



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**SPINOZA Y LA ONTOLOGÍA DE LA POTENCIA : ENSAYO
APROXIMACIÓN Y ANÁLISIS AL CONCEPTO DE POTENCIA EN LA
ÉTICA DE BARUCHDE SPINOZA**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

VÁZQUEZ SALAZAR, ALFONSO

ASESOR: SALAZAR CARRION, LUIS

MÉXICO, D. F.

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

SPINOZA Y LA ONTOLOGÍA DE LA POTENCIA

**Ensayo de aproximación y análisis
al concepto de potencia en
la *Ética* de Baruch de Spinoza.**

Alfonso Vázquez Salazar

Alfonso Vázquez

Spinoza y la Ontología de la Potencia.

**Ensayo de aproximación y análisis
al concepto de potencia en la
Ética de Baruch de Spinoza.**

***Este libro está dedicado a mi madre
Guadalupe Eva Salazar Mendoza,
y está imantado por la memoria de
mi padre
Alfonso Vázquez Cabrera
que siempre, como Baruch, resplandece...***

¡Siempre!

Agradecimientos

La culminación de un proceso de formación es siempre aleccionadora en la medida en la que remite a logros, motivaciones y esfuerzos, así como al recuento de todas aquellas personas que, sin duda, participaron en mayor o menor medida de él. También es cierto que siempre serán insuficientes las palabras para expresarles una justa recompensación por todo aquello que aportaron en este largo y trabajoso camino.

No me queda más que agradecer en primer lugar a mi madre, Guadalupe Eva Salazar Mendoza, por el apoyo recibido para el impulso, el desarrollo y la culminación de este proceso. A mis hermanos Sandra, Guadalupe Lucero y Alberto Vázquez Salazar por la solidaridad y fraternidad expresada en todo este tiempo en el cual convivimos cotidiana e intensamente, ejerciendo siempre, con libertad y respeto, nuestro derecho a la opinión y al disenso para los acuerdos fundamentales que permitieran el rumbo firme de nuestros destinos comunes.

Asimismo agradezco a mi amigo Luis Enrique Ahuactzin Rodríguez el apoyo financiero y la auténtica camaradería sin la cual no hubiera terminado este trabajo de investigación. A mi maestro y amigo Josu Landa Goyogana por su confianza y sus sabias enseñanzas, pero, sobre todo, por su amistad, siempre puesta a prueba en cualquier modalidad y circunstancia.

También deseo destacar la aportación y la atención del Dr. Luis Salazar Carrión, asesor de este trabajo, sin cuyo apoyo y generosidad hubiese sido imposible llegar a buen término. De igual modo, expreso mi gratitud al Dr. Alberto Constante y al Dr. Crescenciano Grave Tirado, amigos todos, por la diligencia y la disposición a revisar estas líneas filosóficas; así como a la Dra. Paulina Rivero Weber quien, con amable gentileza, accedió a ser una de las lectoras del presente estudio.

El escrutinio de mis amigos Jorge Alberto Reyes López y Damián Maldonado fue importante para la captación de erratas e inconsistencias gramaticales.

De la misma manera, agradezco a la Sra. Leticia Cordero, tutora del “Programa de Jóvenes en Riesgo” del Instituto de la Juventud del Gobierno de la Ciudad de México, a Pablo de Antuñano, ex director del mismo, así como a Alonso Martínez Córdova, Jefe del Departamento de Promoción y Difusión del Fideicomiso del Centro Histórico de la Ciudad de México, por el apoyo recibido al ser inscrito al programa citado y hacerme beneficiario del mismo.

De igual modo, la contribución indirecta pero sustancial del Dr. Ricardo Cinta Guzmán, jugó un papel importantísimo en el presente escrito, ya que sus sagaces observaciones y siempre amenas ironías sirvieron de recordatorio crítico en innumerables momentos de la redacción de esta tesis.

Agradezco, por último, a José Kaminer Tauber, con quien en el último año mantuve un diálogo fructífero sobre los principales tópicos de la cultura judía, así como sobre aspectos fundamentales de la vida y la circunstancia de Spinoza.

A todos ellos mi agradecimiento.

**...y cuando en un café
comencé a estudiarlo, mientras afuera
hacía frío y yo tomaba
un café caliente,
comencé a pensar en aquellos que dicen
que este mercado en que vivimos
está formado por una única sustancia
que se transmuta en árboles, criminales y
montañas...**

**Ernesto Sábato,
*Abaddón, El Exterminador.***

ÍNDICE

Introducción

Capítulo 1 La teoría de la sustancia

Capítulo 2 La idea de Dios en Spinoza:
muerte, conciencia y constitución productiva

Capítulo 3 Potencia, necesidad y libertad

Capítulo 4 El plano de la inmanencia

Capítulo 5 La naturaleza en acto:
natura naturans y *natura naturata*

Conclusiones

Bibliografía

Introducción.

Deleuze afirma que la fuerza de un filósofo "se mide por los conceptos que crea, o a los que renueva el sentido", imponiendo una "nueva circunscripción a las cosas y a las acciones"¹. Y eso es precisamente lo que realiza Spinoza con el concepto de "potencia", al que trastoca hasta sacarlo de los márgenes que la tradición aristotélica y escolástica le señala, para así alimentar una versión del ser potente, absolutamente infinito y dinámico.

Para desarrollar este concepto de potencia, Spinoza parte de la definición de "sustancia", que dice: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse."²

Y antes de partir de la definición de sustancia, arranca con la noción de causa de sí, *causa sui*, que es la primera de las definiciones con las que abre la *Ética*: "Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente"³

Spinoza va construyendo el concepto de potencia sobre la base previa que aporta el concepto de sustancia, sólo para después identificarla con su esencia y, como en la cartografía de Spinoza, la esencia y la existencia suponen una sola

¹ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, p. 319.

² Baruch de Spinoza, *Ethica*, Parte I, Definición III. De ahora en adelante, este texto se citará: E (Título), I (Parte del Libro), XVII (Proposición). Cuando sea el caso: Definición (Def.), Escolio (Esc.), Corolario (Cor.), Demostración (Dem.).

³ E, I, Def. I.

expresión de la realidad, el concepto de potencia se identifica plenamente con el de sustancia para dar pie a una concepción del ser que no puede ser pensada más que como potente, en tanto que expresa una cierta fuerza; esto es, como potencia siempre en acto, como fuerza actuante.

El concepto de potencia se establece como el hilo de Ariadna para comprender la concepción del ser spinoziano: se construye sobre la base previa que aporta el concepto de sustancia sólo para después despojarse del mismo y ofrecer la potencia como ser, como existencia.

¿Pero qué significa la potencia como concepto?, o ¿cómo es posible aproximar el concepto a la realidad que expresa? Si el ser se expresa como potencia es porque su concepto ya se estableció de antemano en el entendimiento humano.

La potencia es el ser, no hay otra forma aproximativa para abordar su naturaleza. Y el ser no expresa una potencia, sino que es potencia que se expresa en infinitos modos y en infinitas cosas. ¿El ser expresa una actividad? ¡Por supuesto! La potencia siempre es acto porque es una fuerza expresiva que necesita expandirse y producirse mediante su constitución infinita.

La potencia, digamos, el ser, ¿es una capacidad? Tal vez en un primer momento. Pero, la potencia, es antes que nada, acto: fuerza actuante que tiene la capacidad de afectar y ser afectada, de producir afecciones y afectarse por los mismos efectos que implica. La potencia tiene ese orden, un orden salvaje que trasciende las exageraciones barrocas, un orden que se excede sólo para determinarse nuevamente y que, al producir infinitas afecciones, él mismo se afecta por las mismas, suponiendo nuevas fuentes de producción.

El filósofo mexicano Luis Salazar acota sobre esta triple identificación entre ser, potencia y actividad:

Ser, para Spinoza, es antes que nada un verbo, una expresión de actividad o de potencia. Actividad y potencia de existir, de afectar y de ser afectado, (el) ser no debe pensarse como una cosa, como una realidad estática o pasiva, sino como “energía” infinita que se expresa en infinitos modos de ser.⁴

Y desde luego que la potencia es una capacidad, “poder existir es potencia”⁵ dirá Spinoza, y, desde este flanco teórico, la potencia será abordada como capacidad congénita de la sustancia de determinarse a sí misma a existir y a obrar, tendiendo un lazo ontológico entre la noción de libertad y la de necesidad: “Se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar”⁶

Aquello absolutamente potente, esto es, aquello que puede existir por sí mismo o por la sola necesidad de su naturaleza será, a su vez, lo auténticamente libre. Así, libertad, necesidad y potencia serán las coordenadas teóricas en las que el ser se instituya y se despliegue, remitiendo, todas ellas, a una sola noción de naturaleza.

Por supuesto que la teoría spinozista de la potencia no está exenta de aporías y de limitaciones propias de sus categorías que generan contradicciones que, a

⁴ Luis Salazar Carrión, *El Síndrome de Platón: ¿Hobbes o Spinoza?*, UAM-Azcapotzalco, México, 1997, p. 116.

⁵ E, I, XI, Esc.

⁶ E, I, Def. VII.

su vez, afectan spinozianamente a todo el sistema. Por el momento, tan sólo desarrollaremos la línea del pensamiento contenida en el primer libro de la *Ética* a través del concepto de potencia, que resplandece de una forma contundente y decisiva a lo largo de todas las proposiciones con las que se concatena la demostración principal de este libro: *Todo es potencia, la potencia se expresa en todas las cosas*.

Pero vayamos por partes: intérpretes de la obra spinoziana han señalado que la primera parte de la *Ética* se divide, a su vez, en tres segmentos, a saber: uno que abarcaría las primeras ocho proposiciones y que demostraría la existencia de un único atributo para cada sustancia, o sea, que no puede haber dos o más sustancias con el mismo atributo. A esta primera distinción, en la primera parte de la *Ética*, se le reconocería como la primera tríada de la sustancia en la que además de demostrar la mencionada afirmación, también se sentarían las bases teóricas de nociones como “atributo”, “esencia” y la misma definición de lo que es entendido por Spinoza como “sustancia”.⁷

En una segunda parte de la exposición se identificaría a una segunda tríada que tomaría su sentido con las nociones de “perfecto”, “infinito” y “absoluto”, comprendiendo las proposiciones IX a XIV, y en donde se realizaría una especie de giro o ajuste teórico al concepto de sustancia, estableciendo como única sustancia a una naturaleza absolutamente infinita que expresa su esencia en infinitos atributos, cada uno de los cuales, se expresa, a su vez, en infinitos modos. Finalmente, Spinoza refiere una tercera tríada de la sustancia en virtud de la cual se demostraría que la esencia de la sustancia es su potencia, y ésta no

⁷ Consúltese Deleuze, *op. cit.*, p. 335.

puede pensarse más que como existente, formulando una concepción del ser conforme a la cual la fuerza o la potencia productiva es el motor inmanente de su expresión.

Pero, ¿cómo desarrolla Spinoza todo esto? Para responder adecuadamente esta pregunta es necesaria la exposición analítica de las primeras diez proposiciones de la primera parte de la *Ética*, donde a partir de las definiciones y axiomas que Spinoza establece y de las proposiciones que demuestra a partir de sus nociones, se logra desplegar una teoría de la sustancia que en dos momentos constitutivos sienta las bases de aquello que nos inclinamos en llamar “ontología de la potencia”.

Las páginas subsiguientes contienen la exposición de ese análisis. En el Capítulo I se presenta una amplia y detallada elucidación del concepto spinoziano de sustancia. Por su parte, en el Capítulo II, se desarrolla la idea de Dios que propone Spinoza en el *Apéndice* y que más bien es una especie de “destrucción” de la idea falsa de un Dios antropomórfico. En el Capítulo III, realizamos un análisis a profundidad de las categorías ontológicas de la “necesidad”, la “potencia” y la “libertad” como aspectos igualmente constitutivos y fundantes de una cierta manera de comprender al ser. En lo que respecta al Capítulo IV, abordamos el plano ontológico de la inmanencia que supone la concepción del ser en Spinoza. Y, finalmente, en el Capítulo V se explica de manera pormenorizada la forma en la que el ser se identifica con la potencia.

Así, se tratará de dilucidar sobre este aspecto que es fundamental para asimilar el pensamiento ontológico, epistemológico, ético y político de Spinoza y dejar el camino desbrozado para estudios e investigaciones posteriores.

1

Teoría de la sustancia.

1.1 La pregunta por la sustancia.

La noción de “sustancia” posee una historicidad que se remonta a los orígenes mismos de la filosofía. Ferrater Mora en su diccionario filosófico plantea que tal término, tomado etimológicamente, significa aquello que subyace siempre o que se encuentra por debajo de variaciones o posibles cambios que se le derivan; “sustancia” significa aquello que sostiene a una determinada realidad y que, permaneciendo en sí mismo, es la condición absoluta de posibilidad de su propia constitución y de los accidentes que de ello resultan.

Según esta aproximación a la noción de “sustancia”, entonces, ésta será siempre lo primero, lo fundante, lo auténticamente real, además de ser siempre aquello que persiste independientemente de variaciones o modificaciones que no pueden establecerse como fundamento o principio del mundo o de la realidad.

Así, Ferrater, indica que “el interés por la noción de sustancia en el pensamiento griego se explica en buena parte por el tipo de cuestiones que se plantearon desde los presocráticos- especialmente la cuestión acerca de qué constituye verdaderamente la realidad, o el mundo-“.¹

Abbagnano, por su parte, refiere a una significación fundamental del término “sustancia”, que remite al de una “estructura necesaria” , en la cual, la necesidad es el concepto o noción subsidiaria que rige el horizonte mismo de lo que es sostén o esencia de sí mismo, más allá de sus accidentes o variaciones. La sustancia es, según este criterio seguido por Abbagnano, “aquello que necesariamente es”, o “lo que existe necesariamente”. El término “sustancia” remite pues a aquello que subyace, a aquello que permanece, aquello que no puede ser de otra manera: aquello que es, precisamente, lo necesario. La necesidad, de esta manera, está presente implícitamente, desde siempre, en el

¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 3148.

concepto de sustancia, ya que, como refiere Abbagnano, “en otros términos, la permanencia constitutiva de la sustancia no es más que su necesidad, o sea, su no poder ser más que de un único modo.”²

Así, lo que ambos estudiosos ponen en común, es que la sustancia siempre ha sido *hipokeimenon*, es decir, aquello que está por debajo y que permanece, que es sostén de sí mismo y de la realidad a la que también constituye; y esta herencia terminológica que va desde Aristóteles, pasando por Quintiliano y Séneca, y llegando hasta la escolástica tomista, lleva consigo esta noción de necesidad o de sustrato, que ha sido fundamental para el desarrollo de la filosofía.

Sin embargo, a lo largo de esta misma historia de las ideas y de los conceptos filosóficos, estos mismos autores han sostenido posiciones teóricas divergentes respecto al uso del término “sustancia” que la han alejado de su sentido original o, más bien, han tergiversado dicha noción común o compartida.

Aristóteles, por ejemplo –que nunca pudo emplear el término latino *substantia*, sino el término griego *ousía* para designar la esencia de las cosas- la concebía como una categoría filosófica aplicada a cualquier tipo de realidad, puesto que para el estagirita había tantas sustancias como “realidades” existiesen, ya fueran estas hombres, caballos o árboles.

Cada una de estas “realidades” presentaba para Aristóteles, una sustancia primera, la cual implicaba una esencia específica, de la cual se derivaban predicados esenciales o accidentales que afirmaban algo acerca de esa “realidad” inmutable.

De esta manera, la pluralidad de las sustancias aristotélicas, tantas como realidades individuales o sujetos existiesen, asumían un grado más de complejidad al plantear que esos “predicados esenciales” o “accidentales”, que se derivaban de la entidad sometida a examen, constituían una especie de sustancia secundaria, en la cual había que diferenciar al género, que tenía menos sustancialidad que la especie.

Así, si de las sustancias primeras seguían unas sustancias segundas y de

² Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1982, p. 1084.

estas se derivaban otras, el término “sustancia” ya no era aplicado con rigor, puesto que si lo *sustante* o necesariamente existente se remitía también a los meros predicados accidentales de los objetos, entonces, tal categoría perdía todo sentido.

Descartes, por su parte, sería el encargado de tergiversar aún más dicha noción común, ya que para el filósofo francés, la realidad se encontraba segmentada en tres dimensiones sustanciales, cada una de ellas con una autonomía ontológica aunque organizadas para fines prácticos de manera jerárquica. De tal manera, que la concepción ontológica cartesiana propugnaba la existencia de tres sustancias que conformaban una pirámide ontológica de la cual, Dios, o la sustancia divina o increada, ocupaba el cenit, mientras que la sustancia pensante sometía a la materia o sustancia extensa de una forma natural, ya que suponía el ámbito de realización de la libertad del espíritu.

Aquí se sitúa el problema de la sustancia. Aristóteles planteaba en su *Metafísica* que la interrogante a la que tenía que contestar su investigación y que la regía desde un principio, era precisamente esa: ¿qué es la sustancia?, ya que realizar esa pregunta era interrogarse por el ser: “Lo que desde hace tiempo y también ahora y siempre hemos buscado, lo que siempre será un problema para nosotros: ¿qué es el ser?, significa esto: ¿qué es la sustancia?”³

Spinoza, será consecuente con la noción tradicional de sustancia y la llevará con rigor a sus últimas consecuencias. Justamente, si “sustancia” es lo que sostiene a la realidad y la hace permanecer en sí misma, la sustancia será subsistente por sí misma, esto es, será causa de sí, será aquello que funda y sostiene a la realidad y, por lo tanto, en sentido estricto, sólo podrá existir una única sustancia, y no tres o más.

Luis Salazar lo plantea de la siguiente forma:

Hablar de tres sustancias, afirmará Spinoza, presupone modificar ese significado o no tomarlo con el rigor pertinente. Pues sustancia, desde la filosofía clásica, significa *hypokeimenon*, es decir, aquello que permanece,

³ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 1, 1028 b.

que se sostiene a sí mismo, que es causa de sí.⁴

Pero, para llegar a esta verdad, Spinoza necesita demostrar mediante un método constructivo basado en definiciones y axiomas que, en primer lugar, no hay dos o más sustancias de igual género o atributo, como lo querían los aristotélicos y los escolásticos, esto es, que no existen varias sustancias con atributo similar que supondrían una pluralidad ontológica en donde la falta de distinción y, por lo tanto, la opacidad y la confusión, sería la norma en la que se regularía el acceso pleno a la verdadera constitución del mundo; sino que, al contrario de todo eso, sólo existe una sustancia de igual atributo o de la misma naturaleza, o sea, que a cada sustancia le pertenece un solo atributo por el cual es posible distinguirla de otra.

Este sería un primer nivel constitutivo de la teoría de la sustancia, que servirá de base para después deducir de esas primeras proposiciones y demostrar, en consecuencia, que en lugar de hablar de “sustancias” sería más sensato referirse a ellas como atributos infinitos que expresan la esencia absoluta de una sustancia única, la cual es pensada desde las categorías de la necesidad y de lo absolutamente infinito.

Toca así dar paso al análisis de las primeras diez proposiciones de la *Ética*, en donde Spinoza plantea el problema de la distinción entre las “sustancias”, así como enuncia las principales características o cualidades de ellas o, más bien, de la sustancia en general.

⁴ Luis Salazar Carrión, *El Síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, UAM- A, México, 1997, p. 115.

1.2 Primera aproximación al concepto de sustancia.

Para Spinoza, “la sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones”⁵, y si nos vamos a la definición de “sustancia” encontramos que ésta es “aquello que es en sí y se concibe por sí: esto es, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse”⁶. De tal manera que partiendo de la mera definición de lo que es entendido por Spinoza como “sustancia” encontramos que esta formulación encierra en sí misma la noción de *causa sui*: “aquello que es en sí y se concibe por sí” remite a la idea de una cosa que por sí misma se crea y por sí misma se piensa, es decir, una cosa que de la misma manera que es existente también es pensante.

Recordemos la definición de *causa sui* que Spinoza establece en la primera de las definiciones con las que arranca la primera parte de la *Ética*, y que indica: “Por causa de sí, entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”⁷

Y siguiendo con el orden de las definiciones que Spinoza asienta en la primera parte de la *Ética*, se tiene que el “modo” es una afección de la sustancia, esto es, “aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe”⁸.

Entonces, si la sustancia “es aquello que es en sí y se concibe por sí” y “no necesita del concepto de otra cosa para formarse”, y si “todo lo que es, o es en sí o en otra cosa”⁹; los “modos”, al ser una afección de la sustancia, serán una variante de su mismo ser y establecerán con la sustancia una relación ontológica de causa-efecto unívoca en la que los “modos” como afecciones de la sustancia serán posteriores a ella, aunque seguirán siendo en ella misma. Ésa es la paradoja spinoziana del ser, que será desarrollada con más precisión en el

⁵ B. de Spinoza, E, I, I.

⁶ E, I, Def. III.

⁷ E, I, Def. I.

⁸ E, I, Def. V.

⁹ E, I, Axioma 1.

cuarto capítulo del presente trabajo de investigación.

