1.5, v. IV, p. 239; Domínguez: núm. 1 1, p. 309) El número es un signo o noción universal que se predica de ciertas cosas después de abstraer sus propiedades. En el segundo capítulo se dijo más acerca de los signos y de las nociones universales.

formulado para explicar las paradojas del infinito pero, continúa este autor, dichas paradojas son sólo el resultado de dos errores al concebir la idea de infinito:⁹ primero, porque no se distinguen adecuadamente los medios para concebir algo infinito; segundo, por confundir los diferentes tipos de infinito. En cuanto a lo primero, si se concibe numéricamente un infinito, entonces se abstraen las características que lo hacen ser infinito y, más bien, se obtiene un concepto que es una sombra de aquello a lo que se refiere. En cambio, si se concibe intelectualmente algo que es infinito, se afirma su existencia de alguna manera. En cuanto a lo segundo, Spinoza dice que hay paradojas al no distinguir adecuadamente los dos tipos de infinito: primero, uno absoluto, en tanto que es una entidad que afirma totalmente su existencia por sí mismo; segundo, un infinito producido, en tanto que es una entidad que afirma totalmente su existencia pero por haber sido causada por una cosa infinita

⁹ En el Escolio a E1p15 Spinoza considera tres paradojas: 1) Si se divide en dos una sustancia infinita, o las dos partes serán finitas y un infinito estará formado por dos finitos, lo que es un absurdo; o bien ambas partes serán infinitas, con lo que el todo es un infinito y la mitad del todo es otro infinito, un absurdo más 2) Si se mide una cantidad infinita por medio de un pie, luego por medio de una pulgada, se tendrá un número infinito doce veces mayor que el primero, lo que es un absurdo. 3) Si se toman dos rectas divergentes al infinito que parten de un mismo punto en común, conforme se alejan de tal punto, la distancia pasará, de ser determinada, a ser indeterminada, limitada en un extremo e ilimitada en otro, lo cual es un absurdo. Spinoza considera un absurdo el primer argumento, dice Gueroult (núm. 3.17, p. 214), pero está de acuerdo con los siguientes dos

Apéndice 3. Principios metafísicos y físicos de la res extensa cartesiana

La filosofía cartesiana gira en torno a la concepción de la *res extensa* y de la *res cogitans* como dos sustancias distintas e inconmensurables¹ No cabe duda de que el conocimiento de la naturaleza es una de las principales preocupaciones de la filosofía cartesiana. El filósofo francés dedicó gran parte de su obra a esta labor. Hacia mediados del siglo XVII, los *Principios de Filosofía* era considerada una de las obras más importante en el tema. Dicha obra muestra que el interés de fondo de la física cartesiana es cuantificar el choque de los cuerpos. Este apéndice estudiará, primero, los principios generales de la física cartesiana: la geometrización de la materia y luego la doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo. Para la concepción cartesiana de la filosofía natural, estos principios funcionan como tesis ontológicas y matemáticas que definen las características generales de los cuerpos. A partir de los principios generales de la materia, Descartes enuncia dos leyes del movimiento, a saber, la ley de inercia y el principio general de la comunicación del movimiento, conocido como la exposición de las leyes del choque. Estos principios constituyen las características propiamente físicas. La física cartesiana define a los cuerpos a partir del movimiento local, por lo que las leyes del movimiento deberían dar cuenta de la diversidad fenoménica en la naturaleza. El objetivo de este apéndice no es verificar si el cartesianismo pudo o no satisfacer dicha explicación. Más bien, el interés de la exposición se centra en los principios físicos que Descartes consideró necesarios para que se den los fenómenos de la naturaleza. De esta manera, no se estudiarán los casos particulares o fenómenos descritos por Descartes, sino que sólo se verán ambas leyes del movimiento.

1. La geometrización de la materia

Lecrivain² sostiene que por “mecánica cartesiana” se debe entender el intento por explicar la totalidad del material fenoménico a partir de su posición y figura, esto es, a partir de aquello que los caracteriza correctamente en tanto que se reduce el material fenoménico a sí mismo. Con ello, continúa Lecrivain, primero se reduce la materia a la extensión; segundo, porque la geometría es la ciencia del entendimiento, se subordina la materia a la mente.

El primer principio de la física cartesiana es la identificación de extensión y materia. Con ello, Descartes geometriza la materia y define a un cuerpo como una cantidad larga, ancha y profunda. La principal propiedades de los cuerpos es la extensión en largo, ancho y profundo,³ todo lo demás, como la figura, el movimiento, la duración, el orden y el número,⁴ son modos de la extensión. Pero, si al concepto de extensión le quitamos el concepto de cantidad, dice Descartes,⁵ entonces confundimos las sustancias extensa y pensante, y se llega a concebir erróneamente a esta última como una sustancia “incorpórea”.

La primera consecuencia de este principio es que el concepto de materia coincidirá con los conceptos de figura, espacio interno, masa, volumen, magnitud y peso.⁶ De hecho,

¹ Sobre las características de la *res cogitans* cartesiana, ver §2 l. 1

² Lecrivain, núm. 5.24, pp. 24-25.

³ Descartes considera que una sustancia se conoce por medio de un atributo suyo, y hay una propiedad principal en cada sustancia que constituye su esencia y a la cual se refieren todos los demás atributos. En PP 1, art. 53 dice que “*A cada sustancia le corresponde un atributo principal, como a la mente el pensamiento, y al cuerpo la extensión.* [...] En efecto, la extensión en longitud, anchura y profundidad, constituye la naturaleza de la sustancia corpórea, y el pensamiento la de la sustancia pensante. Pues cualquier otra cosa que se pueda atribuir al cuerpo presupone la extensión, y sería sólo un modo de la cosa extensa; lo mismo que todo lo que encontramos en la mente son sólo diversos modos de pensar. Así, por ejemplo, la figura sólo se puede entender en una cosa extensa, y el movimiento en un espacio extenso, y la imaginación, la sensación, o la voluntad, sólo se puede entender en una cosa pensante. En cambio, se puede entender la extensión sin figura o sin movimiento, y el pensamiento sin imaginación o sin sensación [...]” (núm. 8.26, AT IX 48, LG, núm. 8.25, p. 55.)

⁴ Descartes, PP 1, art. 55, núm. 8.26, AT IX 49, LG, núm. 8.25, p. 56.

⁵ Descartes, PP 2, art. 9; núm. 8.26, AT IX 68, LG, núm. 8.25, pp. 78-79.

⁶ En PP 2, art. 10, Descartes sostiene que “Tampoco difiere realmente el espacio o lugar interno de la sustancia corpórea contenida en él, salvo en el modo en que solemos concebirlos. Pues en realidad la

Descartes define a los cuerpos a partir de las cualidades que permiten cuantificarlos, a saber: la magnitud, la figura, el movimiento local, la situación o ubicación, la duración y el número.⁷ Se ha llamado a éstas, a partir de un concepto acuñado posteriormente por Locke, “cualidades primarias”. Se fundamenta la certeza de éstas en tanto que se perciben clara y distintamente en los cuerpos. Por contra, aquellas cualidades de los cuerpos que no se pueden cuantificar han sido llamadas “secundarias”, a saber. la dureza, la elasticidad, el color, el olor, el sonido, la textura, etcétera. De esta manera, los cuerpos son concebibles a través de las características que los definen, como la tridimensionalidad. A partir de la geometrización de la materia, en la física cartesiana van de la mano la cuantificación de los cuerpos y las percepciones claras y distintas de éstos. Cabe decir que, por no considerar la dureza ni la elasticidad como propiedades claras y distintas de la materia, Descartes encuentra muchos problemas para explicar ciertos fenómenos

La segunda consecuencia de la geometrización es la afirmación del plenismo y la

extensión en longitud, anchura y profundidad, que constituye el espacio, es exactamente la misma que la que constituye el cuerpo. Ahora bien, ambos conceptos difieren en que en el cuerpo consideramos la extensión como singular, pensando que se mueve siempre que se mueve el cuerpo, mientras que en el espacio sólo le atribuimos una cantidad genérica, de manera que cuando se mueve el cuerpo que llena el espacio, no creemos por ello que la extensión del espacio se mueva, sino que pensamos que sigue siendo la misma, mientras conserve la misma magnitud y figura, y mantenga la misma posición entre los cuerpos exteriores por los que determinamos ese espacio”. (núm. 8.26, AT IX 68; LG, núm. 8.25, p. 79.)

En cuanto al concepto cartesiano de cuantificación, ver §2.1.1, nota 15. Descartes dice en PP I, art. 69 que “*El conocimiento de la magnitud, la figura, etc., difiere mucho del de los colores, los dolores, etc.*” Y lo advierte mejor si considera que conoce de modo muy diferente, en el cuerpo percibido, lo que es la magnitud, la figura, el movimiento (al menos el local, pues los filósofos han hecho menos inteligible su naturaleza al imaginar otros movimientos diferentes al local), la situación, la duración, el número y otras cosas semejantes que, como ya he dicho, se perciben claramente en los cuerpos; conoce esto, digo, de modo muy diferente a como conoce en el mismo cuerpo lo que es el color, el dolor, el olor, el sabor o cualquier otra cosa de las que dije que hay que referir a los sentidos. Pues aunque al ver un cuerpo, no estemos más seguros de que exista porque aparezca configurado, que porque aparezca coloreado, sin embargo, conocemos mucho más evidentemente en qué consiste en él ser configurado, que en qué consiste ser coloreado”. (núm. 8.26, AT IX 57; LG, núm. 8.25, pp. 65-66.) En cuanto a la evidencia a la que se refiere Descartes, no puede ser otra que la posibilidad de la cuantificación. En cuanto a los otros tipos de movimiento que consideran los “filósofos”, ver más adelante los tres tipos de movimiento en Aristóteles.

subsecuente negación del vacío.⁸ Distinguir espacio y materia, dice Descartes, es una abstracción, pues no es el caso de que haya cuerpos en un espacio vacío, sino que hay cuerpos entre cuerpos. La noción de espacio vacío es un absurdo, continúa el autor, pues no es posible tener un espacio sin sustancia.⁹ Es más, para Descartes los conceptos de “vacío” y de “nada” no significan carencia absoluta, sino que implican algo que esperábamos encontrar ahí,¹⁰ de tal manera que si consideramos que una vasija sirve para contener agua, decimos que está vacía cuando sólo contiene aire.