Por el momento quedémonos con el espíritu de la proposición fundacional de la primera parte de la *Ética* que es el de indicar o deducir a partir de la definición de “sustancia” y de “modo” que la “sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones”. Así es como Deleuze en su brillante interpretación afirma que “el *modo* constituye el segundo término de la alternativa de lo que es: ser en sí (sustancia), ser en otra cosa (modo)”¹⁰, ya que “en el orden natural de las cosas nada se da aparte de las sustancias y sus afecciones”¹¹.

Así, desde la primera proposición de la parte primera de la *Ética* se supone la dimensión productiva de las sustancias: el ser de las sustancias en tanto que tal es causa y explicación de sí mismas, y su variación o modalidades serán posteriores, en tanto son producidas por las sustancias. El aspecto constitutivo de las sustancias, al ser causas de sí mismas, sienta las bases de la producción ontológica, al contemplar a los modos o afecciones de las mismas sustancias como su efecto inmanente.

Sin embargo, si nos quedamos tan sólo con las nociones de “sustancia” y “afecciones”, o “sustancia” y “modos”, la teoría de la sustancia no queda por el momento bien edificada, ya que es necesario enlazar ambos polos o extremos del ser a través de la noción o definición de “atributo”.

De esta manera, la definición de “atributo” irrumpe en el orden geométrico de las definiciones y demostraciones de la *Ética* con la fuerza de una vinculación inmanentemente necesaria entre la “sustancia” y el “modo”. El “atributo”, definido spinozianamente, será “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma”¹². ¿Y a qué tipo de entendimiento se refiere Spinoza? Desde luego al entendimiento humano, que será capaz de percibir la esencia de la sustancia, puesto que el entendimiento tiene por sí mismo una fuerza nativa que es capaz de captar ideas verdaderas.

Si “atributo” es “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye la esencia de la misma”, es porque el atributo constituye el

¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*, Tusquets, Barcelona, 2001, p. 106.

¹¹ E, I, VI, Cor.

¹² E, I, Def. IV.

signo mediante el cual se reconoce en el humano entendimiento la esencia de una sustancia.

Es por eso que una sustancia se puede distinguir de otra, ya que el atributo, al constituir su esencia y ser esa especie de unión entre las afecciones que se derivan de la misma esencia de las sustancias y las sustancias mismas, permite la diferenciación de éstas.

Así, cobra sentido la segunda afirmación spinoziana que señala que “dos sustancias que tienen diversos atributos no tienen nada de común entre sí”,¹³ ya que los atributos al constituir la esencia de las sustancias dotan de identidad o, mas bien, de singularidad a las mismas, descartando cualquier tipo de comunidad con las sustancias que presentan atributos distintos mediante los cuales formarían su concepto y constituirían su esencia.

Observemos también, por otra parte, que lo que constituye necesariamente la esencia de una cosa es, según Spinoza, “aquello sin lo cual no puede la cosa ni ser, ni ser concebida, y viceversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser, ni ser concebido”¹⁴.

De tal suerte, que es por el atributo que la sustancia puede concebirse, ya que constituye su esencia, y, a su vez, el atributo al constituir la esencia de la sustancia, sin la sustancia misma, no puede ni ser ni concebirse. En consecuencia, el atributo conforma con la sustancia una relación ontológicamente recíproca, la cual no puede ser ni pensarse sin la presencia de ambos elementos.

Las implicaciones de esta manera de definir la esencia no se hacen esperar, ya que la esencia viene dada para Spinoza siempre como existente y viceversa, suponiendo una fuerza o potencia que alimenta esta nueva manera de relatar o analizar la ontología, pero esto se desarrollará más adelante.

El atributo, pues, constituye la esencia de una sustancia, y no puede ni ser ni concebirse sin ella, puesto que efectivamente conforma su signo, su seña de identidad; recíprocamente, la sustancia no puede ni ser ni concebirse sin un

¹³ E, I, II.

¹⁴ E, II, Def. II.

atributo que conforme su esencia y, desde luego, sin sus afecciones que necesariamente se derivan de ella.

Entonces, como bien indica Deleuze siguiendo el pensamiento spinoziano, “dos cosas en general difieren por los atributos de las sustancias o bien por los modos”, pero “dos sustancias a su vez no pueden distinguirse por el modo, sino solamente por el atributo”¹⁵.

De esta manera, la teoría de la sustancia que desarrolla Spinoza establece, en un primer momento de su despliegue, la afirmación casi axiomática de que a cada sustancia pertenece un atributo mediante el cual se constituye su esencia y por el que se distingue de otra sustancia, ya que los modos son tan sólo afecciones que, a pesar de ser necesarias, por su mera consideración no es posible identificar o, en su caso, diferenciar a las sustancias. Esta afirmación queda establecida como la quinta de las proposiciones de la primera parte de la *Ética*, señalando que “en el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo”¹⁶.

Así, se establece que las sustancias, al ser causa de sí mismas, no pueden a su vez producir o ser causas de otras sustancias, ya que esa suposición transgrediría los límites de la definición misma de lo que es sustancia y remitiría a un campo de causalidad infinita que no presentaría ninguna coherencia teórica. Asimismo, si existiesen dos o más sustancias del mismo atributo, se supondría que tales sustancias guardarían alguna comunidad entre sí mismas, asumiendo que al tener alguna comunidad entre sí, una podría explicarse por la otra y, por lo tanto, una podría ser causa de la otra, lo que sería absurdo ya que ninguna sustancia puede ser producida por otra sustancia. De aquí se sigue que cada una de las sustancias “será causa de sí, esto es, su esencia implica necesariamente la existencia, o sea, a su naturaleza le pertenece existir”¹⁷.

A partir de esta demostración, Spinoza procederá mediante un método constructivo a enumerar y demostrar las características de las sustancias en

¹⁵ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, p. 24.

¹⁶ E, I, V.

¹⁷ E, I, VII, Dem.

general. Dirá por ejemplo, que “toda sustancia es necesariamente infinita”¹⁸, ya que lo finito implica un determinado tipo de negación, mientras que lo infinito denota “la absoluta afirmación de una naturaleza cualquiera”¹⁹.

Además, insistirá en redondear la idea de la unicidad que supone la sustancia concebida en forma general; esto es, que a las sustancias, al ser causas de sí mismas, les corresponderá un atributo específico mediante el cual se constituirá su esencia, así como las afecciones que necesariamente se sigan de él.

En consecuencia, la teoría de la sustancia afirma provisionalmente, aunque podemos decir también que de manera definitiva, que cada sustancia existe necesariamente, que es infinita y que su atributo constituye su esencia, siendo los modos sus afecciones.

1.3 Una vuelta de tuerca.

Hasta ahora todo va bien con la exposición, pero es justo cuando se comienza a asimilar la serie de concatenaciones de las primeras proposiciones que tienden a demostrar una cierta idea de la teoría de la sustancia, cuando sobreviene la vuelta de tuerca spinoziana. Si antes se afirmaba (en las primeras ocho proposiciones) que el atributo era el signo mediante el cual era posible diferenciar a una sustancia de otra, puesto que constituía su esencia, ahora la inversión spinoziana señala que, aun cuando cada atributo es realmente distinto de otro, no por eso se sigue que cada uno de ellos remita a sustancias diversas. Más bien, cada atributo constituye un género específico que se concibe por sí mismo, pero que remite a la esencia de una sustancia única al expresar su realidad o ser de una manera determinada.

Spinoza indica:

Aunque se conciban dos atributos como realmente distintos, esto es, uno sin

¹⁸ E, I, VIII.

¹⁹ *Idem.*

ayuda del otro, no podemos, sin embargo, concluir de ahí que constituyan dos entes o dos sustancias diversas; pues es propio de la naturaleza de la sustancia que cada uno de sus atributos se conciba por sí, ya que todos los que tiene han existido al mismo tiempo siempre en ella y ninguno pudo ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o el ser de la sustancia.²⁰

El ajuste teórico que hace Spinoza al desarrollo del concepto de la sustancia, también obliga a dar una vuelta de tuerca más a la teoría del atributo, y viceversa: si el atributo, definido genéticamente como aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye su esencia, suponía el signo mediante el cual una sustancia se diferenciaba de otra, tal acepción de “atributo” se muestra ahora limitada e incluso poco comprensible, si no se avanza en el horizonte que plantea la concepción de la naturaleza de un ser expresivo que, de la misma manera que es esencial, también es existente.

Spinoza indica que la naturaleza de la sustancia, al ser causa de sí misma y ser por sí misma concebida, implica que todos los atributos que existen en ella y que constituyen su esencia también sean concebidos por sí mismos, ya que expresan el ser o la realidad de la sustancia. Y este ser o realidad no se limita a una esencia concebida aristotélicamente como separada de la existencia de la sustancia, por la diferencia ontológica que supone el acto, sino que tal sustancia es tanto existente como entrañablemente esencial, y viceversa.

De ahí se sigue que la realidad o el ser de la sustancia son términos que son tomados por Spinoza indistintamente y significan algo semejante a la esencia, aunque tal vez, algo más complejo que ella misma. Desde un principio, como hemos observado, Spinoza atribuye a la sustancia la propiedad originaria de ser causa de sí, propiedad que es definida sucintamente como “aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”.

Entonces, la esencia viene dada siempre como existente y ese complejo binomio esencia-existencia expresa una determinada naturaleza, realidad o ser

²⁰ E, I, X, Esc.

de un ente específico que, de acuerdo con la teoría spinoziana, tendrá tantos más atributos como realidad o ser posean: “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen”²¹.

Ahora bien, estos atributos directamente proporcionales a la realidad o ser de una cosa, en este caso de la sustancia, se concebirán por sí mismos pero no en sí mismos; puesto que, al ser parte integral o constitutiva de la sustancia, deben su existencia y, por lo tanto, su concepto a la naturaleza esencialmente existente de la sustancia.

Por lo que, si antes se afirmaba que cada atributo constituía una sustancia diversa, puesto que se suponía el decodificador ontológico por excelencia entre las sustancias, con la propuesta de que cada atributo se concibe por sí pero no existe por sí mismo, sino que remite a la esencia de un ser absolutamente infinito, Spinoza abre el horizonte teórico para el asentamiento de la noción de “sustancia”, ya no tan sólo como aquello que es en sí y se concibe por sí, sino como aquello que no puede concebirse sino como existente, esto es, como el ente absolutamente infinito que expresa su realidad o ser en atributos también infinitos.

Spinoza observa:

Está lejos de ser absurdo atribuir varios atributos a una sola sustancia; ya que nada más claro en la naturaleza que el deber concebirse cada ente bajo algún atributo, y cuanto más realidad o ser tenga, tendrá tantos más atributos que expresen la necesidad, o sea, la eternidad y la infinitud; y, por consiguiente, tampoco nada más claro que el haberse de definir necesariamente el ente absolutamente infinito como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa cierta esencia eterna e infinita²²

Si antes la sustancia constituía, con el atributo, una relación ontológicamente recíproca en la que no podía concebirse sin un atributo que la especificara, ni al

²¹ E, I, IX.

²² E, I, X, Esc.

atributo sin una sustancia al cual se refiriera, esta relación fundamental entre la sustancia y el atributo retiene su carácter ontológicamente esencial, pero ahora se profundiza en una relación expresiva, en la que la sustancia como naturaleza absolutamente infinita se expresa en infinitos atributos que, a su vez, se expresan en infinitos modos.

Aquí aparece por primera vez, en la demostración de las proposiciones de la *Ética*, la idea o noción de “expresión”, que con tanta agudeza señaló Deleuze en sus estudios sobre el pensamiento spinozista para encontrar la línea de su desarrollo.

La “expresión” será ahora la manera en la que la sustancia se relaciona con los atributos, o bien, la manera en la que la sustancia constituye su esencia, a partir de la expresión que su naturaleza realiza en infinitos atributos.

El atributo, entonces, seguirá siendo aquello que el entendimiento percibe de la sustancia en cuanto que constituye su esencia, pero ahora se le agregará el carácter expresivo, por el que constituirá la esencia de la misma sustancia. Cada atributo será realmente distinto de otro, pero esta diferencia ya no implicará una sustancia distinta sino que remitirá a la esencia absolutamente infinita de una sustancia única que se expresará en atributos también infinitos.

Así, la naturaleza de la sustancia, como ser expresivo con infinitos atributos que expresan su naturaleza absolutamente infinita, existe necesariamente porque su esencia acusa una fuerza que la impele a existir también necesariamente.

De esta manera, se detecta un acercamiento tácito a la noción de *potencia*; no se le menciona aún, pero se alcanza a percibir o intuir una cierta aproximación a su concepto. Si la sustancia absolutamente infinita, la única realmente existente, posee una naturaleza que está marcada por la necesidad, la eternidad y la infinitud, estas tres coordenadas aproximativas a la naturaleza de la sustancia expresan una fuerza, una resolución a existir, que remite a una *dynamis*, a una *energeia* que al expresarse necesariamente consigna una potencia con la que existe.

De modo que la naturaleza del ser absolutamente infinito es *potencia* de

existir necesariamente y, en esa capacidad ontológica de constituirse por sí misma, esto es, en esa potencia que irradia todo su ser y toda su realidad, la sustancia, la existencia en cuanto tal, también será pensada bajo las propiedades de la infinitud y de la eternidad, puesto que “en el orden natural de las cosas no existe sino una única sustancia y ésta es absolutamente infinita”²³

De ahí que la naturaleza del ser absolutamente infinito esté marcada por el factor ontológico de la necesidad, que a su vez podría identificarse con una potencia como capacidad de existir de la sustancia; es decir, la necesidad apunta a que la sustancia no es causada por otra sustancia ni debe su concepto a alguna otra cosa, sino que por sí misma se constituye y por sí misma se causa, siendo esta propiedad congénita a su naturaleza.

Así, lo necesario remite a lo esencial de la sustancia, a un carácter inmanentemente originario ya que “cuanto más realidad o ser tenga, tendrá tantos más atributos que expresen la necesidad, o sea la eternidad y la infinitud”²⁴. Y como a la sustancia absolutamente infinita le pertenece ser causa de sí, repitémoslo hasta el cansancio, su esencia implicará la existencia, es decir, su naturaleza no podrá concebirse más que como plenamente existente y esta necesidad se expresará en infinitos atributos como existencia y, por eso mismo, como eternidad: “por eternidad entiendo la existencia misma”²⁵ y como infinitud ya que lo infinito es “la absoluta afirmación de la existencia”²⁶.

De tal manera que la existencia, como dice Negri, nunca se plantea en Spinoza como problemática²⁷, la existencia no es un problema, la existencia se da necesariamente como la absoluta afirmación de una naturaleza única, como un absoluto dinámico que se expresa. Y esta figura dinámica en absoluta expresión de infinitos atributos, de los cuales se desprenden las afecciones que se siguen necesariamente de ella, determina de una manera similar el mismo

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ E, I, Def. VIII.

²⁶ E, I, VIII, Esc. I.

²⁷ Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, Anthropos- UAM- I, México, 1993, p. 93. Dice Negri: “La existencia no es un problema. La inmediatez del ser se revela en términos no problemáticos al entendimiento puro. La existencia en cuanto tal no exige definición. La existencia es la espontaneidad del ser.”. Sobre esto, ahondaremos en el Capítulo IV del presente trabajo de investigación.

movimiento expansivo de la realidad absolutamente infinita de la sustancia.

Si a esta realidad o ser que se expresa absoluta e infinitamente en atributos y modalidades infinitas la queremos llamar Dios o sustancia única, es una mera clasificación de términos que parece no alarmar mucho a Spinoza, ya que afirmará que la sustancia absolutamente infinita es precisamente Dios, pero no será un Dios trascendente y construido a imagen y semejanza del hombre, sino que será esta fuerza que se constituye a sí misma y se expresa necesariamente en atributos infinitos de los cuales se determinan afecciones o variaciones del ser que lo vuelven dinámico y absolutamente expresivo.

2

La idea de Dios en Spinoza: Ignorancia, muerte y constitución productiva.

Desarrollar la idea de Dios que Spinoza propone en la *Ética* y en todo su pensamiento en general supondría un trabajo aparte, que no estoy en condiciones de llevar a cabo. Sin embargo, considero sumamente importante realizar una serie de acotaciones sobre este tema, que despierta en el horizonte teórico del despliegue del concepto de potencia.

La idea de Dios supone dos aspectos: en primer lugar, la idea o concepción que Spinoza propone sobre Dios; y, en un segundo lugar, la idea de Dios entendida como una manera de pensar en el entendimiento humano el origen de lo existente.

Para abordar el primero de los dos aspectos que trasluce la idea de Dios y que será el único del que nos ocuparemos en este apartado, una primera aproximación es la misma definición que establece Spinoza y que se reitera en la parte final del capítulo anterior:

Por Dios entiendo al ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.¹

Y luego explica:

Digo absolutamente infinito, pero no en su género; pues de lo que es solamente infinito en su género, podemos negar infinitos atributos; pero a la esencia de lo que es absolutamente infinito, pertenece todo lo que expresa una esencia y no implica ninguna negación.²

¹ Spinoza, E, I, Def. VI

² *Ibid.*, Explicación.

Esta definición y explicación que Spinoza hace sobre la naturaleza de Dios es ahora comprensible, si tomamos en cuenta lo expuesto en la primera sección del presente trabajo; pero quizá quede más claro aún, si nos remitimos a la parte final del primer libro de la *Ética*.

Ahí, Spinoza, a contrapelo del método constructivo con el que sigue cuidadosamente el enlace y la demostración de las proposiciones, implementa un procedimiento, si se quiere “des-constructivo”, que paulatinamente va degradando la idea de un Dios antropomórfico erigido a imagen y semejanza del hombre.

Así, si la idea de Dios, que el imaginario colectivo había construido con la tenacidad que otorgan los prejuicios y la impunidad que garantiza la ignorancia, se erigía como la de un ente sujeto a pasiones, constituido por cuerpo y alma, y trascendente a su creación, tal idea es destruida y abolida por Spinoza:

Señala Spinoza en el escolio de la proposición VIII:

Los que confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios los afectos humanos, sobre todo mientras también ignoran de qué modo se producen los afectos en el alma³

Y también en el escolio de la proposición XV:

Hay quienes imaginan a Dios, a semejanza del hombre, compuesto de cuerpo y alma y sujeto a las pasiones. Pero cuán lejos andan éstos del verdadero conocimiento de Dios(...)⁴

El verdadero conocimiento de Dios supone, en primer lugar, establecer las razones o causas adecuadas de su esencia, para que con base en estas ideas se deduzca una determinada serie de propiedades, que lo hagan claro y evidente; es decir, el verdadero conocimiento de Dios requiere una actitud de comprensión, antes que una mera reiteración de una serie de prejuicios que lo

³ E, I, VIII, Esc.

⁴ E, I, XV, Esc.

sostendrían como una mera proyección isomórfica y pasional de los hombres mismos.

Así, el método “des-constructivo” empleado en el *Apéndice* tiene el objetivo de destruir esa idea o imagen antropomórfica que los hombres tienen de Dios, mediante un desmontaje que incluye distintos niveles de (des)articulación teórica.

Un primer nivel “des-constructivo”, implica, precisamente, la identificación del prejuicio mediante el cual se genera en la imaginación de los hombres la idea antropomórfica de la divinidad; un segundo nivel, establece la causa por la que ese prejuicio ha persistido y fomentado la idea señalada; un tercer nivel, apunta a que, una vez establecida plenamente la causa del prejuicio, se implementa un procedimiento filosófico, con el objetivo de mostrar la falsedad de tal idea; para después, en un cuarto, señalar la manera en la que, por ese prejuicio, se han producido otros que son igualmente cuestionables.

De esta manera, la “des-estructuración” de la idea antropomórfica de Dios inicia con la identificación del “finalismo”, o causa final, como el prejuicio mediante el cual los hombres han llegado a establecer una semejanza radical entre su propia naturaleza y la divina, extrapolarlo, incluso, a partir de este prejuicio, todos los atributos que denota la naturaleza humana a una artificial idea de Dios.

Spinoza señala:

Los prejuicios que me propongo indicar aquí dependen de uno sólo, a saber de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales obran, como ellos mismos, por un fin y aún, sientan, por cierto, que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un fin cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas por el hombre y al hombre para que lo adore a Él.⁵

Este prejuicio de la finalidad se explica, según Spinoza, debido a que los hombres actúan siempre de acuerdo a un fin o fines específicos que se han fijado previa y conscientemente con base a la posible utilidad o beneficio que les reporten, estableciendo como medios para conseguir tales fines a todo aquel objeto o cosa de la naturaleza que pueda cumplir con tal expectativa.

⁵ E, I, Apéndice.

Sin embargo, de este hecho no se sigue que toda la naturaleza actúe por un fin, o que toda ella haya sido dispuesta para el entero beneficio y la satisfacción de los hombres; sino que, si los hombres han deducido de la propia idea que tienen de su naturaleza que todas las cosas han sido dispuestas para su entera protección y sumo bienestar, se debe ante todo a que emplean más la imaginación que su entendimiento, ignorando las causas reales de las cosas e incluso de su propia naturaleza.

Indica Spinoza:

Bastará aquí que tome por fundamento lo que todos deben reconocer, a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, que todos apetecen buscar su propia utilidad y que son conscientes de ello.⁶

Además, este prejuicio o imagen asume no sólo que todas las cosas existentes en la naturaleza han sido dispuestas para la entera satisfacción de los hombres, sino que han sido creadas por algún ser que tiene como finalidad suprema la procuración del bienestar humano, integrando a tal imagen antropocéntrica una concepción teológica finalista que establece no sólo como necesaria la existencia de los hombres, sino como el fin último por el cual existe y obra Dios.

Dice Spinoza:

En efecto, después de considerar las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que de la existencia de aquellos medios que ellos suelen disponer debieron concluir que había algún o algunos rectores de la Naturaleza, dotados de libertad humana, que les han procurado todo y han hecho todo para uso de ellos.(...) Y así han sentido que los Dioses dirigen todas las cosas para uso de los hombres con el fin de ligarlos a sí y de ser tenidos por ellos en el más alto honor.⁷

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem.*

La suposición de un Dios que tiene como finalidad el supremo bienestar humano, supuesto que podríamos denominar como el de una gran ilusión teológica, no sólo da origen a una idea antropomórfica de la divinidad, sino que, de mero prejuicio degenera en superstición.

En el argot spinoziano el término “prejuicio” remite a una idea falsa, a una imagen o creencia en tanto que es producida por la imaginación humana en detrimento de su entendimiento. Toda la primera parte de la *Ética* implica un esfuerzo por remover toda una serie de prejuicios que impiden, a juicio de Spinoza, aprehender las verdaderas causas de la totalidad de lo existente; al menos, eso es lo que dejan entrever los escolios a las demostraciones geométricas con las que el filósofo holandés construye su nuevo concepto de Dios.

La insistencia en todos ellos en remover esos prejuicios y el llamado a dejar a un lado tales creencias confluye en el gran objetivo del *Apéndice*, “gigantesco escolio” como lo definiera Mercedes Allendesalazar, con el que Spinoza intenta asestar el golpe final contra la imagen de un Dios antropomórfico que en nada puede aproximarse a una idea verdadera.

Así, el prejuicio finalista degenera en superstición porque, de la idea falsa que tienen los hombres de concebirse a sí mismos como el eje central de todo lo existente, se desprende la idea antropomórfica de un Dios que otorga premios o castigos, de acuerdo al grado de afección que puedan rendirle los hombres con sus cultos, propiciando catástrofes y enfermedades si algo es de su desagrado, y, en cambio, beneficios y recompensas si su gusto es colmado por las acciones humanas.

De esta manera, no sólo es la imagen antropocéntrica de un Dios que ha procurado todo para el bienestar humano la que se deriva del prejuicio finalista, sino que es también la superstición de un Dios antropomórfico, concebido a semejanza de los hombres y afectado como ellos por las pasiones de la ira o de la misericordia, la que explica la persistencia de esa idea falsa en el imaginario de los hombres.

Señala Spinoza:

Entre tantas ventajas de la Naturaleza han debido encontrar no pocas desventajas, a saber: tempestades, terremotos, enfermedades, etc., pero sentaron que estas cosas sobrevénían porque los dioses estaban irritados por las ofensas que recibían de los hombres o por los pecados cometidos en su culto.⁸

Pero, a su vez, no son ambas ideas implicadas por el prejuicio finalista la causa fundamental por la que éste persista y sea abrazado por la mayoría de los hombres, sino que, en suma, tal reincidencia se debe al innato y presente estado de ignorancia en el que se encuentran los hombres, que en la urgencia por aquietarse y apaciguar sus dudas aceptan, complacientes y serviles, cualquier tipo de respuesta, como esta idea de un dios antropomórfico, en lugar de buscar efectivamente la verdad y comprender los efectos de la naturaleza por sus causas reales.

Indica Spinoza:

Los hombres creen ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, pero no piensan, ni en sueños, qué causas los disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. (También) Se sigue (...), que los hombres hacen todo por un fin, a saber, por la utilidad que apetecen; de donde proviene que nunca anhelan conocer sino las causas finales de las cosas que se llevan a cabo, y una vez que las han oído, se aquietan; sin duda porque no tienen ningún motivo para seguir dudando.⁹

De tal modo que el segundo nivel “des-constructivo” de la idea de Dios consiste en mostrar al “presente e innato estado de ignorancia” como la causa fundamental por la que el prejuicio finalista y, con él, sus implicaciones como el

⁸ E, I, Apéndice.

⁹ *Idem.*

antropocentrismo y la idea de un dios antropomórfico, se han erigido falazmente como verdades comunes, persistiendo en el imaginario de los hombres como las causas adecuadas del orden de la naturaleza.

La ignorancia, al ser el estado “presente e innato” de todos los hombres, conforma un edificio sistemático de creencias que es muy difícil desarraigar y del que surgen, además del prejuicio mencionado, otros que se afianzan en éste. Sin embargo, lo más grave de ese estado de ignorancia es la manera en la que de él también surgen supersticiones y con ellas una serie de relaciones específicas de dominación que toman como punto de partida precisamente a la ignorancia humana.

Es por eso que, cuando Spinoza ataca a los “intérpretes de la naturaleza o de los dioses” como los principales promotores de la causa finalista y de la idea antropomórfica de Dios, está atacando la estrategia con la que éstos intentan mantener su autoridad, aprovechando los temores y las esperanzas que dicho estado de ignorancia propicia en los hombres.

Para Spinoza, la ignorancia es un estado que bien se puede comparar al de un punto medio entre el temor y la esperanza, ya que es por medio de estas situaciones afectivas que el hombre inventa dioses o excusas dependientes de los designios divinos ante la imposibilidad de explicar las causas reales de los fenómenos.

Por eso, “los intérpretes de los dioses” aprovechan la ignorancia innata del género humano y sobre ella fincan su autoridad, perpetuando tales creencias en el imaginario colectivo e impidiendo todo cuestionamiento efectivo que socave todos esos prejuicios en los que se funda su poder, descalificando a aquellos que con razones demuestran la falsedad de tales aseveraciones.

Sentencia Spinoza:

Y de aquí proviene que aquel que busca las verdaderas causas de los milagros y trata de entender las cosas naturales como un sabio y no asombrarse de ellas como un necio, es tenido y proclamado en todas partes como hereje e impío por aquellos que adora el vulgo como intérpretes de la

Naturaleza y de los dioses. Pues saben que, quitada la ignorancia, se quita el estupor idiota, esto es, el único medio que tienen de argumentar y salvaguardar su autoridad.¹⁰

Quitada la ignorancia se quita el estupor idiota, dice Spinoza, o lo que es lo mismo, quitado el miedo (o la esperanza) se quita la dominación.

Así, si los hombres son tan propensos a abrazar un prejuicio como el finalismo y, con ello, a aceptar una idea falsa como el antropocentrismo y una idea antropomórfica de la divinidad, se debe a que tales ideas falsas siempre encuentran un refugio en los temores y esperanzas de los hombres; esto es, en las pasiones negativas o tristes, que propicia ese estado natural de ignorancia que es aprovechado o manipulado por aquellos que se erigen como intérpretes de la naturaleza.

De esta manera, el manejo político que se hace de las pasiones humanas por parte de estos “intérpretes de la naturaleza y de los dioses” conduce a una relación específica de dominio o poder construida sobre las bases de la ignorancia en lugar del conocimiento y, por lo tanto, del miedo o de la esperanza en vez del saber.

Observa Spinoza en el *Tratado Teológico-Político*:

Porque como ya hemos observado, y discretamente observa Quinto Curcio, *no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre*. Y ved aquí lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ora a adorar a los reyes como a dioses, ora a detestarlos como azote de la humanidad.¹¹

La introducción al *Tratado Teológico-Político* bien podría considerarse como la continuación o la parte complementaria del *Apéndice* del primer libro de la *Ética*, ya que de similares preocupaciones éticas parte la reflexión de Spinoza sobre el estatuto de las relaciones entre el saber y el poder, en un determinado Estado político. De hecho, en la mencionada introducción al *Tratado Teológico-*

¹⁰ E, I, Apéndice.

¹¹ Spinoza, *Tratado Teológico- Político*, Introducción, 8.

Político, Spinoza llega a señalar e incluso a reproducir pasajes ya expuestos en el Apéndice del libro I de la *Ética*.

Como se sabe, el *Tratado* comenzó a ser redactado por Spinoza en 1665, una vez que la multitud azuzada por el partido conservador de los Orange asesinara a los hermanos De Witt, los jefes del Estado liberal holandés que promovían reformas políticas tendientes a desarticular paulatinamente las estructuras del antiguo régimen monárquico, haciendo que Spinoza suspendiera la escritura de la *Ética* y retornara a ella justo en el desarrollo de la analítica de las pasiones en el libro tercero.

De cualquier manera, y tomando en cuenta esos antecedentes que no debieran sorprender a nadie, la pregunta que nos hacemos es la siguiente: ¿por qué Spinoza arremete con tal indignación contra aquellos beneficiarios del estado presente e innato de la ignorancia humana?, ¿por qué justo en el apartado que tiene como objeto asentar las bases ontológicas de su teoría aparece esta potente crítica contra aquellos que tienen en la ignorancia el único medio para argumentar y salvaguardar su autoridad?

Indudablemente porque el conocimiento, la búsqueda efectiva de la verdad y el establecimiento de causas adecuadas de hechos específicos, que es contrario a la ignorancia y los prejuicios que fomentan supersticiones y falsos poderes, es en sí mismo una actitud ética, incluso política, para la conformación de una visión de la naturaleza humana que más bien busca encontrar su propia potencia y libertad a través de su comprensión efectiva.

De ahí se deduce que ni la esperanza ni el miedo ni mucho menos la ignorancia pueden asentarse como los fundamentos del poder político; y tenemos, por otro lado, una primera aproximación a la noción de “poder” vista desde una perspectiva crítica o negativa.

La autoridad o “poder” que se erija sobre la ignorancia, y con ello, a través del miedo o la esperanza que pueda propiciar dicho estado, es más una dominación supersticiosa que reitera tautológicamente la naturaleza humana dada que una autoridad o poder efectivo en donde se exprese plenamente la potencia de cada hombre y, por lo tanto, su libertad.

Así, si bien las ilusiones teológicas surgen por el común estado de ignorancia, la persistencia en tales creencias sólo se explica por la manera en la que estos “intérpretes” las aprovechan y fomentan para preservar con ellas su dominio y su autoridad, impidiendo toda iniciativa que propicie la capacidad de pensamiento.

De ahí tenemos que el segundo momento “des-constructivo” de la idea tradicional de Dios, esto es, de la idea antropomórfica de Dios, se basa en explicar las causas por la que ese prejuicio ha persistido tanto, asociándolo en primer lugar con la peculiar naturaleza de los hombres, que obran siempre de acuerdo a fines y buscando alguna utilidad o beneficios de ese fin trazado, y en seguida con la ignorancia que acompaña a ese comportamiento, haciendo de la naturaleza misma una simple imagen identificada con sus deseos, llevándola al extremo de presentarla como constitutiva de la esencia de todas las cosas e implantándola como la realidad misma.

Por otra parte, el tercer momento “des-constructivo” de la idea antropomórfica de Dios implica la refutación filosófica de tal concepción a partir de las premisas ontológicas que Spinoza desarrolla a lo largo de toda la primera parte de la *Ética*. Baste aquí recordar que la teoría de la sustancia remite a una fuerza ontológicamente necesaria que se expresa en infinitos atributos, siendo estos más perfectos o potentes que los modos que se siguen de ellos, ya que expresan la esencia de la sustancia.

Por tal razón, los modos como afecciones de la sustancia o efectos necesarios de su constitución productiva serán consecuencias de su esencia absolutamente infinita, pero no serán en ningún momento fines mediante los cuales la sustancia se expresa, sino que serán tan sólo afecciones necesarias que se siguen de su propia naturaleza.

Afirma Spinoza:

Dios lo ha hecho todo por causa de sí y no por causa de la creación de las cosas; porque antes de la creación y aparte de Dios, no pueden señalar nada

en virtud de lo cual Dios obrara.¹²

Otro de los argumentos que da Spinoza para refutar la idea antropomórfica de un Dios finalista es aquel que señala que, si el ente perfectísimo hubiese actuado por un fin específico para la creación del mundo, entonces, sus efectos serían más infinitamente perfectos que las causas mismas por las cuales los ha creado, pero esto es absurdo ya que de cuantas más causas intermedias necesita una cosa para ser creada, tanto más imperfecta es.

Dice Spinoza:

Si las cosas que han sido inmediatamente producidas por Dios hubiesen sido hechas para que Dios alcanzara un fin, entonces las últimas, por causa de las cuales se hicieron las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina acaba con la perfección de Dios: pues, si Dios obra por un fin, apetece necesariamente algo de que carece.¹³

Pero Spinoza va más allá y no deja ningún espacio de interlocución con la doctrina finalista de la divinidad, dejando en claro que las argumentaciones en torno a esta teoría son absurdas, ya que pretenden “la reducción, no a lo imposible, sino a la ignorancia”¹⁴. Y relata que, llevada tal idea finalista al absurdo, implicaría necesariamente que Dios está provisto de una voluntad semejante a la humana que lo hace decidir absolutamente todo, llegando incluso a determinar la causa concreta de un hecho específico, como el de la muerte accidental de una persona cualquiera.

Y puesto que tal doctrina no admite razones plausibles y no permite establecer una causa determinada como suficientemente válida, aquellos que la sostienen llegan a señalar inexorablemente a la voluntad de Dios como causa de todos los accidentes y de todas las desgracias; pero esto no es más que reiterar el estado de ignorancia “presente e innato” en el cual se encuentran alojados los

¹² Spinoza, E, I, Apéndice.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibidem.*

hombres; ya que, como plantea Spinoza: “no cesarán de preguntar las causas de las causas hasta que no os refugiéis en la voluntad de Dios, esto es, en el asilo de la ignorancia.”¹⁵

De este modo, el cuarto momento “des-constructivo” de la idea antropomórfica de Dios señala que del prejuicio finalista se derivan otros, tales como el “prejuicio estético”, que denota aquello que es considerado bello o feo según afecte al criterio de los hombres; el “prejuicio moral”, que señala por su parte aquello que es bueno o malo según la perspectiva humana; el “prejuicio epistemológico”, que hace alusión a un presunto orden o confusión según la manera en la que los hombres aprehendan una situación determinada.

Según Spinoza, una vez que se ha instalado en el imaginario de los hombres la idea falsa o el prejuicio finalista de que todo lo que sucede en la naturaleza está previsto por algún designio divino para la entera satisfacción de los hombres, se desprende que éstos no dejarán de juzgar a cada cosa singular sino en razón de la utilidad o bienestar que le procuren.

Explica Spinoza:

Después de que los hombres se persuadieron de que todo lo que sucede, sucede por causa de ellos, debieron juzgar como primordial en cada cosa lo que les era más útil y estimar como las más excelentes todas aquellas que los afectaban de la mejor manera.¹⁶

De esta forma, el criterio de valoración que los hombres establecen para medir la bondad o maldad de las cosas, la belleza o la fealdad, el orden o el caos con el que se encuentren conformadas, no es más que el de la utilidad que le reporta a su misma naturaleza.

El bien o el mal, la belleza y la fealdad no existen más que en la imaginación de los hombres; ya que en el orden natural de las cosas no existe ni bien ni mal ni mérito o pecado, sino que sólo existe una infinita constitución productiva que

¹⁵ E, I, Apéndice.

¹⁶ *Idem.*

Spinoza identificará como potencia y que se explicará más adelante.

Recapitulando, podemos afirmar que, una vez que los hombres han tomado como verdadera la idea antropocéntrica de que todo lo que acontece en el mundo es para la entera satisfacción de sus deseos y apetitos, edifican con ella la idea de un Dios antropomórfico que tiene como fin la absoluta procuración del género humano.

Esta idea, a su vez, reforzada con el prejuicio de un Dios antropocéntrico, sienta las bases de supersticiones tales como la imagen de un Dios afectado por las pasiones, a semejanza de alguien que reparte premios o castigos, a la manera de un príncipe o tirano, de acuerdo al grado de acciones que realicen los hombres para su satisfacción.

Pero esta idea no es más que un desvarío arrogante de la ignorancia humana, ya que las cosas no están concebidas de acuerdo a un fin superior que resida en la satisfacción y el bienestar de los hombres, sino que la naturaleza obra sin ninguna finalidad, a no ser, la de su potencia de crearse por sí misma, y con ella a todas las afecciones que se siguen de ella y de sus atributos.

Las ideas falsas, como el antropocentrismo y el prejuicio finalista, se explican por el “presente e innato estado de ignorancia” en el que se encuentran los hombres, ya que si fundan prejuicios tales como los mencionados, se debe a que no emplean su entendimiento de la mejor manera y, así, confunden la mera conciencia de sus apetitos con su libertad.

En conclusión, se puede afirmar con seguridad que la idea de un dios antropomórfico no es más que un producto de la ignorancia humana, un desvarío provocado por las afecciones de la imaginación de los hombres que son confundidas con la naturaleza de las cosas mismas. Asimismo, para obtener la verdadera idea de Dios se requiere el empleo del entendimiento, el cual establece, mediante la determinación de causas y efectos, la esencia de la peculiar naturaleza de Dios y de todo aquello que se desprende necesariamente de ella; y, como se estableció en el capítulo anterior, esta naturaleza se identifica con una sustancia absolutamente infinita, a la cual le pertenece necesariamente

el existir y que se expresa en infinitos atributos de infinitas maneras, suponiendo una capacidad o potencia absoluta de constitución y producción, esto es, de expresión plena.

Así, la idea de Dios que Spinoza construirá a lo largo de las proposiciones de la primera parte de la *Ética* nada tiene que ver con la idea de un Dios antropomórfico sometido a las pasiones al igual que los hombres; idea que Spinoza se encarga de degradar también paulatinamente en cada uno de los escolios que acompañan a las demostraciones como golpes violentos que irrumpen en la continuidad de la concatenación geométrica de las proposiciones.

Cada uno de los escolios es, así, un recordatorio impetuoso que remite a la empresa a la que Spinoza se encuentra abocado y que no es más que la destrucción paulatina, y contundente en el *Apéndice*, de la idea de un Dios que no es trascendente a su creación, y que incluso el término “creación” es abolido del vocabulario filosófico de Spinoza, que más bien prefiere utilizar el término de constitución y de producción, de infinitud y de potencia, para referirse a las propiedades de este Dios, que a su vez no implica ningún misterio para el acceso pleno a su comprensión, y que incluso, su esencia se expresa en leyes necesarias y universales, como se demostrará en el siguiente capítulo.

Además, este Dios, como se encargará Spinoza de señalar directamente en el *Apéndice*, no es un Dios finalista, es decir, no es un Dios que actúe por algún fin específico al igual que los hombres; no es un Dios trascendente, o sea, que se separe tajante y jerárquicamente de aquello que produce; ni es un Dios antropomórfico ni tampoco tiene como motivación la satisfacción y la utilidad de los hombres. Es un Dios que *no es*. Un Dios que no es el dios tradicional que los prejuicios, los desvaríos, las imaginaciones, pero sobre todo, que la ignorancia de los hombres se ha encargado de edificar como verdadero y misericordioso, o como iracundo y temible. No es el Dios semejante en sus afectos a los miedos e ilusiones más profundas de los hombres, proyectadas en su imaginación por la fortuna incierta que les depara su estado innato de ignorancia que es bien aprovechado, a su vez, por aquellos adoradores de la impotencia humana, por aquellos “intérpretes de la naturaleza” que manipulan políticamente las pasiones

tristes y construyen sobre ellas su autoridad y su dominio.

Este Dios “des-construido”, del cual se decreta su artificialidad y su mentira, se exhibe a los ojos de los ignorantes y de los sabios por igual como un Dios muerto, como un Dios alimentado más por el miedo y la esperanza de los hombres que por su potencia y su libertad; un Dios erigido más sobre la servidumbre de los hombres que sobre su poder efectivo, más sobre su impotencia que sobre su perfección.

Así, tal es la “des-construcción” de la idea de Dios que Spinoza realiza en el *Apéndice* que no queda más que interpretar su develamiento como un asesinato. La “muerte de Dios” que Spinoza señala en la parte final de la *Ética* clausura una etapa del pensamiento occidental que Marx y Nietzsche reiterarían en el siglo XIX asestando la estocada final.

Así lo sugiere Luis Salazar en su agudo estudio sobre Spinoza:

A diferencia de Descartes, ni a Hobbes ni a Spinoza les interesa “salvar” el papel de un Dios teológico creador y dador de sentido finalista del universo. Sin duda los dos asumen sin problemas la tesis de que “Dios existe necesariamente”, pero sólo para subsumirla en una visión causal de la naturaleza que resignifica profundamente todas las nociones teológicas tradicionales. El Dios- causa- primera de Hobbes, incomprensible e inimaginable, lo mismo que el Dios- sustancia- infinita de Spinoza, inimaginable pero comprensible racionalmente, nada tienen que ver con el Dios- Persona- trascendente de la imaginación religiosa, y, lo que es más importante, suponen, al menos en principio, un rechazo radical de toda intervención “divina” en el orden natural en tanto mera superstición irracional.¹⁷

Y continúa en referencia a las concepciones ontológicas de Hobbes y Spinoza:

De hecho se trata de dos interpretaciones profundamente diferentes de la

¹⁷ Luis Salazar Carrión, *El Síndrome de Platón: ¿Hobbes o Spinoza?*, UAM- Azcapotzalco, México, 1997, pp. 121- 122.