La tercera consecuencia de la geometrización es la homogeneización de la materia.¹¹ Descartes rechaza la diversidad de sustancias de la tradición aristotélica, que sostenía la existencia de distintas sustancias con características propias, al grado de que sólo un tipo de sustancias estaban sometidas a la corrupción.¹² El principio cartesiano rechaza esto y afirma que la materia que tengo en mi mano es la misma que la que conforma a las estrellas.

Una cuarta consecuencia es la ilimitación de la materia. Dicha ilimitación se presenta de dos maneras: hacia los límites de la extensión, en tanto que no podemos atribuir límite alguno a la extensión; y hacia las partes de materia, en tanto que la materia es divisible *ad infinitum*. En cuanto a lo primero, Descartes dice que el término infinito se

⁸ En PP 2, art. 13, Descartes dice “*Qué es el lugar externo*. Y es que las palabras lugar y espacio no significan nada diferente del cuerpo del que se dice que está en un lugar, sino que sólo designa su magnitud, figura y situación entre los otros cuerpos” (núm. 8.26, AT IX 69-70; LG, núm. 8.25, p. 81.) Más adelante, en PP 2, art. 16, dice que “*Es contradictorio que se dé el vacío, es decir, aquello en lo que no hay absolutamente nada*”. (núm. 8.26, AT IX 71, LG, núm. 8.25, p. 83.)

⁹ Descartes sostiene en PP 2, art. 16 que “En cuanto al vacío, entendido en sentido filosófico, esto es, aquello en lo que no hay sustancia en absoluto, es evidente que no puede darse, porque la extensión del espacio o lugar interno no difiere de la extensión del cuerpo”. AT, núm. 8.26, v. IX, p. 71; LG, núm. 8.25, p. 83.

¹⁰ Descartes, PP 2, art. 17; núm. 8.26, AT IX 72, LG, núm. 8.25, pp. 83-84.

¹¹ En PP 2, art. 22, Descartes dice que “[] *la materia del cielo y de la tierra es una y la misma, y que no puede haber varios mundos*. [. . .] En efecto, entendemos claramente que la materia, cuya naturaleza sólo consiste en ser extensa, ocupa ya todos los espacios imaginables en donde deberían estar esos otros mundos, y no hallamos en nosotros idea de ninguna otra materia”. (núm. 8.26, AT IX 75; LG, núm. 8.25, pp. 86-87.)

¹² Por ejemplo, esta tradición afirmaba que eran distintas las naturalezas de los cuerpos sublunares (aquellos localizados debajo de la esfera lunar) y los supralunares (aquellos ubicados arriba de la esfera lunar); de ahí que los primeros estaban sometidos a la corrupción mas no así los segundos.

reserva a Dios, pues entendemos positivamente que Dios no tiene límites, en cambio, concebimos negativamente que la extensión no tiene límites, pero debido a que nuestra mente es finita y no porque la extensión no tenga en realidad límites.¹³ Así, en el mismo sentido del infinito potencial aristotélico, este autor sostiene que son indefinidos los límites de la extensión.¹⁴ En cuanto a lo segundo, Descartes sostiene que, independientemente de lo que ocurre en el universo, los cuerpos que lo componen pueden dividirse indefinidamente. A partir de ello, Descartes niega la existencia de átomos. Una vez más, tenemos el infinito potencial aristotélico, sólo que ahora referido a los modos de la materia.¹⁵

Lecrivain considera dos problemas de la identidad cartesiana entre materia y extensión, problemas que se muestran en la discusión entre More y Descartes acerca de la infinitud o indefinición de la extensión.¹⁶ El primero consiste en que Descartes limita el concepto de extensión a aquello que es objeto de los sentidos y de la imaginación, la distinción entre lo que podemos experimentar y lo que está fuera de nuestros sentidos, era la condición para distinguir física y geometría. Una vez desaparecida la distinción, puede

¹³ En PP2, art. 21, Descartes dice que “[...] *el mundo es indefinidamente extenso*. Sabemos además que este mundo, es decir, la totalidad de la sustancia corpórea, carece de límites en su extensión. Pues donde quiera que supongamos que están los límites, no sólo imaginamos siempre un espacio indefinidamente extenso más allá de ellos, sino que además percibimos que es verdaderamente imaginable, esto es que es real [...]” (núm. 8,26, AT IX 74, LG, núm. 8,25, pp. 86.)

¹⁴ Hay una amplia discusión entre Descartes y More sobre el uso del término “indefinido”. More le critica a Descartes que, independientemente de las capacidades de nuestra mente, en realidad la extensión sólo puede ser finita o infinita, esto es, la extensión tiene o no límites. El meollo del asunto, como bien apunta Benítez, se encuentra en que la indefinición cartesiana debe entenderse como la infinitud potencial de Aristóteles, es decir, en la extensión hay un infinito procesual que presupone una mente que la piensa. Según la tradición cristiana, Dios es infinito en algún sentido, en tanto que difiere de la finitud de sus criaturas. Como señala Robles (núm. 8,55, p.18), el sentido en que se atribuye infinitud a Dios generó la polémica entre More y Descartes, en tanto que si es posible o no atribuir a Dios infinitud espacial. Esta disputa concluye que si se le atribuye infinitud espacial a Dios, debe distinguirse extensión y materia; es decir, Dios será extenso si y sólo si no comparte las propiedades de los cuerpos o de la materia, a saber, divisibilidad, composición *partes extra partes*, etc. La extensión divina que More concibe es infinita, simple, homogénea, perfecta y, además, espiritual. El Dios extenso de More llena todo el espacio, con lo que el vacío es vacío de materia solamente.

¹⁵ Aún así, en *El Mundo* Descartes habla de tres tipos de materia que ya no se puede dividir a partir de razones físicas, y no ya matemáticas.

¹⁶ Acerca de la discusión entre More y Descartes, ver la nota 4 de este apéndice. Lecrivain (núm. 5 24, pp. 31ss) considera, además de los dos problemas mencionados, un tercero: la identidad cartesiana cuestiona la

definirse la extensión como la propiedad del espacio infinito y, al mismo tiempo, podría atribuírsele a Dios, aunque Descartes rechazaba esto. Lo segundo consiste en que, en su lucha por construir un ámbito diferente al teológico, Descartes relaciona la noción de “indefinido” con la concepción de un mundo creado y con la inteligibilidad de la acción divina; con ello, niega la necesidad absoluta del universo y, así, se deslinda de las consideraciones teológicas.

2. La doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo.

El segundo principio general de la física cartesiana es la doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo. Descartes dice que Dios

[...] creó al principio la materia junto con el movimiento y el reposo, y [] conserva ahora en toda ella [en la materia], por medio de su mero concurso ordinario, tanto movimiento y reposo como puso entonces. Pues aunque el movimiento no sea más que un modo de la materia que se mueve, tiene una cantidad determinada, y entendemos fácilmente que puede ser la misma en todo el universo, aunque cambie en sus partes.¹⁷

El principio de la conservación de la misma cantidad de movimiento se postula como la primera causa del movimiento (tanto universal como particular) y se funda en el principio metafísico de la inmutabilidad de Dios y de la constancia de su acción. Lecrivain¹⁸ sostiene que, para que Descartes llegara al concepto de cantidad de movimiento, antes tuvo que identificar volumen y masa, esto es, considerar la materia como algo perfectamente homogéneo y, a partir de ello, no poder explicar adecuadamente la densidad.

validez de la hipótesis explicatoria del movimiento turbulento (PP 3, arts 33-35 y desarrollados en PP 3, arts 47ss). esto es, la introducción y conservación inicial de Dios de los vórtices.

¹⁷ Descartes: PP 2, art 36; núm. 8 25, AT IX 83; L.G. núm. 8.24, p 98. (“ Dieu, qui de Sa Toute-puissance a crée la matiere avec le mouuement & le repos, & qui conserue maintenant en l’vniuers, par son concours ordinaire, autant de mouuement & de repos qu’il y en a mis en le creant”). Comentaristas como Gueroult y Deleuze ven en esta cita la postulación de un principio de conservación de la misma *proporción (ratio)* de movimiento y reposo; con ello, se quiere anunciar no sólo la fuente directa de dicho principio spinoziano, sino también el origen de importantes fallas del cartesianismo

¹⁸ Lecrivain, núm 5 24, p 26

Los cuerpos son las variaciones internas de la cantidad de movimiento y éstos se explican por medio del movimiento local. Así, Descartes dice que:

[...] todas las propiedades que percibimos claramente en ella [en la materia] se reducen a que es divisible en partes, a que estas partes son móviles, y por lo tanto a que es susceptible de todas las modificaciones que percibimos que pueden seguirse del movimiento de estas partes. Pues la división, se hace sólo con el pensamiento, no cambia nada, sino que toda variación o diversidad en las formas de la materia depende del movimiento¹⁹

La doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo establece que, primero, Dios es la primera y universal causa del movimiento; y segundo, que los cuerpos se definen a partir del movimiento local. Las cualidades primarias de los cuerpos son producto del movimiento, y no del pensamiento que las percibe; por contra, las cualidades secundarias bien pueden ser producto de la imaginación humana.

A diferencia de Aristóteles, quien distinguía tres especies de movimiento,²⁰ el cualitativo, el cuantitativo y el local, Descartes dice que en la naturaleza sólo hay movimiento local. Para este autor, dicho movimiento consiste en:

[...] la traslación de una parte de la materia, es decir, de un cuerpo, desde la proximidad de los cuerpos contiguos, que se consideran en reposo, hasta la proximidad de otros.²¹

El movimiento es una fuerza ajena al cuerpo, que en ocasiones se encuentra en él y en otras lo abandona, por ello, cada cuerpo puede transferir todo el movimiento que tiene o parte de él. El cuerpo es un vehículo de la fuerza: si bien la fuerza no es al margen del cuerpo, es independiente de él.

3. Primera ley del movimiento: la ley de inercia.

A partir del principio de conservación de la misma cantidad de movimiento, Descartes

¹⁹ Descartes: PP 2, art. 23; núm. 8.25, AT IX 75; LG, núm. 8.24, p. 87.

²⁰ Aristóteles: *Física*, 192 b.