“muerte de Dios” y del hundimiento de la concepción teleológica de la naturaleza. (...) Sin duda comparten el entusiasmo por la nueva ciencia y la nueva idea de la racionalidad geométrica impulsadas por los descubrimientos de Galileo, pero sólo para sacar consecuencias divergentes e incluso contrapuestas en relación a una Naturaleza que ha perdido su orden y su jerarquía axiológicos.¹⁸

De tal manera que retomamos el hilo conductor de la demostración de las proposiciones de la *Ética* y en seguida analizaremos aquellos aspectos que constituyen la esencia de la sustancia absolutamente infinita o “Dios” a partir de las nociones de potencia, libertad y necesidad.

¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

3

Potencia, necesidad y libertad.

En la parte final del primer capítulo, se estableció que un primer acercamiento a la noción o concepto de “potencia” podíamos obtenerlo a partir de la categoría ontológica de la “necesidad”, que aparece como cualidad constitutiva del ser de la sustancia.

Se dijo que la “necesidad” remite a una propiedad o carácter ontológico de la sustancia, que hace que se torne imposible cualquier escenario en el que la existencia de la sustancia no sea plenamente efectiva.

La “necesidad” garantiza el estatuto existente de la sustancia, ya que remite a su esencia, pero es una propiedad que al partir de la esencia de la sustancia atraviesa espontáneamente el campo ontológico, hasta implantarse como existencia.

Para Spinoza, la esencia de la sustancia siempre implicará la existencia, puesto que es causa de sí misma; además de que será siempre concebida en el entendimiento humano como plenamente existente.

Entonces, la “necesidad” podría definirse como la propiedad ontológica que tiene la sustancia de ser causa de sí misma, esto es, de constituirse por sí misma. Refiere a la realidad o ser de la sustancia, en tanto síntesis de esa conjunción o binomio esencia-existencia, en el que la sustancia engloba una infinidad de atributos.

Así, una aproximación a la noción de “necesidad” como categoría ontológica la encontramos en la segunda demostración de la existencia de Dios como sustancia absolutamente infinita en la proposición XI, donde se dice que, “a cada cosa debe asignársele una causa o razón, tanto aquella por la que existe, cuanto aquella por la que no existe”¹; además que “esta razón o causa debe contenerse, o en la naturaleza de la cosa, o fuera de ella.”²

¹ Spinoza, E, I, XI, Dem. II.

² *Idem.*

De aquí se sigue que la razón o causa por la que existe una determinada cosa se contiene en su propia naturaleza o fuera de ella y, como en la naturaleza de la sustancia absolutamente infinita no se da ninguna razón o causa que impida su existencia, Dios o la sustancia absolutamente infinita existirá necesariamente.

Esto es, la naturaleza de la sustancia remite a la propiedad ontológica de ser causa de sí misma, implicando con ello una “necesidad” de existir que parte de su esencia, la cual a su vez no puede concebirse sino como plenamente existente.

De esta manera, la “necesidad” se presenta como un factor o rasgo constitutivo del ser de la sustancia que, partiendo de la propiedad ontológica de ser causa de sí misma, se implanta como categoría fundamental para profundizar en su naturaleza e identificarse con la *causa sui*.

La “necesidad” será ese rasgo constitutivo que, partiendo de la propiedad ontológica de la sustancia como *causa sui*, se identificará plenamente con ella y en esa identificación se remitirán invariablemente la una a la otra.

Así, la sustancia absolutamente infinita es necesaria, porque tiene la propiedad de ser causa de sí misma, es decir, porque la razón o causa de su existencia radica en su propia naturaleza. Sin embargo, esta propiedad de ser causa de sí misma pronto se convierte en una capacidad o “potencia” de existir, planteando una nueva manera de demostrar la existencia de Dios:

Dice Spinoza:

No poder existir es impotencia y, al contrario, poder existir es potencia (como es notorio por sí). Si pues, lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, son en rigor los entes finitos más potentes que el Ente absolutamente infinito; pero esto es absurdo. Luego, o no existe nada, o existe también necesariamente el Ente absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente. Luego el ente absolutamente infinito, esto es, Dios, existe necesariamente.³

³ E, I, XI, Dem. III.

Aquí aparece por primera vez, y de manera explícita en la exposición spinoziana del primer libro de la *Ética*, el término “potencia” que sirve, a su vez, de base para la demostración de la existencia de Dios.

El argumento, de índole *a posteriori*, hace alusión a la “potencia” de los entes finitos y plantea que, si se toma a éstos como lo que necesariamente existe, entonces, tales entes finitos tienen una mayor fuerza o capacidad de existir que el ente absolutamente infinito.

Pero, como los entes finitos no tienen la causa o razón de su existencia en sí mismos, sino que tal causa o razón se encuentra precisamente en la naturaleza absolutamente infinita de la sustancia, entonces, ésta se concebirá no sólo como necesariamente existente, sino como dotada de una *potencia* absolutamente infinita de existir.

De modo que, por el momento, la “potencia” aparece como la capacidad o facultad de la sustancia de “poder existir”; una capacidad que, no obstante establecer un nivel constitutivamente más concreto del ser de la sustancia, no llega del todo a separarse del estatuto de mera propiedad de la misma.

Así, el argumento *a priori* de la existencia de Dios no cambia mayormente de contenido:

Poder existir es potencia. (Entonces) se sigue que cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por ello existe, en absoluto.⁴

Del mismo fundamento, “poder existir es potencia”, se deduce la demostración *a posteriori* de la existencia de Dios, sólo que en esta ocasión se apela a la relación proporcional entre realidad y fuerzas para existir.

Si “poder existir es potencia”, a mayor realidad o ser que presente una cosa, mayores fuerzas para existir le competerán; de donde se sigue que el ente

⁴ E, I, XI, Esc.

absolutamente infinito, al presentar una realidad o ser en absoluto, tendrá una capacidad o “potencia” absolutamente infinita de existir.

De esta manera, la “potencia” se establece nuevamente como la capacidad o facultad de la sustancia absolutamente infinita de existir por la sola razón o causa de su naturaleza; dicho en otras palabras, aquello que puede existir implica una “potencia” que será directamente proporcional a la realidad que expresa, mientras que aquello que no puede existir será simplemente “impotente”.

Los entes finitos, en esta primera aproximación explícita al concepto de “potencia”, al no poder existir en sí mismos, serán impotentes y la sustancia, al tener la causa o razón de su existencia en su propia naturaleza, esto es, al tener la necesidad de existir en sí misma, será potente; o sea, será capaz de existir por su sola naturaleza con una fuerza absolutamente infinita.

Así, con el término “potencia” se profundiza en la naturaleza del ser de la sustancia y se avanza en la comprensión y construcción de su esencia. La sustancia absolutamente infinita no deberá la causa o razón de su existencia a alguna fuerza externa, sino que tal causa o razón se encontrará en la sola “necesidad” o “potencia” de su naturaleza que, al partir de la afirmación de su existencia, remitirá indefectiblemente a su esencia.

Por lo tanto, la “necesidad” o “potencia” de la sustancia deberán entenderse aquí como propiedades o cualidades ontológicas del ser de la sustancia, que remiten a su esencia sólo para proyectarse desde ahí hacia la existencia plena de ésta.

Así, la “necesidad”, al remitir a la esencia de la sustancia, se identificará plenamente con ella, ya que si la *realidad* o el *ser* de la sustancia es tal que engloba una infinidad de atributos; entonces, esa *realidad* o *ser*, que será definida en la segunda parte de la *Ética* como *perfección*, será expresada por tales atributos que, en cuanto pensados en el entendimiento humano como aquello que constituye la esencia de la sustancia, a su vez, expresarán también la “necesidad” de la misma.

Spinoza precisa:

Como la naturaleza divina tiene absolutamente infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa también una esencia infinita en su género, de su necesidad deben, pues, seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito.⁵

De esta manera, si los atributos expresan la *esencia* de la sustancia y además expresan correlativamente la *necesidad* de la misma, *esencia* y *necesidad* se identifican, para remitir a una capacidad por la que la sustancia se crea a sí misma y se concibe a sí misma. Y esta capacidad no puede pensarse más que como “potencia”, o al menos, como una facultad o fuerza que hace que la existencia de la sustancia se dé como necesariamente efectiva y, con ella, la producción infinita de todas las cosas que se derivan de ella.

Así, el argumento de la “potencia” cumple una doble función en el orden de la demostración geométrica spinoziana: en primer lugar, realiza la transición entre la propiedad ontológica de la sustancia de ser causa de sí misma a una capacidad o potencia de existir. Con ello, además de suponer el carácter necesario que se sigue de la esencia de la misma sustancia, también instituye a la *realidad* o *ser* de ésta como plenamente existente.

Pero también el término “potencia” en esta primera aproximación, no deja de hacer referencia a una mera propiedad de la esencia de la sustancia que plantea la capacidad de existir por la sola necesidad de su naturaleza. Esto es, la “potencia” y la “necesidad”, en esta primera relación que establecen en la *Ética* no pueden dejar de identificarse como la propiedad que presenta la naturaleza de la sustancia de ser causa de sí misma.

“Potencia” y “necesidad” son así las dos caras de un mismo proceso constitutivo, por medio del cual la esencia de la sustancia va construyéndose y concretándose en propiedades específicas, para así ir sentando las bases de la producción ontológica; ya que, como indica Spinoza, “de la necesidad de la

⁵ E, I, XVI, Dem.

naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos(esto es, todas las que pueden caer bajo un entendimiento infinito)”⁶

Así, de la “necesidad” de la naturaleza divina se “siguen infinitas cosas en infinitos modos”; ya que, al implicar la existencia y al ser imposible concebir otra sustancia que también sea causa de sí misma, la consecuencia lógica de su definición es que de ella se sigan todas aquellas cosas, que puedan ser englobadas bajo ese “entendimiento infinito” del que habla Spinoza.

En otras palabras, si la definición de Dios enuncia una realidad absoluta que se expresa en infinitos atributos, de esa sola definición se seguirán necesariamente todas aquellas cosas que puedan ser expresadas en esa realidad absolutamente infinita a la que la definición alude. Entonces, de la “necesidad” de la naturaleza divina, esto es, de aquella propiedad de la esencia de la sustancia que hace que la razón o causa de su existencia se dé en sí misma, se sigue tanto la garantía de la existencia divina como la de todas aquellas cosas que se derivan absoluta e infinitamente de ella.

De esta manera, las condiciones para la producción ontológica se encuentran asentadas:

De aquí se sigue: 1° Que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un entendimiento infinito. Corolario II: Se sigue: 2° Que Dios es causa por sí, pero no por accidente. Corolario III: Se sigue: 3° Que Dios es absolutamente causa primera. ⁷

La “necesidad” se instituye, como lo dijera Deleuze en su diccionario elemental sobre términos spinozianos, en la única modalidad de lo que existe, ya que no sólo referirá a la propiedad ontológica que tiene la sustancia de ser causa de sí misma, sino que también será ahora la causa eficiente por la que existen todas las cosas y, por eso mismo, será causa primera.

Aquí, parece pertinente mencionar una perspicaz observación que Deleuze realiza sobre la diferencia entre la causa de sí y la causa eficiente. Según

⁶ E, I, XVI.

⁷ *Ibid.*, Cor.

Deleuze, el trastorno teórico que implica la identificación que realiza Spinoza entre causa de sí y causa eficiente es doble y se basa, en primer lugar, en que la tradición metafísica refería a la causa de sí como semejante a la causa eficiente en el sentido de que propiciaba un efecto posterior que la diferenciaba. En segundo lugar, al establecer Spinoza a la causa de sí como modelo de la causalidad contraviene la preeminencia que la tradición metafísica asignaba a la causa eficiente⁸.

Pero, aquí lo importante es hacer notar que una vez que la causa de sí, o más bien, que la “necesidad” absoluta de la sustancia ha quedado establecida como la única modalidad de lo que es, esta necesidad o propiedad de la sustancia de ser causa de sí misma se convertirá en la propiedad de ser causa eficiente de todas las cosas; es decir, de causa de sí misma, pasará a ser por esa misma razón causa eficiente y en esa identificación se presentará como causa primera.

Sobre esto, Deleuze señala:

Que Dios produzca en los mismos atributos que constituyen su esencia supone que Dios es causa de todas las cosas, *en el mismo sentido* en que es causa de sí mismo. Produce del mismo modo que existe.⁹

Y todo esto lleva su correlato en la “potencia”. Si la potencia es una capacidad o facultad de la sustancia por la que existe de una manera absolutamente infinita, de esta sola potencia se producirán infinitas cosas en infinitos modos; esto es, la *potencia absolutamente infinita de existir* de la sustancia se convertirá en *potencia absolutamente productiva*.

De aquí que tengamos dos aspectos de la “potencia” como propiedad ontológica de la sustancia: en primer lugar, la potencia será una capacidad o facultad por la cual a la naturaleza de la sustancia le competirá existir de una manera absolutamente infinita: “poder existir es potencia”, implicando de su sola esencia la existencia necesaria; en segundo lugar, esta misma propiedad o cualidad ontológica de la sustancia de poder existir se convertirá por esa misma

⁸ Véase G. Deleuze, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Tusquets, Barcelona, 2000, pp. 75-76.

⁹ *Ibid.*, p. 76.

razón en un *poder existir produciendo infinitas cosas en infinitos modos*, o sea, se establecerá la naturaleza de la sustancia como una potencia absolutamente productiva.

Por otro lado, si la necesidad se establece como la única modalidad de lo que es, ya que “todo lo que es, es necesario o por sí mismo o por su causa”¹⁰, entonces, la “necesidad” será la clave con la cual se podrá rastrear el mapa de la constitución genética de la esencia de la sustancia y, desde luego, de su producción infinita.

De ahí que esta necesidad o potencia por la “que se siguen infinitas cosas en infinitos modos” se convierta, en la proposición XVII, en las *leyes de la naturaleza divina*, por medio de las cuales será posible “la comprensión total de la producción de Dios”.

Spinoza plantea:

De la sola necesidad de la naturaleza divina, o (*lo que es lo mismo*) de las *solas leyes de su naturaleza, se siguen absolutamente infinitas cosas*(...); así, pues, fuera de Él no puede ser nada por lo que sea determinado o compelido a obrar y, por tanto, Dios obra por las *solas leyes de su naturaleza* y sin ser compelido por nadie.¹¹

Así, ingresamos en otro nivel constitutivo de la esencia de la sustancia: si Dios o la sustancia absolutamente infinita es un ente capaz de existir por la sola necesidad de su naturaleza, es decir, si tiene una potencia absolutamente infinita de existir y si es determinado a obrar también por sí mismo, entonces, también se dirá libre, pues le compete la propiedad que señala la definición VII.

Menciona Spinoza:

Se dirá libre aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero necesaria, o mejor, compelida, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera.¹²

¹⁰ Deleuze, *op. cit.*, p. 117.

¹¹ Spinoza, E, I, XVII, Dem.

La libertad y la necesidad, así como la potencia, se identifican como los aspectos constitutivos de la esencia de la sustancia. Todas ellas, constituyen una tríada por medio de la cual es pensada la esencia de la sustancia. La necesidad es la única modalidad de lo que existe, la libertad sólo adquiere sentido a partir de ésta, y por último, la “potencia”, al menos en este momento de la analítica del ser spinoziano, será esa capacidad por la que la sustancia existe necesariamente, y por medio de la cual, también condiciona la producción de todas aquellas cosas que se siguen necesariamente de su esencia.

Sin embargo, hay que mencionar que la identificación que establecen la libertad y la necesidad no es una identificación gratuita o espontánea; sino que, más bien, es una identificación que sólo logra su plenitud en el momento en el que la “necesidad” de la naturaleza de la sustancia ha quedado completamente demostrada como la única modalidad del ser.

Sólo desde ese momento será posible tender los puentes ontológicos que posibiliten la identificación, ahora sí espontánea, entre libertad y necesidad, ya que la necesidad que presenta la sustancia (como la única modalidad en la que es) es la condición indispensable para que pueda deducirse de ella su plena libertad.

Spinoza indica:

De aquí se sigue que: Corolario I: 1° Que no se da ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, aparte de la perfección de su propia naturaleza. Corolario II: Se sigue: 2° Que Dios sólo es causa libre.

En efecto, Dios solo existe por la sola necesidad de su naturaleza y obra por la sola necesidad de su naturaleza. Por tanto, Dios solo es causa libre.¹³

Además de ser causa de sí mismo, Dios también será causa eficiente de todas las cosas y, por eso mismo, será absolutamente causa libre, ya que de su necesidad o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza se seguirán

¹² E, I, Def. VII.

¹³ E, I, XVII, Cor. I-II.

infinidad de cosas que se producen espontánea y actualmente a partir de su esencia.

Entonces, ser causa libre significa que la sustancia absolutamente infinita no es determinada por otra cosa a existir y a obrar, sino que su existencia y su acción se siguen de la sola necesidad de su esencia.

Sin embargo, la noción de libertad puede causar problemas de interpretación que Spinoza se encarga de aclarar:

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según piensan, hacer que las cosas que hemos dicho se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad, no sucedan, o que no sean producidas por Él. Pero esto es lo mismo que si dijeran que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos; o que dada una causa no se siga de ella un efecto; lo que es absurdo.¹⁴

Ser causa libre no significa que Dios, o la sustancia absolutamente infinita, posea una especie de voluntad suprema o libertad semejante a la humana que le permita no hacer aquello que se sigue necesariamente de su esencia. Sino que ser causa libre implica ceñirse a efectuar en el plano de la existencia todo aquello que se sigue de la esencia de la sustancia, a partir de lo que marcan las solas leyes de su naturaleza o, lo que es lo mismo, de su necesidad absolutamente infinita.

La libertad consiste en realizar efectivamente en el plano de la existencia todo aquello que se sigue necesariamente de la esencia de la sustancia, y en esto radicará también su potencia.

Dice Spinoza:

Pienso haber mostrado con bastante claridad que de la suma potencia de Dios, o sea, de su naturaleza infinita, han fluido necesariamente, o se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas en infinitos modos, esto es,

¹⁴ E, I, XVII, Esc.

todo: de la misma manera que de la naturaleza del triángulo se sigue desde la eternidad y para la eternidad que sus tres ángulos equivalen a dos rectos.¹⁵

Como habíamos señalado anteriormente, la “potencia” de la sustancia ya no se entiende exclusivamente como la capacidad absolutamente infinita de existir por sí misma, sino como similar a su propia naturaleza. Y, además, la potencia presenta, digámoslo de esta forma, una función adicional: ya no se trata tan sólo de la capacidad de la sustancia de existir necesariamente por sí misma, sino de la capacidad de producir, a partir de esa condición básica que implica la existencia por sí misma, a todas las cosas. Por lo que la potencia será, como ya dijimos anteriormente, una potencia absolutamente productiva.

Lo expresa mejor Allendesalazar en su excelente y sintético estudio:

Dios, en razón de su esencia o de su naturaleza, es infinitamente expresivo o productivo. Pero no se trata de una expresión mística o de una producción misteriosa, sino todo lo contrario: por deducirse la potencia de Dios o su producción directamente de su definición, esta potencia o producción resultan absolutamente inteligibles.¹⁶

Podría parecer que, al identificarse la potencia suma de la sustancia con su propia naturaleza, surgiera una contradicción; ya que si la exposición spinoziana ha desarrollado a la potencia como una categoría que denota una cierta propiedad o cualidad ontológica de la esencia de la sustancia, en el momento en que es identificada con la naturaleza infinita de ella misma supondría que esa potencia de mera propiedad del ser de la sustancia se convertiría en el ser mismo de ella, ya que en la terminología de Spinoza la naturaleza de una determinada cosa es similar a su realidad o ser¹⁷.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza: Filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988, p. 49.

¹⁷ Véase el escolio de la Proposición X: Cuando Spinoza habla de los atributos como constituyentes de la esencia de la sustancia, se afirma que la realidad que expresan es semejante al ser de la sustancia, lo cual nos remite no sólo al aspecto esencial de la misma, sino a la unión indisoluble que la sustancia presenta entre su esencia y su existencia, o sea, a su naturaleza en general.

Pero, más bien, la identificación entre suma potencia y naturaleza infinita, que Spinoza establece en el escolio de la proposición XVII, debe interpretarse como la manera en la que la esencia de la sustancia tiene la capacidad de producir infinitas cosas en infinitos modos, esto es, como el modo en el que el ser de la sustancia despliega su potencia productiva. En este sentido, la potencia seguirá siendo tan sólo una propiedad de la esencia de la sustancia, propiedad que es deducida de la necesidad que presenta la sustancia de existir por sí misma y que se instituye como el único orden de la producción ontológica, determinando con ello, a su vez, su libertad.

Nuevamente Mercedes Allendesalazar lo explica inmejorablemente:

En el encadenamiento de las proposiciones, la libertad de Dios se sigue de su potencia productiva, y esta potencia productiva es deducida en la proposición 16 de la esencia o definición de Dios, y en la proposición 17 de su acción propiamente dicha. Spinoza sintetiza este movimiento en el corolario 2 de la proposición 17, retomando en el Apéndice casi literalmente su formulación: sólo Dios existe y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza¹⁸

La libertad, entonces, al ser deducida de la potencia productiva de la sustancia, esto es, de su naturaleza infinita, a su vez, se encontrará determinada por la necesidad, lo que quiere decir que sólo la esencia de la sustancia se dirá libre, en la medida en la que se despliegue o más bien actúe a partir de la necesidad absoluta que marca su esencia.

En ese sentido, el ser de la sustancia se dirá libre, es decir, la libertad de la sustancia será entendida como absoluta necesidad y, a su vez, como potencia infinita de producir aquello que se sigue de su esencia, esto es, de su propia naturaleza.

De tal modo que la libertad “no es absoluta indeterminación, sino absoluta determinación, ni tampoco es absoluta gratuidad o contingencia sino absoluta

¹⁸ M. Allendesalazar, *op. cit.*, p. 50.

necesidad”¹⁹.

Además, esta nueva definición y explicación de la libertad servirá a Spinoza para atacar las ideas falsas o prejuicios que pretenden conferirle a Dios un entendimiento y una voluntad absolutamente libre y semejante a la humana, que son, además la base de una serie de malentendidos que impiden, según Spinoza, la comprensión adecuada de las leyes necesarias de todo cuanto existe.

Para Spinoza, “a la naturaleza de Dios no le pertenece ni el entendimiento, ni la voluntad” y realiza esta afirmación con la plena conciencia de que hay muchos adversarios teóricos empeñados en demostrar lo contrario, esto es, que “a la naturaleza de Dios pertenecen un entendimiento supremo y una voluntad libre”; ya que, “en efecto, dicen que no conocen nada más perfecto, para poder atribuirlo a Dios, que aquello que en nosotros es suma perfección.”²⁰

De esta manera, el supuesto del que parten estos adversarios teóricos de Spinoza, es la creencia de que a la naturaleza de Dios le compete un entendimiento y una voluntad análoga a la humana, ya que no hay nada que pueda ser más perfecto, de acuerdo con ese prejuicio, que aquello que en los hombres es, desde esta conciencia falsa, perfección suma.

Y la cuestión radica en que tal creencia de atribuirle a Dios una voluntad y un entendimiento se basan en el supuesto que indica que, si Dios hiciese todo cuanto puede hacer o pensar, agotaría su potencia; esto es, si Dios realizara en acto todo aquello que se sigue de su potencia absolutamente infinita, terminaría por volverse imperfecto, y por lo tanto, impotente.

Indica Spinoza, sobre esto:

Además, aunque conciben a Dios como sumamente inteligente en acto, no creen, sin embargo, que pueda hacer que exista lo que entiende en acto, pues piensan que de este modo destruirían la potencia de Dios. Si hubiese creado, dicen, todo lo que está en su entendimiento, entonces no hubiera podido crear nada más; lo cual, creen, repugna a la omnipotencia de Dios; y,

¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

²⁰ Spinoza, E, I, XVII, Esc.

por eso, han preferido admitir que Dios es indiferente a todo y que no crea nada aparte de aquello que decretó crear en virtud de una cierta voluntad absoluta. En efecto, están obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, que, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues, de otra manera, a saber, si creara todo lo que entiende, agotaría según ellos su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así, pues, para sentar que Dios es perfecto se ven reducidos a tener que sentar, al mismo tiempo, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia; y no veo qué pueda imaginarse más absurdo o que más repugne a la omnipotencia de Dios.”²¹

Pero, estas creencias o temores revelan más bien una profunda ignorancia sobre la naturaleza divina, la cual no puede pensarse más que como una potencia absolutamente infinita, que produce a partir de su esencia una infinidad de cosas que deben seguirse de una manera sumamente necesaria y para siempre en acto.

Por lo que la potencia de la naturaleza infinita de la sustancia no debe concebirse como una posibilidad a realizarse, sino como una actualidad en la que se producen de manera absolutamente infinita una infinidad de cosas en infinitos modos. Esto es, la esencia de la sustancia será existente desde el primer momento, puesto que “la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde la eternidad y permanecerá para la eternidad igualmente en la misma actualidad.”²² Así, tenemos que potencia y acto se identifican suponiendo una nueva manera de concebir al ser, o al menos en este primer momento, la modalidad de lo que es. La potencia será siempre actuante, esto es, será acto que se diversificará en infinidad de modos o maneras de ser. Nada de lo que se siga de la potencia productiva de Dios aparecerá posteriormente o anteriormente de acuerdo a algún capricho de la voluntad divina, sino que todo es y será actual. Y, por lo tanto, a la naturaleza de Dios no le corresponderá un entendimiento ni una voluntad, sino que todo será absoluta potencia en acto.

Y si se quiere insistir en el uso de determinados términos para referirse a

²¹ E, I, XVII, Esc.

²² *Idem.*

realidades o aspectos constitutivos de la esencia de la sustancia, Spinoza planteará que, si se concede en referirse a términos como “entendimiento” o “voluntad divina”, tales términos serán usados de una manera completamente distinta del modo como son empleados para referirse al entendimiento o a la voluntad humana; es decir, los términos “voluntad” y “entendimiento” serán usados de la misma manera en la que se emplea el término *can* para referirse a un perro o animal que ladra y *can* como estrella del universo.

A este respecto, Spinoza señala lo siguiente:

Además, para decir también algo del entendimiento y de la voluntad que atribuimos comúnmente a Dios, diré que si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia de Dios, se ha de entender ciertamente por uno y otro de estos atributos una cosa distinta de lo que suelen entender vulgarmente los hombres. Pues el entendimiento y la voluntad que constituirían la esencia de Dios, deberían diferir totalmente de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en ninguna cosa, excepto en el nombre; es decir, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra.²³

De esta manera, el “entendimiento” de la sustancia como aspecto constitutivo de su esencia será comprendido de una manera completamente distinta al entendimiento humano; esto es, si en el humano entendimiento las cosas entendidas son posteriores a él o incluso simultáneas a él, en el “entendimiento divino” las cosas no serán ni posteriores ni simultáneas, sino que serán anteriores, puesto que él mismo (el “entendimiento divino”) será la causa de la esencia de esas cosas, y por lo tanto, de su existencia.

Indica Spinoza:

Por lo que el entendimiento de Dios, en cuanto se concibe que constituye la esencia de Dios, es realmente causa de las cosas, tanto de su esencia como

²³ E, I, XVII, Esc.

de su existencia; lo que también parece haber sido advertido por los que han aseverado que el entendimiento, la voluntad y la potencia de Dios son uno y lo mismo.²⁴

Spinoza también distingue la “esencia formal” o la “verdad eterna” de las cosas, de la “existencia” propiamente dicha de ellas mismas. La primera, la “esencia formal” o “verdad eterna” de las cosas tiene su origen en el “entendimiento divino”; mientras que la segunda también tendrá su origen como “esencia formal” y “verdad eterna” en el entendimiento de Dios; pero, como “existencia finita”, deberá su causa a otra existencia igualmente finita que, sin embargo, se ha producido también necesariamente en la potencia productiva de Dios, de acuerdo con sus leyes eternas que se siguen de su sola esencia.

Así tenemos que la esencia de las cosas finitas difiere de grado de la existencia de las mismas: mientras que las unas son producidas o causadas por la potencia divina, en tanto entendimiento, las otras serán causadas por la existencia finita de otra cosa singular que, a su vez, también deberá su producción a la potencia absolutamente infinita de Dios.

Pues, si “el entendimiento de Dios es la única causa de las cosas, es decir, tanto de su esencia como de su existencia”, indica Spinoza, “debe necesariamente diferir de ellas, tanto en razón de la esencia, como en razón de la existencia. Pues lo causado difiere de su causa precisamente por aquello que ha recibido de su causa”²⁵.

Spinoza ilustra esta diferencia tomando como ejemplo el caso concreto del hombre:

Por ejemplo, un hombre es causa de la existencia, pero no de la esencia de otro hombre; ésta, en efecto, es una verdad eterna; y por eso pueden concordar enteramente según la esencia pero deben diferir en el existir; y por ello, si perece la existencia del uno, no perecerá, por eso, la del otro; pero si la esencia del uno pudiera destruirse y volverse falsa, también se destruiría la

²⁴ *Idem.*

²⁵ E, I, XVII, Esc.

esencia del otro. Por eso la cosa que es causa no sólo de la esencia, sino también de la existencia de algún efecto, debe diferir de tal efecto, tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia.²⁶

La diferencia entre lo causado y la causa que lo implica es la consecuencia que se deriva de la potencia productiva de la sustancia, diferencia que, no obstante, se resuelve por el carácter inmanente de la expresión de la esencia de la sustancia en sus atributos y que el mismo Spinoza se encargará de desarrollar en las proposiciones subsecuentes.

De igual manera, nuevamente tenemos aquí la diferencia entre lo causado y la causa que lo implica, esto es, como acertadamente ha indicado Deleuze, a pesar de la identificación que Spinoza realiza entre la causa de sí y la causa eficiente, seguirá prevaleciendo una diferencia entre la causa y los efectos derivados de ella, diferencia que será expresada después como los dos aspectos de una misma naturaleza: una naturaleza *naturante*, como causa productiva; y una naturaleza *naturada*, como efecto necesario de esa causa: dos extremos que sin embargo remiten al mismo ser.

Hasta aquí, entonces, Spinoza desarrolla la manera en la que deberá interpretarse la *potencia productiva* de Dios en tanto entendimiento: la potencia productiva de la sustancia en tanto causa eficiente de las cosas, esto es, en tanto causa de la esencia y la existencia de todas las cosas, se distinguirá en razón de la esencia y en razón de la existencia de los efectos que implica.

Si la esencia divina está marcada por los factores ontológicos de la necesidad y de la libertad, además de estar resumidos ambos en una potencia como capacidad absolutamente infinita de existir y de producir, la potencia de la sustancia será causa de la esencia de las cosas y de su existencia. Aunque de ésta última tan sólo en una forma general, ya que la particularidad de cada una de ellas se encuentra ciertamente determinada por la potencia infinita de la sustancia, pero a cada singularidad le corresponde una causa próxima que determine su existencia.

²⁶ *Idem.*

De esta forma, se tiene que la esencia de Dios en tanto potencia productiva también podría calificarse como entendimiento, pero sólo a condición de que se juzgue como tal la potencia de producir la “esencia formal” o la “verdad eterna” de todas las cosas, misma que implica su existencia de una forma general, pero que no comportará la existencia particular de algún modo finito, puesto que ésta sólo tendrá como causa próxima a otro modo singular que la determine.

Desde esta perspectiva, la potencia productiva será calificada como entendimiento, pero no debe hacerse de esta identificación un propósito distinto al que le da aliento, pues como indica Deleuze en su acercamiento a la definición del concepto de potencia, a Dios no le corresponde un poder semejante al de un príncipe o un tirano, no le corresponde ni un entendimiento, ni una voluntad propiamente dichas, sino que le corresponde, precisamente, una *potencia*, entendida como capacidad absolutamente infinita de existir y, por lo tanto, capacidad absolutamente infinita de producir, marcando junto a la necesidad y a la libertad las notas ontológicas que constituyen la esencia de la sustancia única. De acuerdo con las palabras de Deleuze:

Uno de los puntos fundamentales de la Ética consiste en negar de Dios todo poder (potestas) análogo al de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado. Pues Dios no es voluntad, por mucho que esta voluntad estuviera guiada por un entendimiento legislador. Dios no concibe posibles en su entendimiento, posibles que realizaría mediante su voluntad. El entendimiento divino no es sino un modo mediante el cual Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que de ella se desprende; su voluntad no es sino un modo conforme al cual todas las consecuencias derivan de su esencia y causa de sí mismo, es decir, de su existencia tal como está englobada en su esencia.²⁷

Pero tal vez nos estemos adelantando mucho. Lo cierto es que Spinoza lo va diciendo desde ya, y digámoslo nosotros también: la construcción del concepto de potencia, que es el objetivo fundamental de la primera parte de la ética,

²⁷ Deleuze, *op.cit.*, p. 128.

presenta distintos niveles de articulación teórica que lo van conduciendo gradual y acompasadamente hasta la revelación fulminante de la proposición XXXIV: “La potencia de Dios es su esencia misma.”²⁸

Pensar a Dios en términos de potencia y a esa potencia en términos de acto, de potencia actual, de eternidad que se manifiesta potente y actual, es anular, como decíamos en el capítulo anterior, toda ilusión teológica, toda referencia divina entendida tradicionalmente como sucedáneo para apaciguar temores e incendiar esperanzas.

Es renunciar definitivamente a la idea de Dios tal y como la conocíamos anteriormente, es pasar de lleno a la secularización del mundo de la vida, o la ontologización plena de la dimensión humana, y también, digámoslo de una vez, es transitar a la ontologización plena de la política y no a la inversa, aunque la politicidad esté especificada desde un primer momento.

Una sustancia que es única para todas las cosas, que es inmanente, es una propuesta y una aseveración escandalosa. Es la remisión a un orden salvaje, en donde sólo aparece la ráfaga de la potencia y de su mutua articulación y expresión en zonas modales que la afectan y la diversifican.

Aún no se identifica el ser con la potencia, el concepto de potencia se encuentra en construcción, en espera latente pero unívoca de ser proyectada como la fuerza activa infinitamente constitutiva y productiva de una esencia que se expresa inmanentemente como existente en una diversidad de maneras y modos de ser.

Esta potencia, también, que será entendida como actuante, es decir, una potencia que será entendida como potencia en acto, acaba con la diferencia que cierta tradición metafísica había establecido entre aquello que se encuentra en potencia y aquello que se encuentra en acto.

Así, para concluir este capítulo, diremos que la potencia es desarrollada, en este primer tratamiento que de ella hace Spinoza en la *Ética*, como la capacidad o propiedad de la esencia de la sustancia de “poder existir”, que se basa, a su vez, en la necesidad de existir por sí misma que le pertenece a la naturaleza de

²⁸ Spinoza, E, I, XXXIV.

la sustancia. Además, a partir de esta capacidad de existir por sí misma, la potencia de la sustancia transitará de ser una potencia absolutamente infinita de existir a una potencia absolutamente productiva; esto es, la necesidad de la sustancia de ser causa de sí misma se erigirá, por esa misma razón, en la necesidad de ser causa eficiente de todas las cosas, estableciendo como marca ontológica de la producción al carácter absoluto de esta necesidad, que incluso determinará a la misma acción de la sustancia, esto es, a su libertad.

Si la potencia finalmente se identifica con una potencia en acto y, por eso mismo, como idéntica a la naturaleza infinita de la sustancia, será entendida como la misma propiedad de la sustancia de existir por sí misma con una fuerza absolutamente infinita y de producir en sí misma una infinidad de cosas con similar intensidad ontológica, salvo que tal constitución productiva de la sustancia será asimilada también bajo las características de la necesidad y de la libertad.

Identificar a la potencia con la naturaleza infinita de la sustancia, es decir, identificarla con la capacidad de constituirse por la sola razón de su esencia y de producir en ella misma con igual necesidad, abre la vía racional para establecer las condiciones que posteriormente identificarán a la potencia con la misma esencia, es decir, identificarán a la potencia con el ser mismo, al poder como la marca de todo lo ontológico.

4

El plano de la inmanencia.

Para transitar de lleno al plano de la existencia o, más bien, al plano de la producción ontológica es importante señalar, de manera más detallada, la forma en la que Spinoza demuestra la unicidad de la sustancia absolutamente infinita.

En la proposición XIV, Spinoza indica:

Puesto que Dios es un ente absolutamente infinito del que no puede negarse ningún atributo que exprese la esencia de la sustancia, y puesto que existe necesariamente; si aparte de Dios se diera alguna sustancia, ésta debería explicarse por algún atributo de Dios y así existirían dos sustancias del mismo atributo, lo cual es absurdo; por tanto, no puede darse ninguna sustancia fuera de Dios y, en consecuencia, tampoco concebirse. Pues si pudiera concebirse, debería concebirse necesariamente como existente; pero esto es absurdo. Luego, fuera de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia.¹

De la naturaleza absolutamente afirmativa de Dios se sigue que a su esencia le pertenece una infinidad de atributos, por medio de los cuales se expresa necesariamente; esto es, no hay atributo alguno por el que no pueda expresarse la esencia o la necesidad de existir de la sustancia divina, sino que a Dios le pertenecen todos aquellos atributos que permitan expresar su naturaleza, constituyendo ellos mismos una infinidad. Precisamente, como lo hemos indicado en los anteriores capítulos del presente trabajo de investigación, a Dios o a la sustancia absolutamente infinita le corresponde una potencia de existir igualmente absoluta e infinita, de la cual se sigue su existencia necesaria.

Aquí lo importante, sin embargo, es resaltar que dado que la naturaleza de Dios es de tal calidad que implica esa potencia absoluta de existir, los atributos mediante los cuales se expresa también participarán necesariamente de esa

¹ Spinoza, E, I, XIV, Dem.

potencia infinita y, por lo tanto, cada uno de ellos será no sólo infinito en su género, sino también eterno. En tal sentido, Spinoza señala que:

Dios, en efecto, es una sustancia que existe necesariamente, esto es, a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue que existe; por tanto, es eterno. Además, por atributos de Dios ha de entenderse aquello que expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia; esto mismo, digo, deben implicar los atributos. Pero a la naturaleza de la sustancia pertenece la eternidad; luego cada uno de los atributos debe implicar la eternidad; por tanto, todos son eternos.²

El atributo, como lo hemos señalado en el capítulo anterior, tiene la característica de expresar la esencia de la sustancia y, además, de constituir aquello que el entendimiento humano percibe como esencial en la misma. Esto significa que los atributos como tales conforman aquello particularmente afirmativo de la sustancia; ya que, por cada atributo en el que se exprese su esencia, existe una esencia infinita en su género; mientras que toda la naturaleza de la sustancia divina constituye lo absolutamente afirmativo, ya que engloba a toda la infinidad de los atributos mediante los cuales se expresa.

De esta manera, si los atributos son aquello que el entendimiento humano percibe de la sustancia en cuanto que constituye su esencia y si, también, a la sustancia absolutamente infinita le competen tantos atributos como potencia o fuerzas para existir presente, entonces, los atributos de la sustancia divina serán concebidos como aquello que constituye la esencia de la sustancia y de ellos no podrá seguirse divisibilidad alguna de la misma, sino que expresarán cada uno de ellos su potencia de existir y, por lo tanto, todos los atributos serán eternos, pero también, por esa misma razón, serán inmutables, infinitos e indivisibles.

Sobre esto, explica Deleuze:

Infinito, perfecto, inmutable, eterno son propiedades que se afirman de todos

² E, I, XIX, Dem.

los atributos. Omnisciente, omnipresente propiedades que se dicen de un atributo determinado. En efecto, todos los atributos expresan la esencia de la sustancia, cada atributo expresa una esencia de sustancia. Pero las propiedades nada expresan: “No podemos saber por esas propiedades cuál es la esencia y cuáles son los atributos del ser al cual pertenecen esas propiedades”. No constituyen la naturaleza de la sustancia, pero se afirman de lo que constituye esa naturaleza.³

Y también recuerda Spinoza, que, “como ser finito es, en verdad, una negación parcial, y ser infinito, la absoluta afirmación de la existencia de una naturaleza cualquiera, se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita.”⁴ Así, si los atributos expresan la esencia de la sustancia, como ya hemos señalado anteriormente, entonces, los atributos deben ser también infinitos y, por lo tanto, indivisibles, ya que “no puede concebirse en verdad ningún atributo de una sustancia del cual se siga que la sustancia puede dividirse”⁵.

Además, si existiese al menos un atributo por el que se dedujera que la sustancia puede dividirse, ese atributo, al expresar la potencia de la sustancia y ser, por esa razón, también infinito en su género, retendría o no la naturaleza de la sustancia en cada una de las partes en las que se dividiera; pero, cada una de esas alternativas que plantea la hipotética divisibilidad de un atributo específico conlleva a soluciones igualmente absurdas.

En primer lugar, si las partes en las que se dividiera el hipotético atributo retuvieran la naturaleza de la sustancia, entonces, de la sustancia absolutamente infinita se produciría otra sustancia de igual naturaleza, con las mismas características o propiedades ontológicas; esto es, de una sustancia se produciría otra o más sustancias, lo cual, es absurdo porque la definición misma de sustancia implica la existencia necesaria e invalida en sí misma la producción de una sustancia por una causa externa.

³ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, pp. 43-44.

⁴ E, I, VIII, Esc. I.

⁵ E, I, XII.

Asimismo, si las partes de ese atributo no retuvieran las propiedades de la sustancia, la sustancia al dividirse dejaría de ser, lo que también, para Spinoza, es absurdo.

Esto lleva al filósofo holandés a igualar en condiciones ontológicas a todos los atributos, sin jerarquía de ninguno sobre otro; pero sobre todo, lleva a integrar al atributo de la extensión, o de la materia, como aquello en lo que también se expresa la esencia de la sustancia y plantea, por lo tanto, que el ámbito del cuerpo o de la materialidad no repugna a la naturaleza divina, sino que es parte de él y constituye, además, uno de los infinitos atributos mediante los cuales también expresa su potencia.