²¹ Descartes: PP 2, art. 25; núm. 8.25, AT IX 76; LG, núm. 8.24, p. 88.

propone el retorno a la ley de inercia, aplicada no sólo al movimiento sino también a la figura y al estado del cuerpo. La ley de inercia se compone de las dos primeras leyes de la naturaleza que Descartes enuncia, a saber: la conservación del estado y el movimiento rectilíneo. En cuanto a la primera ley, Descartes dice que. “[...] cada cosa persevera siempre en el mismo estado en cuanto depende de ella; de modo que lo que se mueve una vez, tiende a moverse siempre”.²² Por lo que respecta a un cuerpo, en tanto que es simple e indivisible, éste permanece en el mismo estado. Si un cuerpo se define por el movimiento local, mientras mantenga su movimiento de la misma manera, diremos que tal cuerpo es el mismo y que se mantiene en el mismo estado. En primer lugar, sólo debido a las causas exteriores, un cuerpo cambiará su movimiento. En segundo lugar, ningún cuerpo puede cambiar su movimiento por sí mismo, ni mucho menos destruirse a sí mismo. De esta manera, la primera ley de la naturaleza afirma la conservación del estado de los cuerpos. La condición de la continuidad del movimiento de todos y cada uno de los cuerpos es la inmutabilidad divina, dice Descartes, pues Él es quien conserva la misma cantidad de movimiento en el universo.

La segunda ley de la naturaleza dice que.

*[...] todo movimiento es recto de suyo. Por eso, las cosas que se mueven circularmente tienden siempre a separarse del centro del círculo que describen.*²³

La conservación de la dirección establece el carácter rectilíneo de todo movimiento uniforme. Aunque el movimiento de un cuerpo sea circular, como en el caso de la piedra en una honda, el cuerpo está determinado a moverse en línea recta, prueba de ello es la dirección rectilínea a la que tiende (aunque nunca la siga) la piedra cuando se suelta. La inmutabilidad de Dios y su conservación de la cantidad de movimiento también son la

²² Descartes: PP 2, art 37; núm 8.25, AT IX 84, LG, núm. 8.24, p 99

²³ Descartes PP 2, art 39; núm 8 25, AT IX 85. LG, núm. 8.24, p 100

condición de esta ley.

Ahora bien, la exposición completa del principio de inercia se da por medio de las dos primeras leyes de la naturaleza: todo lo que se mueve, tiende a moverse en línea recta y conserva su estado en la medida de lo posible,²⁴ pero como en la Naturaleza hay un pleno, sólo hay movimiento circular. En el caso cartesiano, la ley de inercia no sólo se aplica al movimiento, sino también a la figura del cuerpo. Si un cuerpo se define por su movimiento local, la figura precisa que tiene o su espacio interno deben permanecer iguales para que el cuerpo sea el mismo.²⁵

4. Segunda ley del movimiento: principio general de la comunicación del movimiento o exposición de las reglas del choque de los cuerpos.

A partir de la geometrización de la materia, se siguen dos consecuencias para explicar el movimiento de los cuerpos²⁶ primero, que la materia sólo actúa donde está, porque su acción se limita a su posición en el espacio o, lo que es lo mismo, entre otros cuerpos, de ahí se sigue la negación de la acción a distancia, de la atracción y de la repulsión. Segundo, que la acción sólo puede tomar la forma de contacto o encuentro, con lo que la física cartesiana se reduce al choque de cuerpos o a la comunicación de movimiento. Por otra parte, el principio de la conservación de la misma cantidad de movimiento determina la manera en que se dan esos choques

²⁴ Para Delbos (núm. 3 14, pp. 117-9), el principio de inercia puede entenderse como la expresión física de la ley filosófica de identidad

²⁵ Descartes dice que, según la ley de inercia, “[...] lo que está unido a otra cosa tiene cierta fuerza para impedir ser separado; lo que está separado, para permanecer separado, lo que está en reposo, para seguir en reposo, y por consiguiente para resistir a todo lo que pueda cambiar este reposo, lo que se mueve, para seguir moviéndose a la misma velocidad y en el mismo sentido. Y esta fuerza debe determinarse o bien por la magnitud del cuerpo en que está y la de la superficie según la cual este cuerpo se separa de otro, o bien por la velocidad del movimiento y la naturaleza y contrariedad del modo en que chocan entre sí los diferentes cuerpos” PP 2, art. 45; núm. 8.25, AT IX 88; LG, núm. 8 24, pp. 104-5

La segunda ley del movimiento de la física cartesiana es el principio general de la comunicación del movimiento. Este principio está compuesto por la tercera ley de la naturaleza y la exposición de las siete reglas del choque de los cuerpos. Esta ley establece que los cuerpos pueden perder su determinación, pero nunca pierden su movimiento sino que lo ceden. Para que esto sea posible, Descartes distingue movimiento, velocidad y determinación. La determinación de un cuerpo es la dirección que éste tiene y su contrario es una determinación opuesta. La velocidad es cierta cantidad de fuerza que un cuerpo recibe o cede. En cambio, el movimiento se encuentra en el cuerpo en tanto que es un móvil y su contrario es el reposo.²⁷

El hecho de que en la mecánica cartesiana no hay velocidad negativa ni movimiento negativo, dice Lecrivain,²⁸ se siguen dos consecuencias:

- 1) el movimiento nunca es contrario al movimiento, con lo que dos movimientos opuestos no pueden destruir uno al otro, y
- 2) la velocidad del movimiento en direcciones opuestas se compone aritméticamente (mv) y no algebraicamente (mv^2), lo que conduce a Descartes a poner unas leyes del impacto que violan los principios de conservación.

²⁶ Lecrivain, núm. 5 24, p. 25

²⁷ En PP 2, art. 44, Descartes sostiene que: "El movimiento no es contrario al movimiento, sino al reposo; y la determinación hacia una parte, a la determinación hacia la parte opuesta". (núm. 8.25, AT IX 88; LG, núm. 8 24, p. 105) Descartes considera que también son opuestos la velocidad y la lentitud de movimiento, en tanto que esta segunda participa del reposo de algún modo.

²⁸ Lecrivain, núm. 5.24, p.28. Como demostraron Huygens y Leibniz, continúa Lecrivain, es cierto que el principio de conservación no se refiere a la cantidad de movimiento, o a la cantidad de impulso, pero también a la fuerza vital. Éstos interpretan algebraicamente (mv^2) el principio cartesiano, con lo que el producto siempre es positivo. Más adelante sostiene este autor que "A pesar del acomodo que Descartes puede dar —en ocasiones en el momento equivocado— a ciertas enseñanzas de la experiencia, su concepción mecanicista de la comunicación del movimiento se acomoda a los resultados experimentales con dificultad. Esto lo lleva a formar una hipótesis complementaria en la espera de poder ligar las abstractas leyes formuladas en la segunda parte de los *Principios de Filosofía* con los resultados experimentales. La hipótesis es la de la materia fluida que rodea y envuelve cuerpos duros, y actúa en ellos para modificar bastante las condiciones reales de la comunicación del movimiento (ver artículos 53 y 61)" (Lecrivain, núm. 5 24, p. 31.) Este autor se está refinando a la hipótesis "del medio".

El interés cartesiano por distinguir movimiento, velocidad y determinación en un cuerpo radica en que la doctrina de la conservación de la misma cantidad de movimiento en el universo impide la pérdida de cualquier cantidad de movimiento en el universo; con lo que el movimiento nunca se pierde sino que se cede y la cantidad total de movimiento en el universo permanece igual. Así, al cuantificar los choques de los cuerpos, la suma de los movimientos permanecerá siendo la misma tanto antes como después del choque.

Bibliografía de Ontología y Cuerpos: la física en la filosofía spinoziana

Para facilitar la anotación y referencia de los libros y artículos utilizados, he recurrido al siguiente criterio: primero, se indica el código de la bibliografía y, segundo, el número que se refiere al autor y su obra en orden alfabético. Por ejemplo, núm. 3 15, indica el código de las obras generales de Spinoza, así como la obra de Deleuze “Spinoza y el problema de la expresión”.

Siglas de las obras de Spinoza

- CM** *Cogitata Metaphysica*. Texto latino en Gebhart (núm. 1.5, v. I, pp. 231-81). *Pensamientos Metafísicos*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.9, pp. 229-85).
- E** *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Texto latino en Gebhart (núm. 1.5., v. II, pp. 43-308) *Ética*. Versión castellana de Vidal Peña (núm. 1.4). Por estar redactada esta obra con la ayuda del método geométrico, se cita mediante sus elementos:
- | | | | | | |
|-----|-------------|------|-------------|------|--------------|
| def | definición | a | axioma | post | postulado |
| p | proposición | expl | explicación | dem | demostración |
| cor | corolario | sch | escolio | | |
- Ep** *Epistolae*. Texto latino en Gebhart (núm. 1.5, v. IV, pp. 1-342). *Correspondencia*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.1).
- KV** *Tratado Breve (Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zefts welstand)*. Texto holandés en Gebhart (núm. 1.5, v. I, pp. 1-121). *Tratado breve sobre Dios, el hombre y su felicidad*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.7) Las citas a esta obra incluyen el capítulo y la paginación de la edición
- PPC** *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae*. Texto latino en Gebhart (núm. 1 5, v. I, pp. 123-230). *Principios de la Filosofía Cartesiana*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1 9, pp. 125-227). Se cita igual que la *Ética*.
- TIE** *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Texto latino en Gebhart (núm. 1 5, v. II, pp. 1-40). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.9, pp. 73-123) Se añade la división de la obra de 110 párrafos según Bruder

- TP** *Tractatus Politicus*. Texto latino en Gebhart (núm. 1.5, v. III, pp. 269-360). *Tratado Político*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.10).
- TTP** *Tractatus Theologico-Politicus*. Texto latino en de Gebhart (núm. 1.5, v. III, pp. 1-247). *Tratado Teológico-Político*. Versión castellana de Atilano Domínguez (núm. 1.11).