Sobre esto, indica Spinoza:

Corolario: De esto se sigue que ninguna sustancia, ni, por consiguiente, ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia, es divisible.

Escolio: Que la sustancia sea indivisible se entiende aún más sencillamente por el sólo hecho de que la naturaleza de la sustancia no puede concebirse sino como infinita y de que por parte de una sustancia no puede entenderse otra cosa que una sustancia finita, lo que implica manifiesta contradicción.⁶

Así, una vez que Spinoza ha demostrado la indivisibilidad de todo atributo en general y de la materia, en particular, a partir del carácter infinito, plantea que si se quiere demostrar la existencia de otra sustancia además de Dios, ésta tendría que explicarse a partir de alguno de sus atributos, pero esto equivaldría a establecer la existencia de dos sustancias con el mismo atributo y, puesto que tal situación no es posible, porque significaría la implantación de una relación de distinción entre dos sustancias idénticas, se sigue que la supuesta existencia de una sustancia a partir de la naturaleza absolutamente infinita de Dios es prácticamente imposible.

De esta manera, Spinoza desmantela, reduciendo al absurdo, cualquier otra alternativa que permita instaurar una pluralidad de sustancias en el horizonte

⁶ E, I, XIII, Cor. y Esc.

ontológico y establece con plena certeza la unicidad de la sustancia absolutamente infinita:

Corolario I: De aquí se sigue muy claramente: 1° Que Dios es único, esto es, que en el orden natural de las cosas no se da sino una sustancia y que ésta es absolutamente infinita(...)

Corolario II: Se sigue: 2° Que la cosa extensa y la cosa pensante son atributos o de Dios, o afecciones de los atributos de Dios.⁷

Así, a diferencia de Descartes, que planteaba una concepción jerarquizada y triplemente escindida del ser, según la cual la sustancia divina ocupaba el lugar más alto de la pirámide ontológica, subordinando a la sustancia pensante y aún por debajo de ésta, degradando a la sustancia extensa; para Spinoza, el ser no presenta ningún tipo de jerarquías ni de fisuras, pues se presenta espontánea y afirmativamente como una única sustancia que se expresa tanto en el atributo del pensamiento como en el atributo de la extensión.

O sea, el ser o la realidad es única y se manifiesta paralelamente, tanto en la materia como en el pensamiento y, por lo tanto, “todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios”⁸.

Explica Spinoza:

Aparte de Dios no puede darse ni concebirse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos no pueden ser ni concebirse sin la sustancia; por lo cual éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo concebirse por ella. Mas aparte de las sustancias y de los modos nada se da. Luego, nada puede ser ni concebirse sin Dios.⁹

El axioma I de la parte primera de la *Ética*, que enunciaba que “todo lo que es, o es en sí o en otra cosa”, adquiere en esta explicación su significación más plena. Si la proposición de Spinoza, “todo lo que es, es en Dios; y nada puede

⁷ E, I, XIV, Cor. I-II.

⁸ E, I, XV.

⁹ E, I, XV, Dem.

ser ni concebirse sin Dios” se refiere al ser de la única sustancia, aquello que “es en otra cosa” pertenece al ámbito de las afecciones de ésta, es decir, pertenece al ámbito de los modos de la sustancia.

Los modos, en tanto afecciones de la sustancia, constituyen y encarnan la segunda alternativa del ser, esto es, conforman la variante igualmente necesaria de lo que real y necesariamente existe por sí mismo. Así, la analítica del modo se despliega de tal manera en el sistema spinoziano que éste es planteado como la consecuencia directa de la potencia de la sustancia: *potencia de existir* y *potencia productiva*. Sin embargo, esta potencia de existir y potencia de producir, propia de la sustancia única, no se escindirán como causa eficiente de los efectos que implique, sino que, más bien, esta potencia de la sustancia se transferirá a cada una de las variantes o modalidades que ella misma adopte necesariamente.

Es decir, los modos o *afecciones* no quedarán separados de la sustancia absolutamente infinita, sino que, como efectos necesarios de su potencia, ellos mismos expresarán una determinada potencia de existir, que será consecuencia directa de la potencia de existir y potencia de producir de la sustancia única:

Corolario: Las cosas particulares no son nada, sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales se expresan de cierto y determinado modo los atributos de Dios. La demostración es evidente por la Proposición 15, “Todo lo que es, es en Dios; y nada puede ser ni concebirse sin Dios”, y la Definición 5, “Por modo entiendo las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por lo cual también se la concibe.”¹⁰

La sustancia, así, expresa su potencia de existir en infinitos atributos y estos, a su vez, se expresan necesariamente de infinitas maneras en infinitas cantidades de modos o afecciones. Los modos de la sustancia, “aquello que es en otra cosa”, son los efectos necesarios de su doble potencia, que a través de los atributos se van determinando, configurando recíprocamente al ser de la sustancia.

¹⁰ E, I, XXV, Cor.

Los modos, entonces, conforman una especie de diferencia ontológica en relación con la sustancia; sin embargo, esta diferencia o matiz no señala una separación tajante entre aquello que es *causa sui* y, a la vez, causa de todas las cosas y aquello que se deriva necesariamente de ella, sino que, más bien, acusan una relación de expresión o de consecuencia lógica.

Es decir, al plantear que “en el mismo sentido en que Dios se dice causa de sí, también ha de decirse causa de todas las cosas”¹¹, Spinoza anula las causas y los efectos de un Dios creador o trascendente, ajeno y separado a las cosas que crea; y propone la “inmanencia” como la manera de relacionarse espontáneamente con los efectos implicados. Por eso, Spinoza afirma que “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”.

Indica Spinoza:

Todas las cosas que son, son en Dios y deben concebirse por Dios; por tanto, Dios es causa de las cosas que son en Él; que es lo primero. Además fuera de Dios, no puede darse ninguna sustancia, esto es, ninguna cosa, fuera de Dios, que sea en sí; que era lo segundo. Dios es pues, causa inmanente pero no transitiva, de todas las cosas.¹²

El plano de la inmanencia supone la afirmación más plena de la existencia de Dios: nada menos que plantea que Dios existe con la misma potencia o necesidad con la que produce a todas las cosas. La potencia que Dios tiene de existir es de tal magnitud o naturaleza que, por la misma razón con la que existe, produce absolutamente a todas las cosas, fundando con ello a la realidad ontológica del mundo y, a la vez, con- fundiéndose con ella.

Precisamente, con la irrupción del plano de la inmanencia se detecta una función adicional o, más bien, una significación más profunda del concepto de potencia: si Dios se expresa inmanentemente, esto es, si Dios se expresa de manera potente y espontánea en todas las cosas o, si a Dios le corresponden

¹¹ *Ibid.*, Esc.

¹² E, I, XVIII, Dem.

tantos atributos como fuerzas para existir presente y, si estos atributos expresan todas las cualidades de la naturaleza divina: infinitud, indivisibilidad, perfección y eternidad... Si, en suma, cada uno de los atributos (una infinidad) mediante los cuales se expresa inmanentemente la sustancia divina expresan la existencia, entonces, ésta, con toda su potencia, se establece como el punto de partida de toda reflexión y de toda filosofía.

La existencia deja de convertirse en un problema porque se manifiesta evidentemente en todas las cosas, ya que todas las cosas demuestran la existencia de un único ser, de una única realidad, en donde no existen jerarquías o de- gradaciones. Es decir, no hay una esencia por un lado y una existencia por el otro, sino que todo es existencia, todo existe con una fuerza absoluta, bruta o salvaje.

Así, si todas las cosas expresan de una determinada manera la esencia divina, esto significa que Dios o la sustancia absolutamente infinita, esto es, el ser o la realidad, la sustancia toda: todo presumiblemente expresa inmanentemente o participa de esa potencia o fuerza bruta de existir.

De esta manera, Spinoza da un paso más en esta dirección ontológica inmanente al plantear la igualdad entre la esencia y la existencia, es decir, al plantear que la esencia de Dios o la sustancia única es simultáneamente existente:

Dios y todos sus atributos son eternos; esto es, cada uno de los atributos expresa la existencia. Luego los mismos atributos de Dios que explican la esencia eterna de Dios, explican a la vez, su existencia eterna; esto es, aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia; por tanto, ésta y su esencia son uno y lo mismo.¹³

La esencia y la existencia de Dios son una y la misma cosa, es decir, todo es existencia y ésta ha permanecido, desde la eternidad, con la misma potencia con la que produce y hace prevalecer al ser o la realidad de todas las cosas: más allá

¹³ E, I, XX, Dem.

de un principio o de un fin, más allá de una duración o de una concepción de temporalidad, que dividiría a las cosas en un antes y en un después y, también, más allá de un Dios creador o trascendente que las hubiera concebido bajo las premisas de un plan o fin específico.

Esta idea de la “inmanencia” omite un pretendido plan metafísico-trascendente que aportaría garantías teológicas o epistemológicas para la existencia de la realidad. Spinoza, por el contrario, planteará que la realidad no necesita garantía alguna para existir, pues todo es absolutamente necesario; además, la realidad despliega su existencia necesariamente con una potencia infinita, que la obliga a organizarse por medio de los atributos, para que en ellos mismos, constituyendo simultáneamente la esencia y la existencia de la realidad única, se produzcan infinitas maneras de expresión de ese ser o potencia:

Si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, lo uno y lo otro deberá necesariamente concluirse o percibirse por algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que este atributo expresa la infinitud y necesidad de la existencia, o sea, la eternidad, esto es, en cuanto se lo considera de manera absoluta.¹⁴

La existencia, así, es la eternidad misma y ésta eternidad se encuentra férreamente enraizada en lo concreto, en las cosas particulares; se encuentra enredada en la textura de las afecciones. Esta eternidad no es la del cielo cristiano: el paraíso trascendente en el que todo será mejor que en la realidad concreta ni se halla separada, completamente ajena, a las vicisitudes y las afecciones de la materialidad. Esta eternidad se encuentra acoplada en la actualidad: todo ha sido y seguirá siendo actual, toda la existencia es un gran acto de expresión sin principio ni fin. No hay otra realidad más que ésta y, si es cierto que los modos finitos, las cosas particulares, no pueden decirse potentemente infinitos, será más que nada por una diferencia de grado, porque el flujo de la fuerza, el flujo del ser y su potencia, es uno y el mismo.

¹⁴ E, I, XXIII, Dem.

Así, la eternidad que señala Spinoza será, como profetiza Eliseo Diego, la existencia misma, la cotidianidad: “la eternidad por fin comienza un lunes”¹⁵, dirá el poeta; pero, en este caso, la eternidad por fin comienza con la existencia de los modos concretos, con las cosas particularmente terrestres y no hay mejores palabras para aprehender el concepto de la eternidad en Spinoza que las que emanan de la literatura de Isaac Bashevis Singer en su memorable relato “El Spinoza de la Calle Market”.

Ahí, el escritor polaco reseña la historia del Dr. Fischelson, un viejo filósofo judío, que en su juventud encarnó la promesa de la filosofía polaca con un ostensible y ambicioso estudio sobre Spinoza. Sin embargo, pronto el estudioso cae en la abulia y, con él, su proyecto queda en la indiferencia y la desidia, limitándose al repaso cuidadoso de las citas y proposiciones de la *Ética* que, con un esmero fanático, repite hasta el cansancio para intentar ajustar su aparato teórico a la realidad. Pero, sin duda es el inesperado acercamiento de una tendera de verduras y frutas, Dobbe la Negra, la que lo hace vivenciar las proposiciones de la *Ética* de Spinoza, desde su modalidad concreta y finita, experimentando después de una relación amorosa con ella el vértigo de la eternidad y su identificación con la existencia misma y haciendo evidente y explícito aquello que parecía hueco y abstracto.

Así, la vitalísima comprensión de la eternidad, que Singer relata en su deliciosa narración sobre el Doctor Fischelson, se expresa de la siguiente manera:

Lo que ocurrió aquella noche puede considerarse un milagro. Si el doctor Fischelson no hubiera estado convencido de que todo cuanto ocurre está de acuerdo con las leyes de la naturaleza, habría creído que Dobbe la Negra le había embrujado. Aunque sólo había tragado un sorbo del vino de la bendición, se sentía como

¹⁵ La frase pertenece al poema “Comienza un lunes” que, a su vez, forma parte del poemario *Cuatro de Oros* de 1990: “La eternidad por fin comienza un lunes / y el día siguiente apenas tiene nombre / y el otro es el oscuro, el abolido. / Y en él se apagan todos los murmullos / y aquel rostro que amábamos se esfuma / y en vano es ya la espera, nadie viene. / La eternidad ignora las costumbres, / le da lo mismo rojo que azul tierno, / se inclina al gris, al humo, a la ceniza. / [...] y al día siguiente doy el nombre tuyo / y con la punta del cigarro escribo / en plena oscuridad: aquí he vivido”; en Eliseo Diego, *Poemas*, Selección de Enrique Turpín, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 2001, p. 94.

intoxicado. Besó a Dobbe y le habló de amor. Citas olvidadas de Klopstock, Lessing y Goethe asomaron a sus labios; las opresiones y los dolores cesaron. Besó a Dobbe, la estrechó entre sus brazos y volvió a ser un hombre, como en su juventud. Dobbe estaba desfallecida de gozo; entre lágrimas, le murmuraba ternuras en la jerga de Varsovia que él no entendió. Después, el doctor Fischelson se hundió en el sueño profundo que conocen los jóvenes. Soñó que estaba en Suiza y que escalaba montañas...corriendo, cayendo, volando. Al despuntar el día, abrió los ojos; le parecía que alguien había soplado en sus oídos; Dobbe roncaba.

El doctor Fischelson bajó despacito de la cama; se acercó a la buhardilla con su largo camisón, subió los peldaños y miró hacia fuera, maravillado. La calle Market dormía y respiraba con una profunda calma; las luces de gas oscilaban. Los postigos negros de las tiendas estaban sujetos por barras de hierro; soplabla una brisa fresca. El doctor Fischelson levantó la vista al cielo; la bóveda oscura estaba cuajada de estrellas...verdes, rojas, amarillas, y azules; grandes y pequeñas, fijas y parpadeantes. Las había arracimadas en grupos compactos, otras solas. Al parecer, en las altas esferas, se daba poca importancia al hecho de que cierto Doctor Fischelson hubiera decidido, en el ocaso de su vida, contraer matrimonio con alguien llamado Dobbe la Negra. Vista desde arriba, incluso la Gran Guerra no era sino un juego temporal de los modos. Los millares de estrellas fijas continuaban recorriendo sus caminos trazados en un espacio sin límites. Los cometas, planetas, satélites y asteroides seguían girando alrededor de esos centros brillantes. En los cataclismos cósmicos nacían y morían mundos; en el caos de las nebulosas se formaba la materia prístina. De cuando en cuando, una estrella se desprendía y cruzaba el cielo, dejando tras ella un trazo ardiente. Era el mes de agosto y en dicho mes hay lluvia de meteoros. Sí, la divina sustancia se extendía y no tenía principio ni fin; era absoluta, indivisible, eterna, sin duración, infinita en sus atributos. Su oleaje y sus burbujas bailaban en el caldero universal, bullendo de cambios, siguiendo la cadena ininterrumpida de causas y efectos, y él, el doctor Fischelson, con su inevitable destino, formaba parte de ella. El doctor cerró los ojos y dejó que la brisa refrescara el sudor de su frente y agitara los pelos de su barba. Respiró profundamente el aire de la noche y apoyó sus manos temblorosas sobre el alféizar de la

ventana...¹⁶

En el momento en que Fischelson vivencia la eternidad y su identificación con la existencia desde su particular experiencia de modo finito, comprende de una forma harto clara el meollo de la *Ética* de Spinoza, comprende que la existencia es lo mismo que la eternidad y, si ciertamente somos modos finitos, de alguna manera participamos de esa eternidad al expresar la potencia de la sustancia, esto es, la potencia de la existencia, que a su vez se expresa en el amor, en el querer, en el pensar, en el desear: “por entendimiento, en efecto, no entendemos el pensamiento absoluto, sino sólo cierto modo del pensar, que difiere de los otros modos, a saber, el deseo, el amor, etc., y por tanto, debe concebirse por el pensamiento absoluto; es decir, debe concebirse por algún atributo de Dios que exprese la esencia eterna e infinita del pensamiento, de tal manera que sin este atributo no pueda ni ser, ni concebirse”.¹⁷

De esta manera, la eternidad spinoziana es la existencia misma, la realidad única en la que sólo converge la potencia de la sustancia y sus afecciones. Su concepción inmanentista, de la cual se sigue por completo su concepto de eternidad y existencia, no hace más que desmontar todo un aparato de índole trascendente que buscaba, en primer lugar, erigir una noción creacionista y antropomórfica de Dios, argumentando una garantía metafísica para el ser; para después, en un segundo nivel, pretender establecer una realidad aparte en la que se cumplirían todas aquellas promesas que habían sido disipadas en el mundo “repugnante” de la materialidad: un reino de los cielos *sub specie aeternitatis* al cual se accedería con la única condición de liquidar por completo la existencia real, la vida en sí de cada individuo.

Por otra parte, con el plano de la inmanencia se realiza la operación teórica de convertir la “potencia”, como mera categoría ontológica de la sustancia que denota cierta propiedad o capacidad de existir y producir en sí misma a la realidad, en la “potencia” como concepto preciso del ser.

¹⁶ Isaac Bashevis Singer, *El Spinoza de la Calle Market*, Plaza y Janés Editores, Barcelona, 1979, pp. 23-24.

¹⁷ E, I, XXXI, Dem.

Si se acepta que Dios es potencia de existir y por esta misma razón, potencia de producir en sí mismo a todas las cosas, la esencia de Dios será potencia, y ésta será necesariamente existente, esto es, será eterna y actual, única y diversa por su inmanencia dinámica: “la potencia de Dios es su esencia misma”¹⁸. Pero, también, si antes se había planteado que a la potencia de existir de la sustancia le correspondía también una potencia de actuar o de obrar, en tanto causa libre de todas las cosas, esta potencia también quedará expresada en cada una de las cosas particulares o afecciones de la sustancia, ya que “Dios no sólo es causa de que las cosas empiecen a existir, sino también de que perseveren en existir, o (para usar un término escolástico) Dios es causa del ser de las cosas”¹⁹:

Proposición XXVI Una cosa que ha sido determinada a obrar algo, fue determinada necesariamente por Dios; y la que no ha sido determinada por Dios, no puede determinarse a sí misma a obrar.

Demostración: Aquello por lo que las cosas se dicen determinadas a obrar algo, es necesariamente algo positivo (como es notorio por sí); por tanto, así de su esencia como de su existencia es Dios, por necesidad de su naturaleza, causa eficiente; que era lo primero. De lo cual también se sigue muy claramente lo que se propone en segundo término. Pues, si una cosa que no ha sido determinada por Dios, pudiera determinarse a sí misma, la primera parte de esta Proposición sería falsa; lo que es absurdo, como hemos demostrado.²⁰

En efecto, de la sola potencia de obrar de Dios, esto es, de su libertad plena, se sigue la potencia de obrar o existir de cada una de las cosas particulares. El obrar o actuar de todas las cosas particulares infunde un carácter dinámico a la concepción del ser en Spinoza, ya que rompe con un modelo ontológico estático preconcebido, dador de formas y de sentidos finalistas.

Así, el ser en Spinoza no es algo que se encuentre en un estado de quietud o estacionario, sino que el carácter inmanente de éste le dota de una dinámica

¹⁸ E, I, XXXIV.

¹⁹ E, I, XXIV, Cor.

²⁰ E, I, XXVI.

propia que lo llevara después a identificar a la sustancia con la Naturaleza, ya que la potencia con la que Dios existe y produce a todas las cosas es la misma con la que las cosas particulares existen y perseveran en existir: la potencia de la sustancia se expresa de cierta y determinada manera en cada uno de los modos, para desde ahí desplegar toda su fuerza intensiva e identificarse con ellos, dando origen a la naturaleza.

De esta manera, el plano de la inmanencia, por último, desbarata la tesis de interpretar a Spinoza como un autor panteísta: más que un autor panteísta, Spinoza es un autor inmanentista, un autor que propone una concepción del ser unitaria en la que todo expresa una potencia infinita de existir.

La concepción del ser en Spinoza, más que ser una concepción meramente panteísta, es una concepción inmanentista del ser, según la cual la potencia se manifiesta por igual en todas las cosas y todas éstas expresan la fuerza bruta de existir y producir- obrar por sí misma. Es una concepción del ser dinámica, en la cual la punta de lanza y la base de todo el andamiaje teórico de la *Ética*, que tan sólo expresa la misma fuerza dinámica de la realidad, es la potencia misma, la fuerza bruta y neta de existir que se manifiesta de maneras distintas e infinitas.

Habría que dejar atrás el fácil mote de identificar al pensamiento de Spinoza como similar a un pensamiento panteísta. Ciertamente, Spinoza no logra zafarse del término de “Dios” en su ontología y en su pensamiento en general, pero lo resignifica de una manera tan inesperada, que acaba convirtiendo su noción en algo inútil: en algo más que panteísmo.