Código de la Bibliografía

- 1) Ediciones completas y traducciones de las obras de Spinoza
- 2) Diccionarios y ediciones conjuntas sobre Spinoza
- 3) Obras generales sobre Spinoza
- 4) Problemas específicos: metafísica y metodología
- 5) Problemas específicos: física y filosofía natural
- 6) Problemas específicos: relación mente-cuerpo y teoría del conocimiento
- 7) Problemas específicos: política, moral y religión
- 8) Otra bibliografía consultada en la investigación

1. Ediciones completas y traducciones de las obras de Spinoza

- 1) *Correspondencia*, trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo no 1305; Madrid, 1988
- 2) *Epistolario*; trad. Óscar Cohan. Sociedad Hebrea Argentina-Proyectos Editoriales, Buenos Aires, 1988
- 3) *Éthique*; trad. Charles Apphun. GF-Flammarion; París, 1965.
- 4) *Ética*, trad. Vidal Peña. Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo no. 1243, Madrid, 1987.
- 5) *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*. 4 vols., ed. Carl Gebhart. Carl Winter; Heidelberg, 1925.
- 6) *The Collected Works of Spinoza*, trad. Edwin M. Curley. Princeton; Nueva Jersey, 1988
- 7) *Tratado Breve*; trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo no 1478, Madrid, 1990
- 8) *Tratado de la Reforma del Entendimiento y otros escritos*; trad. L. Fernández y J-P Margot. Editorial Tecnos, Madrid, 1989
- 9) *Tratado de la Reforma del Entendimiento. Principios de la Filosofía de Descartes. Pensamientos Metafísicos*, trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo no 1325, Madrid, 1988
- 10) *Tratado Político*, trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial, col. El Libro de Bolsillo no 1219, Madrid, 1986.

- 11) *Tratado Teológico-Político*; trad. Atilano Domínguez. Alianza Editorial, col El Libro de Bolsillo no. 1185; Madrid, 1986

2. Diccionarios y ediciones conjuntas sobre Spinoza

- 1) Bollacher, Henrard y Klever (eds.): *Studia Spinozana, vol. 5: Spinoza and the Literature*. Küningshausen/Neumann, 1989.
- 2) Brinker, Dascal y Nescher (eds.): *Baruch of Spinoza, A Collection of Papers on His Thought* University Publishing Projects, Ltd., Tel Aviv, 1979.
- 3) Curley, E. y P.-F Moreau (eds.): *Spinoza: Issues and Directions*. Brill, Leiden.
- 4) —, Klever y Mignini: *Studia Spinozana, vol. 2: Spinoza's Epistemology*. Walther & Walther; Verlag, Alling, 1986.
- 5) Domínguez, Atilano (ed. y trad.). *Biografías de Spinoza* Alianza Editorial, Col. El Libro de Bolsillo no. 1711; Madrid, 1996
- 6) Freeman, E. y M Madelbaum (eds.): *Spinoza, Essays in Interpretation*. Open Court; La Salle, Illinois, 1975.
- 7) Garret, Don (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, Nueva York, 1996.
- 8) Giaccotti Boscherini, E. (ed.): *Lexicon Spinozanum*; 2 vols M. Nijhoff; La Haya, 1970
- 9) —, Matheron y Walther (eds.): *Studia Spinozana, vol. 1: Spinoza's Philosophy of Society*. Walther & Walther Verlag, Hannover, Louisville, 1985
- 10) Grene, M. y D. Nails (eds.): *Spinoza and the Sciences*. D. Reidel; Dordrecht, 1986.
- 11) — (ed.): *Spinoza; A Collection of Critical Essays* Doubleday/Anchor; Garden City, 1973.
- 12) Hessing, Siegfried (ed.). *Speculum Spinozanum 1677-1977*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1977.
- 13) Kashap, S Paul (ed.): *Studies in Spinoza: Critical and Interpretative Essays*. University of California Press, Berkeley, 1972.
- 14) Kennington, R (ed) *The Philosophy of Baruch Spinoza* The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1980.
- 15) Mignini, Moreau y van Schtelen (eds): *Studia Spinozana, Vol. 4: Spinoza's Early Writings*. Walter and Walther; 1988.
- 16) Naess, Arne: *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics*. Oslo, O.J.
- 17) Oko, Adolph S: *The Spinoza Bibliography*. Hall; Boston, 1964.
- 18) Revault D'Allones, M y H. Rizk (eds.): *Spinoza: Puissance et Ontologie*. (Actas del Coloquio organizado por el Collège International de Philosophie, realizado en Mayo de 1993 en la Sorbona.) Éditions Kimé, París, 1994.
- 19) Richard Kennington (ed.): *The Philosophy of Baruch Spinoza* Catholic University of America; Washington, D.C., 1980.
- 20) Runes, D. D. *Spinoza Dictionary*. Nueva York, 1951
- 21) Shahan, R. W. y J. I. Biro (eds.): *Spinoza: New Perspectives* University of Oklahoma Press, Norman, 1978.
- 22) Ucciani, Le Lannou y Lazzeri (eds.): *Spinoza, Philosophie, 1998* Éditions Kimé, París, 1998

- 23) Van der Bend, J. G. (ed.): *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*. (Actas del Simposio de Spinoza en la International School of Philosophy, Leusden, septiembre 1973.) Van Gorcum; Assen, Holanda, 1974.
- 24) Wetlesen, Jon: *Internal Guide to the Ethics of Spinoza. Index to Spinoza's Cross References in the Ethics, rearranged so as to refer from earlier to later statements*. Oslo, 1974.
- 25) — (ed.): *Spinoza's Philosophy of Man: The Scandinavian Spinoza Symposium* Universitetsforlaget, Oslo, 1978.
- 26) Wilbur, J B (ed.) *Spinoza's Metaphysics: Essays in Critical Appreciation*. Van Gorcum, Assen, Holanda, 1979.
- 27) Yovel, Yirmiyahu (ed.): *God and Nature: Spinoza's Metaphysics. Spinoza by 2000: The Jerusalem Conferences*. Brill; Leiden, 1991.

3. Obras generales sobre Spinoza

- 1) Albiac, G.: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo* Libros Hiperión; 1987.
- 2) Bayle, Pierre: *Spinoza* En Atilano Domínguez, núm. 2 5, pp. 81-9.
- 3) —: *Ecrits sur Spinoza*, F. Charles-Daubert y P -F. Moreau (eds.) Berg; París, 1984.
- 4) Bennett, Jonathan Francis. *Un estudio de la ética de Spinoza*; trad. José Antonio Robles García. Fondo de Cultura Económica; México, 1990
- 5) Bernadete, José: "Spinozistic Anomalies". En Richard Kennington (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Catholic University of America; Washington, D.C., 1980, pp. 53-71.
- 6) Brand, Carlos *Spinoza y el panteísmo*. KIER, Buenos Aires, 1940.
- 7) Brunschvicq, Léon: "Physique et métaphysique". En *Settimana Spinozana*. Nijhoff, La Haya, 1933, pp. 43-54
- 8) —: *Spinoza et ses contemporains*. PUF; París, 1923.
- 9) Curley, Edwin *A Spinoza Reader: the ethics and other works* Princeton; Nueva Jersey, 1994
- 10) — *Spinoza's Metaphysics: an Essay in Interpretation*. Harvard University, Cambridge, 1969.
- 11) —: "Spinoza's Geometric Method". En núm. 2.4, 151-69.
- 12) —: *Behind the Geometrical Method* Princeton University Press; Princeton, 1988.
- 13) Delahunty, R. J.: *Spinoza*. Routledge & Kegan Paul; Londres, 1985
- 14) Delbos, V.: *Le spinozisme* París, 1950.
- 15) Deleuze *Spinoza y el Problema de la Expresión*, trad Horst Vogel. Muchnik Editores; Barcelona, 1996 (1968, 1ª ed. francesa).
- 16) — *Spinoza: Philosophie Pratique* Minuit; París, 1993.
- 17) Dujovne, León: *Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia* 4 vols Buenos Aires, 1941-5.
- 18) Friedmann, Georges *Leibniz et Spinoza*. Gallimard, París, 1962.
- 19) Gebhardt, Carl *Spinoza*, trad. Oscar Cohan. Losada; Buenos Aires, 1940 (1928, 1ª ed alemana)
- 20) Gueroult, Martial *Spinoza*. 2 vols: vol. I: *De Dieu* (1968, 1ª ed.), vol. II: *L'âme* (1974, 1ª ed), Aubier, París, 1996.

- 21) Hallet, H F: *Benedicto de Spinoza: the elements of his philosophy*. Athlone Press, Londres, 1957.
- 22) —: *Creation, emanation and salvation: a spinozistic study* M. Nijhoff, La Haya, 1962.
- 23) —: *Aeternitas, a Spinozistic Study* Oxford, 1930
- 24) Hampshire, Stuart: *Spinoza*; trad. Vidal Peña Alianza Editorial; Madrid, 1982 (1951, 1ª ed. inglesa).
- 25) Hubbeling, H G.: *Spinoza*; trad. Raúl Gabas Editorial Herder; Barcelona, 1981 (1978, 1ª ed. alemana).
- 26) Jaspers, K.: *Spinoza Harvest*, HBJ , Nueva York, 1974
- 27) Joaquim, H H.: *A study of Spinoza's Ethics* Clarendon Press, Oxford, 1901.
- 28) —: *Spinoza's Tractatus De Intellectus Emendatione: a Commentary*. Oxford University Press, Oxford, 1940.
- 29) Macherey, P : *Hegel ou Spinoza*. Maspero; París, 1979
- 30) Matson, Wallace: "Steps Toward Spinozism". En *Revue Internationale de Philosophie*, 119-20 (1977), pp. 69-83.
- 31) McKeon, Richard *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*. Longmans, Green, and Co.; Londres, 1928.
- 32) Mísráhi, Robert: *Le désir et la réflexion dans l'Étique de Spinoza* Gramma; París, 1972.
- 33) —: *Spinoza*; trad. Francisco López Castro. EDAF, Madrid, 1975.
- 34) Moreau, Pierre-François: *Spinoza et le spinozisme*. París, 1971.
- 35) —: *Spinoza*. París, 1975.
- 36) Naess, Arne. *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's "Ethics"*. Univesitetsforlaget, Oslo, 1972.
- 37) Norris, C: *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory*. Blackwell; 1991
- 38) Parkinson, G. H. R.: *Spinoza*. Oxford University Press; Oxford, 1958.
- 39) Peña, Vidal: *El materialismo de Spinoza* Revista de Occidente; Madrid, 1974
- 40) Pérez Cortés, F. y S. Pérez Cortés: *La Razón Autocrítica: El Conocimiento en Spinoza y en Hegel*. UAM-Xochimilco; México, 1989.
- 41) Pollock, S. Frederick *Spinoza: His Life and Philosophy*. Duckwoth; London, 1936 (1880, 1ª ed.).
- 42) Roth, L : *Spinoza, Descartes and Maimonides*. Oxford University Press; Oxford, 1924.
- 43) —: *Spinoza*. Benn, Londres, 1954 (1929, 1ª ed)
- 44) Salazar Carrión, Luis: *El Síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?* UAM-Azcapotzalco; México, 1997
- 45) Santayana, George: *Introduction to Ethics & De Intellectus Emendatione*. Everymans' Library, Londres, 1941 (1910, 1ª ed.).
- 46) Saw, R L.: *The Vindication of Metaphysics: a study in the Philosophy of Spinoza* Macmillan; London, 1951.
- 47) Schmidt-Biggeman, W.: "Spinoza dans le cartésianisme" En *Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, 1992.
- 48) Siwek, P.: *L'âme et le corps d'après Spinoza*. París, 1930
- 49) Sullivan, C. J : *Critical and historical reflections on Spinoza's "Ethics"* University of California, Berkeley, 1958.

- 50) Wolfson, H A: *The Philosophy of Spinoza*. Schocken Books; Nueva York, 1969 (1934, 1ª ed).
- 51) Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics*. 2 vols.: vol I. *The Marrano of Reason*, vol II: *The Adventures of Immanence* Princeton University Press, Princeton, 1989
- 52) Zac, Sylvain: *L'idee de vie dans la philosophie de Spinoza* PUF, Paris, 1963.
- 53) —: *Spinoza et l'interpretation de l'ecriture*. PUF, Paris, 1965.

4. Problemas específicos: metafísica y metodología.

- 1) Aquila, Richard: "The Identity of Thought and Object in Spinoza" En *Journal of History of Philosophy* 16 (3, 1978), pp. 271-88.
- 2) Bachelard, Gaston: "Physique et Métaphysique". En *Septimana Spinozana*. Nijhoff, La Haya, 1933.
- 3) Badiou, Alain: "L'ontologie implicite de Spinoza" En núm. 2.18, pp. 54-70.
- 4) Bennet, Jonathan Francis: "Spinoza's Metaphysics" En núm. 2 7, pp. 61-88.
- 5) Burger, Rudolf: "Spinoza, Nietzsche & Company"; trad. Edda Webels. En Herbert Frey (ed.). *La muerte de Dios y el fin de la Metafísica, Simposio sobre Nietzsche* FFyL-UNAM y Universidad de Artes Aplicadas de Viena, México, 1997, pp 85-99
- 6) Cohen, Diana: "La mirada del gusano y el ojo de Dios: consideraciones acerca de los principios de individuación y continuidad temporal en Spinoza". En L. Benítez y J. A. Robles (eds.). *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. FFyL-DEP, UNAM; México, 1999, pp. 81-94.
- 7) Della Rocca, Michael: "Causation and Spinoza's Claim of Identity". En *History of Philosophy Quarterly* 8 (3, 1991), pp 265-76
- 8) Derogibus, Arturo: *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità*; 2 vols. Giappichelli Editore; Turin, 1981.
- 9) Donogan, Alan: "Spinoza's Proof of Immortality" En núm 2 11, pp. 241-58.
- 10) Finn, Gary. "The order of nature and the nature of order". En *North American Spinoza Society*, Monograph #2, Milwaukee, 1994.
- 11) Friedman, Joel. "How the finite follows from the infinite in Spinoza's metaphysical System". En *Synthese* 69 (1986), pp 371-407
- 12) Garret, Don. "Spinoza's Necessitarianism". En núm 2 27, pp 191-218.
- 13) —: "Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation". En K F Barber y J. J. E. García (eds.), *Individuation in Early Modern Philosophy* State University of New York Press; Albany, pp. 73-101.
- 14) Glauser, Richard. "Substance et attribut chez Spinoza" En *Studia Philosophica (Switzerland)* 53 (1994); pp. 225-247
- 15) Gómez Torrente, Mario: "La Teoría de los modos infinitos de Spinoza", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* 23 (2, primavera 1997), pp. 295-318
- 16) Harris, Errol E : *The substance of Spinoza*. Atlantic Highlands, Humanities Pr; 1993
- 17) Hicks, G. Dawes "The 'Modes' of Spinoza and the 'Monads' in Leibniz" En *Proceedings of the Aristotelian Society* 18 (1918), pp 329-62.
- 18) Hubbeling, H G.. *Spinoza's Methodology*. Van Gorcum, Assen, 1964
- 19) Jonas, H.: "Spinoza and the Theory of Organism". En núm 2.11, pp 259-78

- 20) Kneale, Martha. "Eternity and Sempiternity" En núm. 2.11, pp 215-37. (Impreso anteriormente en *Proceedings of the Aristotelian Society* 69, pp 223-38)
- 21) —. "Leibniz and Spinoza on Activity" En H. G. Frankfort (ed.): *Leibniz; A Collection of Critical Essays*. Garden City, 1973, pp 227-40.
- 22) Láchieze-Rey, P. *Le origims cartésiennes du Dieu de Spinoza*. París, 1950 (1ª ed 1932).
- 23) Lucash, Frank. "Esence and existence in part 3 of Spinoza's *Ethics*". En *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia* 17 (2, otoño 1994), pp 11-29.
- 24) —. "Spinoza's Philosophy of Immanence—Dogmatic or Critical?" En *The Journal of Speculative Philosophy* 8 (3, 1994), pp 164-178
- 25) Macherey, Pierre "Spinoza est-il moniste?" En núm. 2.18, pp 39-53.
- 26) Matson, Wallace: "Death and Destruction in Spinoza's *Ethics*". En *Inquiry* 20 (1977), pp 403-17.
- 27) Moreau, Pierre-François: *L'expérience et l'Eternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. PUF, París, 1994.
- 28) Nails, Debra: "*Conatus versus Eros/Thanatos*; On the Principles of Spinoza and Freud". En *Dialogue* 21 (1979), pp. 33-40.
- 29) Pérez Cortés, Francisco: "El Discurso sobre la Idea y la Existencia de Dios en Spinoza". Junio 1990 (fotocopia).
- 30) Rice, Lee C : "Spinoza on Individuation". En *Monist* 55, pp 640-59. (Reimpreso en núm 2.6, pp. 195-214).
- 31) Ritchie, Eliza: "The reality of the Finite in Spinoza's System". En *Philosophical Review* (1902), pp. 16-29
- 32) Rousset, Bernard: "Les implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance" En núm. 2 18, pp 11-24
- 33) Sauvanet, Pierre: "Ethique et optique chez Spinoza". En núm. 2.22, pp. 143-60.
- 34) Scala, André: "Puissance et définition : la proposition XVI du Livre I de l'*Ethique*". En núm 2 18, pp. 25-38.
- 35) Schneider, M . "Le fini , l'autre et le savoir chez Spinoza et chez Freud". En *Cahiers Spinoza*. Ed. Réplique; París, pp. 267-319.
- 36) Sprigge, Timothy: "Spinoza's Identity Theory" En *Inquiry* 20, pp 419-45.
- 37) Steinberg, Diane: "Spinoza, Method, and Doubt". En *History of Philosophy Quarterly* 10, pp 211-24.
- 38) Van Zandt, Joe D. : "On Substance". En *Auslegung* 1-2 (1973-5), pp. 85-107.
- 39) Vaysee, Jean-Marie: "Ethique et ontologie fondamentale" En núm. 2.18, pp. 197-214.
- 40) Wilson, Margaret: " 'For They Do not Agree in Nature with Us' : Spinoza on the Lower Animals". En núm. 8 69, pp. 178-95
- 41) Winch, Peter. "Mind, Body & Ethics". En *Philosophical Investigations*, 18, 3 (julio 1995), pp 217-234.
- 42) Wolf, A . "Spinoza's Conception of the Attributes of Substance" En *Proceedings of the Aristotelian Society* N. S. 27 (1927), pp. 177-192
- 43) Woolhouse, R S : *Descartes, Spinoza and Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics* Routledge; Nueva York, 1990
- 44) —: "Spinoza and Descartes and the Existence of Extended Substance" En J. A. Cover y M Kulstad (eds) *Central Themes in Early Modern Philosophy* Hackett, Indianapolis, 1990, pp 23-48

- 45) Zourabichvili, François: "L'identité individuelle chez Spinoza" En núm. 2.18, pp. 85-107.
- 46) Ramos M., Luis "La crítica spinoziana al concepto de analogía". XIV Congreso Interamericano de Filosofía Agosto, 1999