Spinoza da lugar a una nueva ontología, una ontología que nos inclinamos en llamar “ontología de la potencia” que será el punto de arranque para una nueva y distinta concepción antropológica, para una nueva teoría de la libertad y, por último, para una nueva concepción de la política y del poder en general.

La Naturaleza en acto: *natura naturans* y *natura naturata*.

Ya hemos visto que con el plano de la inmanencia, la potencia de la sustancia se transfiere a cada uno de los modos en los que se expresa, ya que la fuerza o potencia de existir de la sustancia única comparte, con igual intensidad ontológica, la capacidad o la potencia de producir infinitas cosas de infinitas maneras.

Además, esta doble potencia de la sustancia como capacidad de darse a sí misma la existencia y de producirla de infinitas maneras se traduce, en consecuencia, en una capacidad de actuar u obrar que le imprime un sello dinámico que ha llevado a numerosos intérpretes de la obra spinoziana a identificar su concepción del ser más como una actividad, o un “verbo”, que como una entidad quietista o un sujeto estático que serviría de modelo o demiurgo para creaciones posteriores y arbitrarias.¹

El “dios artista” del primer Nietzsche, que planteaba que “sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo”², o los demiurgos platónicos no tienen cabida en el pensamiento inmanentista de Spinoza. Mucho menos el dios cristiano y judío: trascendente y afectado por las pasiones.

También observamos que los atributos constituyen no sólo la esencia, sino también la existencia de la sustancia, y que de estos se sigue la infinita riqueza de ser de la realidad misma, lo que, en palabras de Spinoza, se identifica como “la fruición infinita de existir”³.

De todo esto, arriesgamos la hipótesis, que por otra parte creemos bien sustentada, de identificar al ser con la potencia, es decir, de instituir en el pensamiento del filósofo holandés a esa actividad o verbo como la fuerza o potencia originaria de todo lo que es y que presentaría, a su vez, distintos momentos expresivos que, sin embargo, se dan de manera espontánea en la

¹ Para una referencia más precisa.: Paul Wienpahl, *Por un Spinoza radical*, FCE, México, 1990, pp. 70-76, 90.

² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 2001, p. 17.

³ Spinoza, Carta XII.

realidad. Es decir, el concepto ontológico de potencia se transforma de mera capacidad de existir de la sustancia en la esencia de todo cuanto existe, esto es, en el ser o en la existencia en cuanto tal.

Y es que en Spinoza, como advertíamos, no hay diferencia entre esencia y existencia, pues, no hay existencia que no esté cualificada, ya que “toda existencia es esencial: es decir, toda existencia existe como esencia”; sino que, tenemos, como dice Negri, que esta “forma ontológica primera” constituye una “relación y tensión entre nombres de otro modo impredicables, que toman consistencia en el nexo que les une”⁴. Y este nexo o ligadura ontológica no es otro que la potencia en tanto ser- actividad que se expresa eternamente/ actualmente; es decir, la potencia es el ser mismo identificado como fuerza absoluta que se da a sí mismo la existencia y, a su vez, se constituye en la fuente de la existencia de todas las cosas, con las cuales se confunde de manera espontánea, para hacerlas prevalecer en el grado ontológico de intensidad que les pertenece.

De tal manera que todo cuanto existe expresa una potencia específica, ya que absolutamente todo, la realidad toda, es potencia: la sustancia es potencia, porque supone una fuerza bruta de existir; los atributos son potencia porque son expresiones inmediatas e inmanentes de toda esa energía incontenible de existir y los modos finitos son potencia, porque son aquellas variantes necesarias en las que la sustancia, a través de los atributos, se diversifica.

Desde esta perspectiva, las cosas o modos finitos mediante los cuales se expresa la fuerza o esencia de la sustancia constituyen una unidad ontológica de fuerza, que en sí misma será una potencia; esto es, los modos finitos no sólo tendrán una potencia específica- aquella que les es más propia y, por lo tanto, les es más perfecta- sino que serán en sí mismos potencia: una unidad de fuerza ontológica.

Tenemos, pues, que las cosas finitas, al expresar una fuerza de ser específica o un grado de potencia, no serán, como señalaba Spinoza en una primera

⁴ Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre Poder y Potencia en B. de Spinoza*, Anthropos/ UAM- I, México, 1993, p. 93

aproximación a su estatuto ontológico, impotentes, sino que serán tan potentes como cualquier otra cosa de la naturaleza, ya que ellas mismas expresan esa potencia por la cual el único ser se da a sí mismo la existencia necesaria y la cual es tan incontenible que lo obliga a diversificarse de distintas e infinitas maneras, dejando en cada una de esas modalidades expresivas la misma intensidad ontológica con la que existe, esto es, dejando en ellas la potencia absoluta con la que toda la realidad existe y permanece en ese flujo infinito de existir.

Así, si en un primer tratamiento del concepto de potencia, Spinoza se refería a ella como la capacidad que tiene un ente de existir por sí mismo, ahora se presenta una ligera inversión que, sin embargo, es congruente con toda su concepción del ser: la potencia es la capacidad del ser de existir por sí mismo, pero las cosas o entes finitos no serán impotentes, al no tener la capacidad de existir por sí mismas, sino que, al ser una consecuencia necesaria del ser infinito, y al no encontrarse separadas de ese flujo de potencia, participarán o, mejor aún, expresarán esa potencia de ser de una manera determinada en sus naturalezas particulares y finitas.

Y estas potencias finitas o modalidades de la “potencia”, en cuanto expresiones del ser mismo de todas las cosas, desencadenan una serie de consecuencias y efectos mediante el encuentro que sostienen entre ellas, dando origen a una sucesión constante de configuraciones y re- configuraciones, que siempre se encuentra en constante devenir.

En otras palabras, a partir de este orden generado por las relaciones que establecen las cosas o modos finitos mediante los cuales se expresa la fuerza o esencia de la sustancia, se despliega el concepto de Naturaleza, que se manifiesta como la realidad única en donde converge la potencia y todos sus modos o grados ontológicos de intensidad.

O como dice Luis Salazar, en el estudio que realizó sobre Spinoza en el Invierno de 1988: “I. Dios, el Ser absolutamente perfecto, no es otra cosa que la Naturaleza infinita; y II. La humanidad es una parte finita de la Naturaleza infinita”⁵.

⁵ Luis Salazar, *Spinoza y su crítica del iusnaturalismo*, Tesis de Maestría, UNAM, México, 1988, p. 62.

De esta manera, se refrenda que de la “potencia” como capacidad de existir y producir por sí misma su existencia y la realidad ontológica del mundo, se transita a la “potencia” como expresión del ser mismo, como concepto necesario mediante el cual es posible aprehender al ser y dar cuenta de la dinámica con la que se desenvuelve y que sólo adquiere sentido pleno con las relaciones específicas que las cosas finitas o modos singulares de la naturaleza establecen entre sí y que son relaciones específicas de fuerza o intensidad, de rechazo o integración, de composición o descomposición entre sí mismas.

De esta forma tenemos que los poderes de la naturaleza o, más bien, las distintas modalidades de potencia mediante las cuales se expresa el ser, se sitúan en su perseverancia justamente a partir de la necesidad de existir de la sustancia única, pero también de la necesidad de prevalecer en esa existencia con una fuerza infinita.

La potencia del ser radica precisamente en esto, en la necesidad de darse a sí misma la existencia y de continuar necesariamente existiendo por esa misma fuerza esencial, por ese “goce infinito de existir” del que habla Spinoza en la Carta XII: “pero la de la sustancia ha de ser explicada por la primera, esto es, por el infinito gozo de existir (existendi) o, permitiéndonos una licencia en la corrección estilística, de ser (essendi fruitionem)”⁶

Y es curiosa, por no decir más, la manera en la que Spinoza se refiere a ese movimiento natural de la sustancia que parte de sus más singulares notas constitutivas. Precisamente, identificar a ese despliegue absoluto del ser en la sustancia única con un goce o placer infinito da un énfasis teórico sugerente a una concepción ya de por sí diferente del ser: el ser es potencia absoluta porque supone un goce infinito de existir. Y si el ser mismo lleva en sí esa nota ontológica de fruición o placer, cuanto más, los modos o maneras en las que se diversifica inmanentemente, ya que ellos supondrán esa misma fuerza o goce de existir que lleva a redefinir las nociones de existencia como aquello plenamente afirmativo, potente, y porqué no decirlo, hedonista en sí mismo.

⁶ Carta XII. (En: Spinoza, *Correspondencia completa*, Hiperión, Madrid, 1988, p. 47.)

Con esta afirmación de Spinoza, tenemos que el fundamento de la existencia es ahora el placer, la existencia es placentera y gozosa en sí misma, por más que filósofos e impugnadores de la vida nos quieran advertir de su cortedad, de su futilidad y de su miseria⁷. Una visión optimista: sí, aunque también es algo más que eso, es una nota enérgica, un llamado a restituir la vida en su valor más justo y en el fundamento último que la constituye y que conforma aquello que muchos autores identificaban como la “gran inocencia” de Spinoza.

Lo negativo nunca es pensado en Spinoza como tal. Lo negativo no es la afección, el modo de ser específico, pues éste es tan sólo una reacción necesaria de una esencia- existencia plenamente afirmativa. La afección o el modo finito no es algo “negativo” o un residuo que conduzca a la desdicha ni constituye aquello que llegó a convertirse en Hegel una obsesión: la negatividad.

Spinoza plantea toda una concepción diferente de la realidad, que es en sí misma una rareza, y un planteamiento atípico en toda la historia de la filosofía.

Sin embargo, y retomando la identificación plena que Spinoza realiza entre Dios y sustancia, y después entre sustancia y naturaleza, y finalmente, entre naturaleza y potencia, tenemos que hay dos formas de aproximarse a este Ser o Potencia.

En primer lugar, tenemos que la potencia del ser presenta dos alternativas: los atributos en donde la energía infinita de existir “se organiza” y que constituirá aquello denominado por Spinoza como la “Natura naturans” o “Naturaleza naturalizante” y los modos finitos, en donde esa energía infinita de existir se expresa de una forma particular y concreta y que serían aquello nombrado por el filósofo holandés como la “Natura naturata”, o “Naturaleza naturalizada”.

Y entre estas dos alternativas existe una tensión, una “crisis”, como la describiera Negri en su sugerente estudio. En esa relación compleja de expresión entre los atributos del ser y sus modos, se registra una dificultad aparentemente insalvable, que, Spinoza no se esmera mucho por aclararla definitivamente y pasa al siguiente paso demostrativo, sin demorarse mucho en su análisis ni

⁷ Por ejemplo Hobbes, cuando afirma en el *Leviatán*: “la vida del hombre es solitaria, miserable, tosca, embrutecida y breve.” En: T. Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 2001, p.102.

preocuparse demasiado por resolverla. Esta dificultad constituye aquello que Hegel le reprocharía siempre y que no es más que la explicación de “el pasaje de lo infinito a lo finito”⁸.

Así se da la tensión entre la *natura naturata* y la *natura naturans*:

Proposición XXI. Todo lo que se sigue de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, que en virtud del mismo atributo, es eterno e infinito.

Proposición XXII. Todo lo que se sigue de algún atributo de Dios, en cuanto modificado por una modificación tal que en virtud de ese atributo existe necesariamente y es infinita, debe asimismo existir necesariamente y ser infinito.

Proposición XXIII. Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o de la naturaleza absoluta de algún atributo de Dios, o de algún atributo modificado por una modificación que existe necesariamente y es infinita⁹.

De tal manera que se tiene una determinación del infinito, a partir de los atributos infinitos en modificaciones también infinitas y, finalmente, en modos infinitos. Todas ellas constituyen una serie de determinaciones o mediaciones por las que la potencia del ser se expresa para poder asentarse en la pluralidad dinámica que supone el horizonte de los modos finitos, esto es, de la Naturaleza en acto. Pero esta naturaleza en acto, vista ahora desde el ángulo o la perspectiva de los modos, exige una causa precisa que sea también finita, a pesar de compartir una potencia expresiva con las modificaciones de los atributos de los cuales se deriva:

Proposición XXVIII. Ninguna cosa singular, o sea ninguna cosa que es finita y tiene una existencia limitada, puede existir ni ser determinada a obrar, sino es determinada a existir y obrar por otra causa, que también es finita y tiene una existencia limitada; y, a su vez, esta causa tampoco puede existir ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia

⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III*, FCE, México, 1985, p. 293.

⁹ Spinoza, E, I, XXI- XXIII.

limitada, y así hasta el infinito.¹⁰

El hiato del ser aparentemente es confirmado: una cosa finita no puede explicarse por una causa que denote la infinidad y de la infinidad no puede deducirse directamente la naturaleza de los modos finitos, entonces, ¿cómo resuelve Spinoza esta tensión, o esta relación aparentemente imposible?. Y la respuesta es que no la resuelve, ya que el infinito no puede tornarse finito de manera abrupta y directa, sino que tan sólo el infinito, a partir de las mediaciones que va creando su propia dinámica, presenta alguna modificación que en algún momento concretiza esa potencia en una modalidad de tal manera finita que permite que el flujo de la potencia se plasme de una determinada manera en el mundo de las cosas particulares: “luego, ha debido seguirse de Dios, o ser determinado a existir y obrar por Dios o algún atributo suyo, en cuanto ha sido modificado por una modificación que es finita y tiene una existencia limitada”¹¹.

Además, esta distinción entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* tan sólo es planteada por Spinoza como una mera división analítica del ser, esto es, como una mera aproximación didáctica a la dinámica del ser o de la potencia para su mejor comprensión o inteligibilidad, puesto que en realidad, visto desde la esencia que constituyen sus atributos o visto desde la existencia efectiva que constituyen esos mismos atributos expresados de una determinada manera a partir de sus modos finitos, la dinámica de la potencia es una y la misma y, por lo tanto, se tiene una sola Naturaleza para todas las cosas, que además se presenta siempre como una Naturaleza en acto:

Antes de proseguir, quiero explicar o, más bien, advertir aquí, qué debemos entender por *Naturaleza naturalizante* y qué por *Naturaleza naturalizada*. Pues, por lo que antecede, estimo que ya consta, a saber, que por *Naturaleza naturalizante* debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, Dios, en cuanto se lo considera como causa libre. Por *Naturaleza naturalizada*, en cambio, entiendo todo

¹⁰ E, I, XXVIII.

¹¹ E, I, XXVIII, Dem.

aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de la de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto se los considera como cosas que son en Dios y que sin Dios no pueden ni ser, ni concebirse.¹²

Pero, la razón de fondo, quizá, por la que Spinoza acude a la distinción entre *Naturaleza naturalizante* y *Naturaleza naturalizada* es porque la dinámica del infinito no obedece a una voluntad semejante a la humana ni a una libertad que es análoga a la de los reyes y demás gobernantes déspotas. Es decir, el ser infinito no puede expresar directa y abruptamente lo finito, porque su dinámica no se guía por caprichos, sino por una necesidad absoluta que destrona cualquier intento de identificar a este ser de potencia suma con un monarca que crea *ex nihilo* hombres y cosas a su semejanza y según su interés pragmático.

La naturaleza no tiene intereses específicos, su existencia no se encuentra motivada por un fin determinado; es decir, la existencia de la naturaleza no se encuentra supeditada a la creación del hombre. Éste es tan sólo una parte de la naturaleza y, como tal, debe comprender primero las leyes generales de ésta, para entonces asimilar su modalidad específica y conquistar y afianzar su libertad.

Si bien el hombre, en tanto modo de ser, tuvo que existir necesariamente, esto no significa que toda la existencia de la naturaleza hubiese tenido como finalidad o motivación para existir la creación misma del hombre; por el contrario, el hombre, en tanto modo de ser, es uno más de los infinitos modos o maneras de ser en los que se expresa la potencia de la Naturaleza.

De tal manera que plantear la existencia del hombre como finalidad ontológica de la Naturaleza o como fin último de la creación es llegar a uno de los tantos absurdos sobre los que se erige la ignorancia, que es el fundamento de la dominación del hombre por el hombre, sea política, religiosa o económica.

Así, la Naturaleza está concebida como una necesidad absoluta y no como una “voluntad absoluta”, que crea a su antojo maremotos o eclipses, premiando o

¹² E, I, XXIX, Esc.

castigando el comportamiento de los hombres. Aunque más que como necesidad absoluta, la Naturaleza se concibe mejor como Potencia absoluta, como fuerza desmedida, indiferente a toda proporción de bien y mal y también a todo cálculo de medios y fines. La Naturaleza, o la sustancia, o Dios, actúa por la sola potencia de existir y esta potencia implica igualmente la necesidad y la libertad de seguir existiendo indefinidamente:

En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas. Luego, la potencia de Dios, por la cual son y obran Él mismo y todas las cosas, es su esencia misma.

Por lo tanto,

Proposición XXXIV. La potencia de Dios es su esencia misma.¹³

Y de aquí se sigue:

Proposición XXXV. Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente.

Demostración: En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios, debe (por la proposición precedente) estar comprendido de tal manera en su esencia, que se siga necesariamente de ella; por tanto, es necesariamente.¹⁴

La potencia de Dios es su esencia misma, lo que equivale a decir que la fuerza de existir de la Naturaleza, así como la capacidad de obrar y transformarse de innumerables maneras, se da espontánea y necesariamente en la realidad e implica una energía infinita que de la misma manera que tiene esa capacidad necesaria de existir, se presenta como plenamente efectiva y diversificada en distintos e infinitos modos.

Es decir, la Naturaleza tiene su lógica, tiene sus leyes y su dinámica propia, que la hacen absolutamente inteligible y accesible al entendimiento de los hombres, y esta dinámica con la que se expresa es absolutamente necesaria, y,

¹³ E, I, XXXIV.

¹⁴ E, I, XXXV.

por lo tanto, como ya se mencionó en el Capítulo III del presente trabajo, es libre, ya que una libertad entendida como voluntad humana absoluta, no sólo es una “libertad fútil”, sino “un gran obstáculo para la ciencia”¹⁵.

Además, esta lógica con la que se desenvuelve la naturaleza es una lógica que se encuentra imbricada por la dinámica de la potencia. La naturaleza o la sustancia son potencia, porque a nadie más rinden cuentas para existir más que a sí mismas y a su goce infinito de ser y, por el otro lado, de esa potencia originaria de existir se deriva la necesidad de expresarse de maneras diversas, transfiriendo en cada una de estas modalidades una potencia específica de existir y de obrar, que se sigue de la potencia absoluta de ser; ya que la esencia de la sustancia o aquello que hace que el ser o la existencia efectivamente sea lo que es es la potencia, esto es, el poder de existir, la fuerza de producir y, por último, el esfuerzo de actuar y seguir perseverando en ese principio activo de ser de infinitas formas.

Dicho en otras palabras, el ser es potencia; la potencia o la energía infinita de existir es aquella fuerza dinámica, que origina toda la realidad y la hace permanecer en ese vigor ontológico, con la misma intensidad y de inabarcables maneras.

Precisamente, una de las tantas formas por las que se manifiesta esta fuerza suprema es la modalidad finita del hombre. Nuestra realidad se encuentra impregnada por esta potencia absoluta, dado lo cual, también esta realidad finita que constituye al hombre reflejará esta potencia y será ella misma asumida ontológicamente y pensada en términos de fuerza, de potencia dada, de acto con posibilidades de ser- mejor, de adquirir una mejor perfección, porque la perfección es la existencia misma, es la potencia:

Las cosas han sido producidas por Dios con suma perfección, puesto que, dada la naturaleza perfectísima, se han seguido necesariamente de ella. Y esto no arguye ninguna imperfección en Dios; en efecto, su propia perfección nos ha obligado a afirmarlo. Más aún, de ser lo contrario, se seguiría

¹⁵ E, I, XXXIII, Esc. II.

claramente que Dios no es sumamente perfecto; porque, sin duda, si las cosas hubiesen sido producidas de otro modo, se debería atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que nos hemos visto obligados a atribuirle en virtud de la consideración del Ente perfectísimo¹⁶.

Y también:

Todas las cosas dependen de la potestad de Dios. Así, pues, para que las cosas pudieran ser de otra manera, debería necesariamente ser también de otra manera la voluntad de Dios. Pero la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (como acabo de mostrar evidentísimamente en virtud de la perfección de Dios). Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera¹⁷.

Las cosas finitas o singulares no pueden ser de otra manera, porque obedecen a las mismas reglas o leyes por las que se constituye la realidad; si las cosas finitas que integran o expresan la realidad fuesen de otra manera, también tendría que haber sido de otra manera Dios o la naturaleza. Por lo tanto, si todo es absolutamente necesario y todo existe con una absoluta potencia, la realidad que es en sí misma perfección, puesto que no pudo haber sido de otra forma, transferirá esta perfección a cada una de las cosas finitas por medio de las cuales se expresa, ya que la “perfección de las cosas sólo ha de estimarse por su sola naturaleza y potencia; y, por tanto, las cosas no son ni más ni menos perfectas porque deleiten u ofendan los sentidos de los hombres o porque convengan a la naturaleza humana o la repugnen”¹⁸; es decir, la existencia es perfección porque es potencia de existir y potencia de ser necesariamente.