5. Problemas específicos: física y filosofía natural.

- 1) Alexander, Samuel *Spinoza and Time*. En núm. 2.13, pp 68-85
- 2) Bennet, Jonathan "Spinoza's Vacuum Argument". En *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), pp. 391-9
- 3) Biassuti, Franco: *La dottrina della scienza in Spinoza*. Pàtron Editore, Col. Scienze Filosofiche No. 23, Bologna, 1979
- 4) Bluh, Otto: "Newton and Spinoza" En *Proceedings of the International Congress on the History of Sciences, 10th, Ithaca, 1962*; 2 vols. (Actas del Segundo Congreso Internacional de Historia de las Ciencias Actualidades Científicas y Tecnológicas 1307) Hermann; París, 1964, pp. 701-3.
- 5) Cohen, I. B.: "*Quantum in se est*: Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius". En *Notes and Records of the Royal Society* 19 (1964), pp. 131-55
- 6) Curley, Edwin: "Spinoza —as an expositor of Descartes". En núm. 2.12, pp. 133-42.
- 7) Darmon, Jean-Charles, "Gassendi contre Spinoza selon Bayle: ricochets de la critique de l'âme du monde", *Archives de Philosophie* 57 (3, jul-sep 1994), pp. 523-540.
- 8) Daudin, Henri: "Spinoza et la science expérimentale: sa discussion de l'expérience de Boyle", *Revue d'Histoire des Sciences* 2, 179-90.
- 9) Donagan, Alan. "Spinoza and Descartes on Extension: A Comment". En *Midwest Studies in Philosophy* 1, pp. 31-3.
- 10) Duchesneau, François "Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant". *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974), 539-62.
- 11) Edgar, William J. "Continuity and the Individuation of Modes in Spinoza's Physics". En núm. 2 26, pp. 85-105
- 12) Gabbey, Alan: "Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton". En Stephen Gaukroger (ed), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. Harvester Press; Sussex, 1980, pp 230-320.
- 13) —: "Spinoza's Natural Science and Methodology". En núm. 2.7, pp. 142-191
- 14) Hall, A. R. y M. B. Hall: "Le monde scientifique à l'époque de Spinoza". En *Revue de Synthèse* 99 (1978), pp. 19-30.
- 15) — "Philosophy and Natural Philosophy: Boyle and Spinoza". En *Mélanges Alexandre Koyré, vol. II: L'Aventure de l'Esprit*. Hermann, París, 1964.
- 16) Hallet, Harold Foster: "On a Reputed Equivocal in the Philosophy of Spinoza". En núm 2.13, pp 168-88 (Impreso anteriormente en *Review of Metaphysics*, 3 (1949), pp 189-212)
- 17) Hardin, C. L. : "Spinoza on Immortality and Time". En núm. 2 21, pp. 129-38.
- 18) Hassing, R. F. "The Use and Non-Use of Physics in Spinoza's *Ethics*". En *Southwestern Journal of Philosophy* 11 (1980), pp. 41-70.
- 19) Huenemann "Predicate Interpretations of Spinoza's Divine Extension", en *History of Philosophy Quarterly* 14 (1, enero 1997), pp. 53-75.

- 20) Klever, W. N. A.: "Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments". En núm. 2.3, pp. 124-35.
- 21) —: "Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science". En núm. 2.4, pp. 171-95
- 22) —: "*Moles in Motu: Principles of Spinoza's Physics*". En *Studia Spinozana*, 4, 1988, 165-95
- 23) Lachterman, David R.: "The Physics of Spinoza's Ethics" En núm. 2.21, pp. 77-111.
- 24) Lecrivain, André. "Spinoza and Cartesian Mechanics"; trad. del francés Deborah Nails. En núm. 2.10, pp. 15-60.
- 25) Lewis, Douglas. "Spinoza on Extension". En *Midwest Studies in Philosophy* 1 (1976), pp. 26-31.
- 26) Matheron, Alexandre: "Spinoza and Euclidean Arithmetic: The Example of the Fourth Proportional"; trad. David Lachterman. En núm. 2.10, pp. 125-50
- 27) Maull, Nancy. "Spinoza in the Century of Science". En núm. 2.10, pp. 3-13
- 28) Pollock, Frederick: "The Scientific Character of Spinoza's Philosophy". En *The Fortnightly Review* 19 (N. S. 13, 1873), pp. 567-85.
- 29) Ramírez, Edgar Roy: "Spinoza, en torno al movimiento". En *Revista de Filosofía* (Universidad de Costa Rica) 19 (1981), pp. 45-8.
- 30) Ramos Marcin, Luis: "Spinoza, crítico de la física cartesiana". En L. Benítez y J. A. Robles (eds), *Materia, espacio y tiempo: de la filosofía natural a la física*. FFyL-DEP, UNAM, México, 1997, pp. 123-35.
- 31) Rivaud, Albert: "La physique de Spinoza". En *Chronicon Spinozanum* 4, 1924-6, pp. 24-57.
- 32) Rousset, Bernard: "Spinoza, lecteur des *Objetions* de Gassendi à Descartes". En *Archives de Philosophie* 57 (3, jul-sep 1994); pp. 485-502
- 33) Rupert A. y M. B. Hall: "Philosophy and Natural Philosophy. Boyle and Spinoza". En *Mélanges A. Koyré*. 2 vols. Hermann; París, 1964, pp. 241-56.
- 34) Sachs, Mendel: "Maimonides, Spinoza and the Field Concept in Physics" En *Journal of the History of the Ideas* 37 (1976), pp. 125-31
- 35) Savan, David: "Spinoza: Scientist and Theorist of Scientific Method". En núm. 2.10, pp. 95-123.
- 36) Semerari, G.: "L'idea Della Scienza in Spinoza". En *Analli della Facolta de Lettere e Filosofia* 21 (1978), pp. 205-18.
- 37) Siebrand, Heine: "Spinoza and the Rise of Modern Science in the Netherlands" En núm. 2.10, pp. 61-91
- 38) Usmani, M. A. "Spinoza: A First Rate Scientific Rationalist". En *Pakistan Philosophical Congress* II (1964), pp. 258-62.
- 39) Van der Hoeven, P.: "The significance of Cartesian Physics for Spinoza's Theory of Knowledge". En núm. 2.23, pp. 114-25
- 40) Van Zandt, Joe D. "*Res Extensa* and the Space-Time Continuum". En núm. 2.10, pp. 249-66.
- 41) Wartofsky, Marx W.: "Nature, Number and Individuals: Motive and Methods in Spinoza's Philosophy" En *Inquiry* 20 (1977), pp. 457-79. (Reimpreso en M. W. Wartofsky, *Models; Representation and Scientific Understanding* Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 48, D. Reidel, Dordrecht, 1979, pp. 255-76.)
- 42) Wolff, E.: "Spinoza and Cantor". En *Revue de Synthèse*, 75 (1954), pp. 161-3
- 43) Yakira, Elkhanan: "Boyle et Spinoza". En *Archives de Philosophie*, 51, pp. 107-24.

- 44) Wood, L.: *Theories of Space and Time in Spinoza*. Ithaca; Nueva York, 1926

6. Problemas específicos: mente-cuerpo y teoría del conocimiento.

- 1) Ablondi, Fred: "Ideae Idearum in Spinoza's Ethics". En *Lyceum* 6 (1, primavera 1994), pp. 19-24.
- 2) Apuhn, Charles. "Notes sur la theorie de l'imagination dans Spinoza". En *Chronicon Spinozanum*, vol. V, 1924, pp. 257-60.
- 3) Barker, H.: "Notes on the Second Part of Spinoza's Ethics". En núm. 2 13. (Tomado de *Mind* 47, 1938.)
- 4) Bennet, Jonathan: "Theology and Spinoza's Conatus" En *Midwest Studies of Philosophy* 8 (1983), 143-60
- 5) —: "Spinoza's Mind-Body Identity Thesis". En *Journal of Philosophy* 78 (1981), 573-84.
- 6) Blair, R. G.: "Spinoza's Account of Imagination". En núm. 2.11, pp. 318-28
- 7) Carr, Spencer: "Spinoza's Distinction Between Rational and Intuitive Knowledge" En *The Philosophical Review* 87 (1978), 241-52.
- 8) De Deugd, C. D.: *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge* Van Gorcum, Assen, 1966.
- 9) Della Rocca, Michael: *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. Oxford University Press, Nueva York, 1996
- 10) Falgueras, I.: *La "res cogitans" de Spinoza*. EUNSA, Pamplona, 1986.
- 11) Floidstad, Guttorm: "Spinoza's Theory of Knowledge in the Ethics" En núm. 2.11.
- 12) Friedman, Joel I.: "Spinoza's Problem of 'Other Minds'". En *Synthese* 57 (1, 1983), pp 99-126
- 13) Gamarra, Daniel: "Descartes y Spinoza. sobre la verdad y la idea". En *Acta Philosophica* 2 (2, 1993), pp. 317-328
- 14) Garret, Don: "Truth, Method, and Correspondance in Spinoza and Leibniz". En *Studia Spinozana*, 6, 1990, pp. 13-43.
- 15) Gendron, Pierre: "La philosophie de Spinoza, l'éthique et la vérité". En *Horiz Phil* 5 (1, otoño 1994), pp. 523-540.
- 16) Gleizer, Marcos André. "Consideraciones sobre la coherencia y la originalidad de la concepción spinozista de la verdad" Aparecerá publicado en el *Cuaderno de Historia de la Filosofía*, No. 3, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México (UBA, IIF-UNAM, DGAPA-UNAM); México, agosto, 2000.
- 17) — "Spinoza y la idea-cuadro cartesiana"; trad Amalia Barboza. En *Revista Latinoamericana de Filosofía* 24 (1, otoño 1998), pp 41-54. (Impreso anteriormente en *Analytica* 3 (1, 1998), pp. 75-89.)
- 18) Harris, Errol E.: "Body-Mind Relation in Spinoza's Philosophy". En núm. 2 26
- 19) Hubbeling, H. G.: "The Third Way of Knowledge (Intuition) in Spinoza" En núm 2 4, pp 219-31.
- 20) Hutton, Sarah: "Reason and Revelation in the Cambridge Platonists and their Reception of Spinoza". En K. Grunder y Schmidt-Biggeman (eds), *Spinoza in den*

- Frühzeit Seiner religiösen Wirkung*, Wolfenbuttel Studien zur Aufklärung, Vol 12, Heidelberg, pp 181-200.
- 21) Jarret, Charles E: "Spinoza's Denial of the Mind-Body Interaction and the Explanation of Human Action" En *Southern Journal of Philosophy* 29 (1976), pp. 465-85
 - 22) Lazzeri, Christian. "Peut-on se former des notions communes de l'esprit?". En núm. 2.22, pp. 37-53.
 - 23) LePore, E. y B. Loewer: "Mind Matters" En *Journal of Philosophy* 84 (1987), pp 630-42.
 - 24) Lloyd, Genevieve: *Part of nature. self knowledge in Spinoza's Ethic's*. Cornell University Press, Ithaca, 1994.
 - 25) Madanes, Leiser: "Distinción mente-cuerpo, inmortalidad y moral: examen de algunas referencias de Unamuno a Spinoza" Trabajo expuesto en el *Simposio mente-cuerpo*, IIF-UNAM, Agosto 1991
 - 26) Marion, Jean-Luc: "Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate" En núm. 2.22, pp. 207-40.
 - 27) Mark, Thomas Carson: "Truth and Adequacy in Spinozistic Ideas". En núm. 2.21, pp 11-34.
 - 28) —. *Spinoza's Theory of Truth* Columbia University Press; Nueva York, 1972.
 - 29) Mason, Richard V: "Ignoring the Demon? Spinoza's Way with Doubt". En *Journal of the History of Philosophy* 31 (1993), pp. 545-64.
 - 30) —: "Spinoza on Modality". En *Philosophical Quarterly* 36 (1986), pp 313-42
 - 31) Matson, Wallace. "Spinoza's Theory of Mind" En *Monist* 55 (1971), pp 567-78.
 - 32) Meerloo, Joost A. M.: "Intuition as a Cluster of Cognitive Functions". En *Methodology and Science* 9 (1976).
 - 33) —: "Spinoza: A Look at His Psychological Concepts" En *American Journal of Psychiatry* 121 (1965), pp. 890-4
 - 34) Mignini, Filippo: "Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge. Should Intuitive Science be Considered *per causam proximam* Knowledge?" En núm. 2.3, pp 136-46.
 - 35) —: "Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge". En núm. 2.4, pp. 27-58
 - 36) Nescher, Dan "On the 'Common Notions' in Spinoza's Theory of knowledge and philosophy of Science" En núm. 2.2, pp. 35-52.
 - 37) Odegard, Douglas "The Body Identical with the Human Mind: A problem in Spinoza's Philosophy". En núm. 2.6, pp. 61-83.
 - 38) Parkinson, G. H. R.: "Definition, Essence, and Understanding in Spinoza" En J. A Cover y M. Kulstad (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Hackett, Indianapolis, 1990, pp. 49-67.
 - 39) —. *Spinoza's Theory of Knowledge*. Clarendon Press, Oxford, 1954
 - 40) Paty, Michel: "La doctrine du parallélisme de Spinoza et le programme épistémologique de Einstein". En *Cahiers Spinoza*, 5, pp. 93-108
 - 41) Radner, Daisie "Spinoza's Theory of Ideas". En *The Philosophical Review* 80, pp 338-59.
 - 42) Rice, Lee C: "The Continuity of 'mens' in Spinoza". En *New Scol* 43 (1969), pp 75-103

- 43) —: "Le Nominalisme de Spinoza". En *Canadian Journal of Philosophy* 24 (1, marzo 1994), pp. 19-32.
- 44) Robinson, Amy: *Two Problems in Spinoza's Theory of Sense Perception*. Princeton University, 1991. (Disertación)
- 45) Savan, David: "Spinoza and Language". En núm. 2.11
- 46) Sosa, Ernest: "Mind-Body Interaction and Supervenient Causation". En *Midwest Studies in Philosophy* 9, pp. 271-81
- 47) Sprigge, T L S: "Spinoza and Indexicals". En *Inquiry* 40, pp. 3-22.
- 48) Thomas, James: "Spinoza's Letter 66 and its idealistic reading". En *Idealistic Studies* 24 (2, primavera 1994), pp. 191-196.
- 49) Tosel, André: "De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition étique infinie selon Spinoza". En núm. 2.22, pp. 193-206.
- 50) Ueno, Osamu. "*Mentis oculi ipsae demonstrationes* : jouissance et démonstration dans l'*Étique* de Spinoza". En núm. 2.18, pp. 73-84.
- 51) Wartofsky, Marx W.: "Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology". En núm. 2.11, pp. 329-53. (Reimpreso en M. W. Wartofsky, *Models; Representation and Scientific Understanding*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 48, D. Reidel; Dordrecht, 1979, pp. 231-54)
- 52) Wetlesen, J: "A Reconstruction of Basic Concepts in Spinoza's Social Psychology". En *Inquiry* 12 (1969), pp. 105-32.
- 53) Wilson, Margaret: "Infinite Understanding, *Scientia Intuitiva*, and *Ethics* I 16". En núm. 8.69, pp. 166-77. (Antes impreso en *Midwest Studies in Philosophy* 8, pp. 181-91)
- 54) — "Objects, Ideas, and 'Minds': Comments on Spinoza's Theory of Mind". En núm. 8.69, pp. 128-40. (Antes impreso en núm. 2.14, pp. 102-20.)
- 55) — "Spinoza's Causal Axiom (*Ethics* I, Axiom 4)". En núm. 8.69, pp. 141-65. (Antes impreso en núm. 2.27, pp. 133-60.)
- 56) —. "Spinoza's Theory of Knowledge". En núm. 2.7, pp. 89-141.
- 57) Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza on Knowledge and the Human Mind: Papers Presented at the Second Jerusalem Conference (Ethica II)*. Brill; Leiden, 1994.

7. Problemas específicos: política, moral y religión.

- 1) Agassi, Joseph: "Towards a Canonic Version of Classical Political Theory". En núm. 2.10, pp. 153-70
- 2) Balibar, Etienne: "*Jus Pactum Lex*". En núm. 2.9, pp. 105-41
- 3) —: *Spinoza et la politique*. PUF; Paris, 1985
- 4) —: "Spinoza l'anti Orwell. La crainte des masses". En *Le Temps Moderns*, septiembre, 1985
- 5) Barbon, Steven y Lee Rice: "Spinoza and the Problem of Suicide". En *International Philosophical Quarterly* 34 (2, 134, Junio 1994), pp. 229-241
- 6) Bartschat, W.: "The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics". En De Deugd (ed.): *Spinoza's Political and Theological Thought* 1984, pp. 30-6
- 7) Calvetti, Carla Gallicet: *Spinoza lettore del Machiavelli*. Università Cattolica del Sacro Cuore; Milán, 1972.

- 8) Chalié, Catherine. "L'illusion du mal" En *Studia Philosophica (Switzerland)* 52 (1993), pp. 105-115
- 9) Curley. "Kissinger, Spinoza and Genghis Khan". En núm. 2.7, pp. 315-342.
- 10) —. "Spinoza's Moral Philosophy". En núm. 2.11, pp. 354-76
- 11) —. "Notes on a Neglected Masterpiece, II: The Theological-Political Treatise as a Prolegomenon to the Ethics". En J. A. Cover y M. Kulstad (eds.), *Central Themes in Early Modern Philosophy*. Hackett; Indianapolis, 1990, pp. 109-59.
- 12) —. "The State of Nature and its Law in Hobbes and Spinoza". En *Philosophical Topics* 19 (1991), 91-117.
- 13) Dunner, Joseph: *Baruch Spinoza and Western Democracy*. Philosophical Library, Nueva York, 1955
- 14) Fernández, Lelio: "Presencia de Ánimo y Generosidad: La *Ética* de Spinoza" En *Anuales del Congreso Interamericano de Filosofía*, Colombia, 1994, pp. 397-401.
- 15) Funkenstein, William J.: "Natural Science and Social Theory: Hobbes, Spinoza and Vico" En G. Tagliacozzo y D. P. Verene (eds.), *Giambattista Vico's Science of Humanity* Baltimore, 1976, pp. 85-105.
- 16) Geisman, Georg: "Spinoza—beyond Hobbes and Rousseau" En *Journal History Ideas*, enero-marzo 1991.
- 17) Groen, J. J.: "Spinoza Theory of Affects". En núm. 2.25.
- 18) Hampshire, Stuart: *Dos teorías de moralidad*, FCE; México, 1984
- 19) —. *Spinoza and the Idea of Freedom*. Hicks Lecture of Philosophy, Vol. XLVI; British Academy, Londres, 1960.
- 20) Jacob, Pierre: "La politique avec la physique à l'âge classique, Principe d'inertie et *conatus*: Descartes, Hobbes et Spinoza". En *Dialectiques* 6 (1974), pp. 99-121
- 21) Kaminsky, Gregorio: *Spinoza: la política de las pasiones*. Editorial Gedisa; Barcelona, 1998.
- 22) Kolakowski, L.: "The Two Eyes of Spinoza". En núm. 2.11, pp. 279-94.
- 23) Madanes, Leiser. "How to Undo Things with Words: Spinoza's Criterion for Limiting Freedom of Expression". En *History of Philosophy Quarterly* 9 (1992), pp. 401-8
- 24) Matheron, Alexandre: "L'indignation et le *conatus* de l'Etat spinoziste" En núm. 2.18, pp. 153-65.
- 25) —. "Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique*". En núm. 2.3, pp. 258-70.
- 26) —. "Spinoza et la décomposition de la politique thomiste. machiavélisme et utopie". En *Anthropologie et politique au xvii^e siècle*, Vrin, Paris, 1986.
- 27) —. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Les Éditions de Minuit; Paris, 1969
- 28) McShea, Robert. *The Political Philosophy of Spinoza*. Columbia University Press; Nueva York, 1968
- 29) Negri, Antonio: "Démocratie et éternité". En núm. 2.18, pp. 139-51.
- 30) —. "Reliquia *Desiderantur*". En núm. 2.9, pp. 143-81.
- 31) —. *La Anomalia Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en B. Spinoza*; trad Gerardo de Pablo Editorial Anthropos-UAM Iztapalapa; Madrid, 1993 (1981, 1^a ed italiana)
- 32) Revault D'Allones, Myriam "L'imagination du politique" En núm. 2.18, pp. 111-25.
- 33) Rice, L. C. y S. L. Barbone: "Spinoza and the Problem of Suicide" En *International Philosophical Quarterly* 34 (2, 1, 1994), pp. 229-241.
- 34) Steinberg, Diane: "Spinoza's Ethical Doctrine and the Unity of Human Nature" En *Journal of History of Philosophy* 22, pp. 303-24

- 35) Strauss, Leo *Spinoza's Critique of Religion*, trad E. M. Sinclair University of Chicago Press, Chicago, 1997 (1923, 1ª ed alemana)
- 36) Timmermans, Benoît. "Descartes et Spinoza: de l'admiration au désir". En *Revue Internationale de Philosophie* 48 (189, 1994), pp 327-339
- 37) Voss, Stephen: "How Spinoza Enumerated the Affects" En *Archiv für Geschichte der Philosophie* 63, pp. 167-79.
- 38) Yovel, Yirmiyahu: "Bible Interpretation as Philosophical Praxis. A Study of Spinoza and Kant". En *Journal of the History of Philosophy* 11, pp. 189-212.
- 39) — "Spinoza. the Psychology of Multitude and the Uses of Language". En núm. 2 9, pp. 305-33

8. Otra bibliografía consultada.

- 1) San Agustín: *Confesiones*; trad. Francisco Larroyo. Porrúa; México, 1971
- 2) Aranauld, A. y P. Nicole: *La Logique ou l'Art de Penser* Éditions Gallimard; París 1992.
- 3) Aristóteles. *Metafísica*; trad. Patricio de Azcárate Nueva Biblioteca Filosófica, Barcelona, 1960.
- 4) — *Physics, books III & IV*; trad Edward Hussey Clarendon Press, col Clarendon Aristotle Series, Oxford, 1993 (1983, 1ª ed.).
- 5) —: *Tratados de Lógica (El Organon)*; trad. Francisco Larroyo Editorial Porrúa, col Sepan Cuantos no. 124; México, 1969.
- 6) Benítez, Laura: *El Mundo en René Descartes* IIF-UNAM; México, 1993
- 7) —. "Infinitud e ilimitación en René Descartes". En L. Benítez y J. A. Robles (eds): *El problema del infinito: filosofía y matemáticas* IIF-UNAM; México, 1997, pp 81-94
- 8) — "La materia en René Descartes". En Alejandro Tomasini Basols (ed). *El Concepto de Materia* Colofón; México, 1992, pp. 21-34.
- 9) — y José Antonio Robles *El espacio y el infinito en la Modernidad*. Publicaciones Cruz O, S.A.; México, 2000
- 10) Beuchot, Mauricio. *Ensayos Marginales sobre Aristóteles*. IIFL-UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos no. 22, México, 1985
- 11) Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1930
- 12) Bruno, Giordano: *Del Infinito: el universo y los Mundos*; trad. Miguel A. Granada. Alianza Universidad, Madrid, 1993
- 13) —: *La Cena de las Cenizas*; trad. Ernesto Schettino UNAM; México, 1972.
- 14) —. *La Expulsión de la Bestia Salvaje*; trad. E. Schettino y M. L. Rojas. CNCA, Colección Cien del Mundo; México, 1991.
- 15) Cassirer, Ernst: *El Problema del Conocimiento*, 4 vols., trad Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1989 (1907, 1ª ed. alemana)
- 16) Coppleston, Frederick. *Historia de la Filosofía. Tomo 4: de Descartes a Leibniz*; trad. Juan Carlos García Borrón. Editorial Ariel, Barcelona, Caracas, México, 1988 (1958, 1ª ed inglesa)
- 17) Copi, Irving M : *Lógica simbólica*, trad. Andrés Sestier Boulier. Cecsá; México, 1994
- 18) Cottingham, John. "Fuerza, movimiento y causalidad la crítica de More a Descartes". trad Laura Benítez. En L. Benítez y J. A. Robles (eds): *El problema del infinito: filosofía y matemáticas*. IIF-UNAM, México, 1997. pp 95-113

- 19) Cottingham, John: *The rationalists*. Oxford University, Oxford, 1988.
- 20) Cropsey, Joseph y Leo Strauss (eds.). *History of Political Philosophy* University of Chicago Press, Chicago, 1981.
- 21) Cusa, Nicolás de: *De la Docta ignorancia*, trad. Manuel Fuentes Benot. Ediciones Orbis; Buenos Aires, 1984.
- 22) Davidson, Donald: "Incoherence and Irrationality". En *Dialectica* 39 (1985), pp. 345-54
- 23) —. "Paradoxes of Irrationality". En R. A. Wollheim y J. Hopkins (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge University Press, 1982, pp. 289-305.
- 24) —: *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford, 1980.
- 25) Descartes y Leibniz: *Sobre los Principios de la Filosofía*, trad. E. López y M. Graña Editorial gredos, Colección Clásicos del Pensamiento no. 4; Madrid, 1989.
- 26) —: *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, trad. Manuel García Morente. Espasa-Calpe, México, 1994 (1937, 1ª ed. española).
- 27) —: *Opera*. ed. por Charles Adam y Paul Tannery; 11 vols. Vrin, París, 1996 (1ª ed 1903).
- 28) Earman, John: *World Enough and Space-Time: Absolute versus Relational Theories of Space and Time*. MIT Press, Cambridge, Mass., 1989
- 29) Fernández, Lelio (ed.): *Estudios de Historia de la Filosofía*. Colombia, 1982.
- 30) Force, J. y R. H. Popkin (eds.): *The Books of Nature and Scripture*. Kluwer; Dordrecht, 1994.
- 31) Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI Editores; México, 1977 (1966, 1ª ed francesa).
- 32) Garber, D. y L. Cohen: "A Point of Order: Analysis, Synthesis and Descartes Principles" En *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 64 (1982), pp. 136-47.
- 33) —. *Descartes' Metaphysical Physics*. University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- 34) Gautier-Vignal, Louis. *Maquiavelo*; trad. J. J. Utrilla. FCE; México, 1971.
- 35) Hampshire, Stuart. "A Kind of Materialism". En *Presidential Address in Proceedings of the Eastern Division of the American Philosophical Association*, 1970.
- 36) Heimsoeth, H., *La metafísica moderna*. Revista de Occidente; Madrid, 1966.
- 37) Hirschberger: *Historia de la Filosofía*, 2 vols.; trad. Luis Martínez Gómez. Herder, Barcelona, 1985 (1963, 4ª ed. alemana).
- 38) Hobbes, Thomas: *Leviathan*; edición y selecciones de la edición latina de 1688 por Edwin Curley. Hackett, Indianapolis, Cambridge, 1994.
- 39) Hoffman, Paul: "Three Dualist Theories of the Passions". En *Philosophical Topics* 19 (1991), pp. 153-200.
- 40) Jones, W. T.: *A History of Western Philosophy, vol. II: The Modern Mind*. Nueva York, 1952
- 41) Koyré, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*; trad. Carlos Solís Santos. Siglo XXI Editores, México, 1996 (1957, 1ª ed. inglesa)
- 42) Leibniz: *Discurso de Metafísica*; trad. Julián Marías. Alianza Editorial; Madrid, 1986.
- 43) —: *Monadología*; trad. Manuel Fuentes Benot. Ediciones Orbis; Barcelona, 1983
- 44) —: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, trad. J. Echeverría Ezponda. Alianza Editorial; Madrid, 1992.
- 45) Levenson, C. y J. Westphal (eds.). *Reality*. Hackett, Indianapolis, 1994.
- 46) Maimónides. *Guía de los Perplejos*

- 47) Maquiavelo: *El Príncipe y Escritos Políticos*, trad. Juan de Luaces. Editorial Aguilar, México, 1976
- 48) Mate, Reyes: "Sendas perdidas de la razón (cuando 'el sueño de la razón produce monstruos')". En *Ideas y Valores*, 100 (abril 1996), pp 76-92.
- 49) Matson, Wallace I.: *A New History of Philosophy* Harvard Court Brouce Jovanovich, San Diego, 1987.
- 50) Meinel, Cristoph. "Early Seventeenth-Century Atomism: Theory, Epistemology and the Insufficiency of Experiment". En *Isis* 79 (1988), pp 68-103
- 51) Monroy, Zuraya. De las meditaciones a las pasiones de R. Descartes (distinción e interacción substancial)". Tesis Doctoral, UNAM, México, D.F., 1997
- 52) Osier, J.P.: *D'Uriel da Costa à Spinoza*. Berg International, 1983
- 53) Parkinson, G. H. R. *The Renaissance and Seventeenth Century Rationalism*. Routledge, London, 1993
- 54) Piercey, Robert: "The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression". En *Man and World*, 29 (1996), pp. 269-281
- 55) Platón: *El Banquete. Fedón. Fedro*, trad Luis Gil. Editorial Labor-Ediciones Orbis, Buenos Aires, 1983.
- 56) Popkin, Richard H.: "Viejo y nuevo escepticismo", trad José Antonio Robles. En L. Benítez y J. A. Robles (eds): *Filosofía y Sistema* IIF-UNAM; México, 1992, pp. 61-72.
- 57) — "The Religious Background of Seventeenth Philosophy". En *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), pp 35-50
- 58) —: *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* University of California Press, Berkeley, 1979.
- 59) Robles, José Antonio: "Historia de la Lógica". En Carlos E. Alchourrón, José M Méndez y Raúl Orayen (eds.). *Lógica*. Col. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. No 7, Editorial Trotta-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995, pp. 49-69
- 60) Runes, Dagobert D. *Diccionario de Filosofía*; trads A Doménech, S Estrada, J. C García Barrón y M Sacristán. Ediciones Grijalbo; México, 1981 (1960, 1ª ed inglesa).
- 61) Ryan, Alan: "Hobbes, Toleration and the Inner Life". En D. Miller y L. Seidentop (eds). *The Nature of Political Thought* Clarendon Press; Oxford, 1983.
- 62) Secretan, Catherin: "La reception du Hobbes aux Pays-Bays au xviiie siècle". En *Studia Spinoziana*, 3, pp 27-46.
- 63) Skinner, Quentin "Conquest and Consent: Thomas Hobbes and the Engagement Controversy". En G. E. Alymer (ed): *The Interregnum: the Quest for Settlement*. MacMillan; Nueva York, 1974, pp 79-98.
- 64) Strawson, P F *Freedom and Resentment and Other Essays* Methuen; Londres, 1974
- 65) Stroud, Barry: *El escepticismo filosófico y su significación*, trad Leticia García Urriza. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- 66) Unamuno, Miguel de. *Ensayos*; 2 vols. Aguilar; Madrid, 1945
- 67) Velázquez, Alejandra "La analogía en la ciencia cartesiana". En *Dianoia* 44 (1988), pp 83-94
- 68) Walker, Ralph C. S *The Coherence Theory of Truth* Routledge; Londres, 1989.

- 69) Weissmahr, Béla: *Teología natural*, trad Claudio Gancho. Editorial Herder, Barcelona, 1986 (1983, 1ª ed. alemana)
- 70) Wilson, Margaret: "Sustancia y sistema: perplejidades del orden geométrico": trad J A. Robles. En L. Benitez y J A. Robles (eds), *Filosofía y Sistema*. IIF-UNAM, México, 1992, pp. 17-26. Texto antes impreso en *The Harvard Review of Philosophy*, primavera, 1992, vol. II, num. 1, pp. 8-13
- 71) —: *Descartes*; trad. José Antonio Robles. UNAM; México.
- 72) —: *Ideas and Mechanicism: Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton University Press; Princeton, 1999
- 73) Wolf, A. *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*; con la colaboración de Danneman y A. Armitage. George Allen & unwin, Ltd.; Londres, 1935.