De esta forma, una vez superada la tensión entre las dos vertientes de la *Naturaleza* o las dos alternativas del *Ser*, se despliega con mayor solidez y consistencia la condición ontológica del modo.

Los modos finitos o cosas singulares de la Naturaleza suponen también, como señalamos anteriormente, una potencia porque expresan de cierta y determinada

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ E, I, Apéndice.

manera la esencia de la sustancia, que no es más que vigor o fuerza ontológica absolutamente necesaria, esto es, fuerza actuante o acto potentísimo.

Si bien el ser infinito no puede expresar directa y abruptamente los modos finitos, éstos si pueden expresar directamente la potencia por la que toda la realidad se encuentra constituida. Aunque, vale decir que esta expresión es siempre determinada por el estado de la modalidad finita que lo haga:

Todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la naturaleza o esencia de Dios, esto es, todo lo que existe expresa de un cierto y determinado modo la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas; por tanto de ello debe seguirse algún efecto.

Por lo tanto,

Proposición XXXVI. No existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto.¹⁹

Y este efecto entraña en sí mismo una potencia, una reacción o una disposición a existir o a seguir existiendo, dependiendo de la causa que se le aplique. El modo finito implica una potencia o un grado de potencia, porque expresa de una determinada manera la esencia de la realidad y porque, a partir de esa expresión de la esencia de todo lo que existe, a través de su constitución ontológica específica, se despliega una capacidad de obrar que, traducido en términos spinozianos, significa la facultad de que “de su naturaleza se siga algún efecto”, ya sea mediante su potencia de obrar o actuar, ya sea mediante su capacidad de padecer o recibir ciertos estímulos que provengan de otras “potencias” o cosas singulares que se encuentren exteriores a ella. Ya que, como indica Spinoza:

Todos los modos en que un cuerpo(o modo finito) es afectado por otro cuerpo(o modo finito) se siguen de la naturaleza del cuerpo afectado y al mismo tiempo de la naturaleza del cuerpo que lo afecta; de tal suerte que un solo y mismo cuerpo es movido de diversos modos por la diversidad de la naturaleza de los cuerpos que lo mueven; y que, por el contrario, diversos

¹⁹ E, I, XXXVI.

cuerpos son movidos de diversos modos por un solo y mismo cuerpo.²⁰

De esta manera, en el modo finito se distinguen, por lo tanto, también dos potencias que, no obstante, se conciben como una unidad de fuerza ontológica. En primer lugar, una potencia como modo de ser, que expresa de una determinada manera la esencia de la sustancia o la potencia absoluta de la Naturaleza; y, desde luego, una potencia de obrar, que plantea una dinámica en la que los modos se encuentran inscritos en una encrucijada de potencias, en un juego tal de causas y de efectos que, al expresar la fuerza de existir y prevalecer del ser en absoluto, van configurando, a partir de las combinaciones o desencuentros que van presentando, una realidad ampliamente diversa y en continuo cambio, que no obstante mantiene su sello originario en cuanto potencia y fuerza intensísima continuamente necesitada de expresarse y prevalecer; ya que “toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad”.²¹

Así, la potencia es la clave para acceder a la realidad, ya que ésta se manifiesta como perfección: “por realidad y perfección entiendo lo mismo”²², y como fuerza dinámica: “no existe nada de cuya naturaleza no se siga algún efecto”²³; como movimiento del ser marcado por la absoluta necesidad y, por lo tanto, por la plena libertad.

De tal suerte que los modos finitos expresan la potencia del ser de una manera determinada, ya que son las reacciones o afecciones necesarias mediante las cuales busca concretizar su fuerza ontológica en maneras muy específicas de existir, por ejemplo, el cuerpo humano, que es la primera de las definiciones con las que arranca la parte II de la Ética: “Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como cosa extensa”²⁴.

²⁰ E, II, Axioma I sobre los cuerpos.

²¹ E, II, Lema VII, Esc.

²² E, II, Def. VI.

²³ E, I, XXXVI.

²⁴ E, II, Def. I.

El cuerpo humano, como modo finito, expresa de una determinada manera a Dios o a la Naturaleza, porque reproduce la potencia de existir y la potencia de ser de toda la realidad: el cuerpo humano es potencia porque es el efecto necesario, que se sigue de algún atributo por el que se expresa esa potencia de ser y que, igualmente, expresa la energía infinita de existir.

Así, el círculo de la potencia, inscrito en la naturaleza, se cierra y, a la vez, comienza a expandirse de maneras insospechadas. La naturaleza, que es lo mismo que decir el ser o la sustancia, o Dios, se concibe como potencia porque supone una fuerza ontológica de existir y de prevalecer en ese esfuerzo pleno con una necesidad absolutamente infinita expresada de innumerables maneras.

A su vez, la necesidad absoluta con la que se concibe la naturaleza es la garantía más certera de que la dinámica con la que se desenvuelve es auténticamente libre, ya que no requiere de intermediarios para afincarse como existencia efectiva, sino que de su misma necesidad de existir y, por lo tanto, de obrar, el ser, o la naturaleza, se despliega inmanentemente como energía ilimitada de prevalecer en ese gran acto que supone el existir y que, a su vez, no puede concebirse o plantearse más que como potencia.

De tal manera que el ser es potencia porque el concepto mismo de potencia sintetiza todos aquellos aspectos que constituyen la esencia y la existencia efectiva de todo aquello que es: necesidad de existir o capacidad de producir la existencia en general y la de todas aquellas cosas que componen el mundo o la realidad con igual intensidad ontológica; libertad de existir o de ser, como la capacidad de actuar u operar sin ninguna causa que la determine en ese perpetuo movimiento, sino sólo a partir de sus propias cualidades ontológicas marcadas por la necesidad y la perfección; perfección, porque supone la expresión de un solo y mismo acto que no pudo haber sido producido de otra manera y que, en consecuencia, se identifica con la realidad y, nuevamente, con la necesidad y la libertad; y, finalmente, eternidad porque no hay un principio ni un fin en esa energía o goce infinito de ser, sino que perpetuamente se seguirá expresando de maneras infinitas, transformándose a partir de los encuentros que sostengan entre sí mismas estas infinitas maneras de ser, sin perder por eso, la

potencia o el vigor ontológico pleno con el que toda la realidad se encuentra constituida.

Así, la naturaleza en acto es la potencia que se expresa y se piensa siempre en términos y en relaciones de fuerza, de composición o descomposición entre los modos que la constituyen y en las innumerables maneras que tienen para acoplarse y rechazarse; aunque es posible, al menos en el caso del hombre, alcanzar una perfección mayor que, deducida o seguida directamente de la perfección ontológica otorgada por la potencia de la naturaleza, sea claramente asumida como una auténtica conquista de la libertad, dejando atrás la edad de la ignorancia, que es también, de una u otra forma, la edad del miedo o de la esperanza...

Pero como ya lo dijo Spinoza, al final de su *Ética*, el camino de la perfección, de la libertad, de la potencia aun más plena de cada hombre, parece ser muy arduo, aunque es muy posible de encontrar, ya que “ciertamente debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos?. Pero todo lo excelso, todo lo bello, es tan difícil como raro.”²⁵

²⁵ E, V, XLII, Esc.

Conclusiones.

Arribamos por fin a las conclusiones del presente trabajo de investigación, en el que hemos desarrollado con atención los aspectos principales que, a nuestro juicio, constituyen la base para el análisis efectivo del concepto de potencia en la primera parte de la *Ética*.

En primer lugar, señalamos que la noción de sustancia era fundamental para establecer un primer criterio de aproximación y análisis al concepto de potencia, ya que al plantearse como aquello que es en sí y se concibe por sí mismo, o sea, aquello que no puede explicarse por otra razón ni fundamentar su existencia en alguna otra cosa, el término “sustancia” remitía a una realidad determinada que además de tener la propiedad ontológica de darse a sí misma la existencia, también se seguía por esa misma razón que era autosuficiente y autónoma, ya que su concepto o su realidad no dependía de ningún factor externo para hacerse verdaderamente efectiva.

De tal manera que, si se empleaba tal término con rigor y se llevaba a sus últimas consecuencias, lo más justo sería que, en vez de aplicarlo a muchas realidades, como lo hacían los aristotélicos, o a algunas de ellas, como lo hacía Descartes, se identificara con el sustento o fundamento único de toda la realidad.

Así, en el campo ontológico no existirían varias sustancias, sino sólo una; aunque, para llegar a esta aseveración se realizaba una cuidadosa demostración en la que se establecía la diferencia de las sustancias por el atributo para que, en un momento posterior, se indicara que todas esas sustancias de atributo distinto más bien expresarían una sola y misma naturaleza que, al prescindir de toda causa externa para existir, remitiría a una especie de fuerza o potencia absolutamente infinita. De tal manera que esas sustancias de atributo diferente pasarían a ser ellas mismas atributos o géneros infinitos de una sustancia, que presentaría una naturaleza absolutamente infinita y que, a su vez, expresaría su realidad a través de esos atributos infinitos de una manera diversa.

Así, quedaba planteada una primera aproximación al concepto de potencia; puesto que, si bien no se plantea de forma explícita, se sugiere que es precisamente una potencia o fuerza de existir lo que origina esa realidad absolutamente infinita que, si se quiere ver también con rigor, podría ser llamada Dios; ya que, de acuerdo a las principales definiciones del término “Dios”, se indica que éste es aquello que existe por sí mismo, que es absoluto, que es infinito; aunque esta nominación será una más entre tantas otras; ya que “sustancia” o “Dios” serán, para Spinoza, tan sólo maneras o modos de referirse al ser en absoluto.

Precisamente, en el *Capítulo II*, establecimos que el uso que Spinoza hace del término “Dios”, en la primera parte de la *Ética*, implica más bien una especie de “des-construcción” de tal término, ya que la imagen o idea tradicional de Dios entendida como un ente trascendente con características semejantes a los hombres que crea *ex-nihilo* al mundo y su realidad, es prácticamente desmantelada por el filósofo de Ámsterdam a lo largo de toda la primera parte de la *Ética*, aunque con mayor énfasis en el *Apéndice* respectivo.

Ahí advertimos que la idea de Dios entendida desde una perspectiva antropomórfica se origina por una serie de prejuicios, que parten de la identificación que realizan los hombres entre su peculiar condición ontológica y la de todas las cosas que constituyen la Naturaleza. Asimismo, estos prejuicios parten de la confusión que provoca el estado casi innato de ignorancia en el que nacen, crecen, perseveran y, a veces, mueren los hombres. Por ejemplo, indica Spinoza en el *Apéndice*, los hombres confunden su libertad o su potencia de actuar con el mero ejercicio de sus propios deseos y, aunque la naturaleza del hombre consista en desear infinitamente y dar satisfacción a sus apetitos, lo cierto es que en esta función primaria de su naturaleza no radica su perfección más plena, sino que en esa dinámica de desear un objeto determinado, tienden a interpretar que todas las cosas de la naturaleza actúan bajo los mismos parámetros que ellos. Es decir, así como los hombres actúan por un fin determinado, tienden a deducir de esta condición que las demás cosas de la naturaleza también tienden a un fin específico, que identifican con el de ser meros

medios para su bienestar y desarrollo, radicalizando y proyectando con este prejuicio una visión antropomórfica para toda la Naturaleza. Así, fácilmente razonan que, por lo tanto, toda la naturaleza ha sido creada por un Dios que tiene como finalidad máxima crear al hombre y darle satisfacción plena.

Sin embargo, Spinoza rechaza esa idea y la opone con el concepto de potencia: si bien los hombres actúan por un fin específico, esto no quiere decir que toda la Naturaleza así lo haga, sino que la Naturaleza o la realidad actúa por la sola potencia de existir y de expresar esa fuerza o necesidad de existencia en todas y cada una de las cosas que se sigan de su esencia infinita.

A una naturaleza como divinidad dotada de una voluntad absoluta, semejante al poder de los monarcas o a la libertad ilimitada de los hombres, Spinoza opone una concepción del ser o la naturaleza identificada como potencia absoluta de existir y de actuar que no se rige por ningún tipo de finalidad más que por su propia dinámica de existir y prevalecer en sí misma.

Así, a diferencia de la concepción aristotélica que planteaba que no hay nada en la naturaleza que no se haga por un fin, Spinoza afirmará que todo en la naturaleza se hace en vano, sin atender a ningún tipo de finalidad más que a su necesidad de expresarse, o sea, sin atender a ningún tipo de presión o urgencia más que a su propia potencia de existir.

Hasta aquí tenemos otra aproximación más al concepto de potencia que, con la desarrollada en el primer capítulo de este trabajo de investigación, refuerza una concepción de la potencia entendida como necesidad de existir o de ser causa de sí, expresando con esa propiedad ontológica fundamental una especie de resolución a existir, de *dynamis* innata, de *energeia*.

Precisamente, la necesidad, desde la tradición filosófica, quiere decir aquello que no puede ser de otra manera, aquello que es de esa forma porque no puede ser de otra; y la sustancia, al ser causa de sí misma, al presentar en sus coordenadas más entrañables esa necesidad de existir, expresa una potencia, entendida como propiedad ontológica de la sustancia que remite a una fuerza básica, casi instintiva, que plantea la existencia en términos de vigor, de actividad, de impulso.

Así, en el *Capítulo III* del presente trabajo de investigación se planteó que es en el escolio de la Proposición XI de la Parte Primera de la *Ética* donde Spinoza por primera vez se refiere explícitamente al concepto de potencia, e incluso, estipula una posible definición: “Poder existir es potencia”, dirá Spinoza, y esta primera aproximación clara y explícita al concepto de potencia abre un horizonte insospechado de reflexión teórica.

En primer lugar, al definir potencia como “poder existir”, Spinoza plantea al término “potencia” como una propiedad o capacidad ontológica de la sustancia de darse a sí misma la existencia, esto es, de ser causa de sí o de tener una necesidad ilimitada de existir inscrita en su propia naturaleza. Pero, por otro lado, traza una primera directriz para elaborar una concepción del ser regida por la dinámica de la fuerza o el vigor ontológico; es decir, la enunciación “poder existir es potencia”, remite a una incipiente versión dinámica del ser, en la que esa capacidad o cualidad básica se constituye en una especie de principio activo de existencia en perpetua afirmación.

De tal modo que el término “potencia” subsume en sí mismo o engloba, la propiedad de la sustancia de ser causa de sí y, con ella, la noción de necesidad de existir, puesto que tales cualidades ontológicas de la sustancia encuentran una mejor canalización para la comprensión de la concepción del ser que plantea Spinoza en el concepto de potencia; de tal manera que la definición de potencia como “poder existir” plantea un deslizamiento de la causa de sí como aquella necesidad de existir de la sustancia a una identificación de esta cualidad básica como “potencia de existir”.

Así, la propiedad ontológica de ser *causa de sí* será ahora identificada como “potencia de existir”: una conceptualización más cercana al ámbito de la física que al de la geometría que abre, asimismo, un nivel constitutivo más concreto del ser de la sustancia.

De tal modo, que una vez que Spinoza establece que “potencia es poder existir”, de esa fuerza absolutamente infinita de la sustancia para existir por sí

misma se deduce, por la misma razón, una potencia absolutamente productiva mediante la cual la sustancia expresa su fuerza ontológica en infinitos atributos que, a su vez, se expresan en infinitos modos. Igualmente, una vez que se establecen las dos potencias de la sustancia como *potencia de existir* por sí misma, con una fuerza absolutamente infinita y *potencia de producir* infinitas cosas en infinitos modos, a partir de esa misma fuerza ontológica, se asienta la categoría de la “necesidad” como la única modalidad del ser.

La necesidad, como dijimos anteriormente, se identifica con la propiedad ontológica de la esencia de la sustancia de ser causa de sí; ya que, al no depender de un agente externo para existir, la existencia de la sustancia se plantea como plenamente efectiva; pero también, por esa misma propiedad ontológica de ser causa de sí misma, de la esencia de la sustancia se derivan infinitas cosas en infinitos modos. O sea, la necesidad de existir de la sustancia se identifica con la necesidad de producir, estableciendo la categoría de la necesidad como el único sentido posible de existencia y de producción de la sustancia.

Pero también esta categoría ontológica de la necesidad presenta una relación esencial con el concepto de potencia; ya que, si la necesidad era una de las cualidades o propiedades ontológicas de la sustancia, en el sentido de que su esencia, en tanto causa de sí, implicaba su existencia efectiva, tal cualidad se emparentaba definitivamente con el concepto de potencia, dando a éste una significación muy distinta a la aristotélica, que identificaba a la potencia más bien como mera posibilidad o contingencia.

Y es a partir de esa identificación entre potencia y necesidad que se establece a la libertad como una más de las cualidades o propiedades de la sustancia, ya que el ámbito de la libertad supone la determinación a obrar o a actuar de la sustancia por su propia naturaleza, sin tener que acudir a causas o factores externos; y, aunque la libertad es condicionada por la necesidad, ésta no restringe absolutamente en nada al ser de la sustancia, sino que expresa su potencia máxima.

O sea, la libertad no es más que la expresión de esa necesidad de existir y afirmarse en la existencia, dando origen a una concepción dinámica de la

sustancia que, al no ser determinada por otra cosa a existir y a obrar desde su producción, se asume como lo que a partir de su propia naturaleza tiene no sólo esa capacidad, sino ese derecho a ser auténticamente libre.

Así, tenemos que el concepto de potencia presenta tres niveles que parten de la primera aproximación realizada por Spinoza de manera explícita: si poder existir es potencia y esta capacidad se refiere a la manera en la que la sustancia se da a sí misma la existencia con una fuerza absolutamente infinita, entonces, la sustancia tendrá, en primer lugar, una *potencia de existir*, pero también por esa misma capacidad, tendrá una *potencia productiva*, que implica la expresión de su esencia o potencia de existir en infinitas cosas que se siguen de infinitos modos. Y también de la conjunción de ambas se desprenderá una tercera, como *potencia de obrar o actuar*, que remite a la capacidad de existir y prevalecer en esa existencia infinita, expresándose de todas las maneras posibles que le correspondan a la esencia de la sustancia, para finalmente englobarlas a todas como una *potencia de ser*.

Y es precisamente en el *Capítulo IV*, con el *plano de la inmanencia*, que se explica mejor este nivel ontológico, ya que la inmanencia no significa más que establecer la simultaneidad entre la esencia y la existencia de la sustancia; esto es, el plano de la inmanencia profundiza en la relación establecida entre las dos potencias esenciales de la sustancia: *potencia de existir* y *potencia de producir*, ya que, de la misma manera en la que se dice que Dios, o la sustancia absolutamente infinita, existe por la sola necesidad de su esencia, también se dice que produce infinitas cosas con igual intensidad ontológica.

Asimismo, el plano de la inmanencia también abre la posibilidad de plantear a la sustancia como una fuerza dinámica en infinita expresión; ya que, al profundizar y explicar la naturaleza de la doble potencia de la sustancia, hace lo propio con la *fuerza o potencia de obrar* que no es otra cosa que la libertad de existir sin ningún tipo de restricciones y de expresarse de todas las maneras que se siguen de su fuerza ontológica.

Así, en el *Capítulo V*, la sustancia absolutamente infinita se identificará con la Naturaleza y supondrá con esa identificación una concepción del ser como potente, en el que no hay posibles ni actos contingentes, sino que toda la realidad expresa una dinámica regida por la necesidad y la potencia del ser; esto es, se establece que todas las cosas finitas que constituyen la totalidad de lo real, expresan una potencia específica, en la que la fuerza ontológica absolutamente infinita se concretiza de una manera determinada en cada cosa singular de la naturaleza.

Y de ahí transitamos a una ontología en la que todo existe con una potencia específica. Si el ser es potencia y existe con una fuerza absolutamente infinita, esta potencia de existir se transferirá a cada una de las cosas singulares de la naturaleza, mediante las cuales se expresa contundentemente con una energía absoluta. La *potencia de ser*, entendida como *potencia de existir*, *potencia de producir* y *potencia de obrar*, se desplazará de mera categoría ontológica del ser o la sustancia al concepto esencial mediante el cual se explica la naturaleza de ésta, ya que “la potencia de Dios es su esencia misma”; es decir, el ser es potencia porque, desde los atributos que constituyen su esencia hasta los modos y modificaciones finitas que expresan con mayor plenitud esa misma existencia, se expresa una fuerza ontológica de ser o existir como acto eterno o actividad absolutamente potente y afirmativa.

De tal modo que la ontología que propone Spinoza, en la primera parte de la *Ética*, es una ontología fuertemente marcada por el concepto de potencia. Es una ontología en la que el ser se identifica con la potencia; esto es, con una fuerza o energía absolutamente infinita de existir que, de la misma manera en la que se da la existencia, también produce la realidad ontológica de todo lo que existe, desarrollando una dinámica en la que los modos concretos en los que se expresa establecen relaciones de composición o descomposición, de atracción o rechazo, de integración o repulsión que, dependiendo de los términos de cada relación establecida, aumentan o disminuyen su fuerza ontológica: ya sea su potencia de ser o existir, ya sea su potencia de obrar o padecer.

Así, la ontología que propone Spinoza es una ontología en la que la simultaneidad entre esencia y existencia da pie para pensar al ser no como algo pasivo o estático, sino como actividad plena, constante y potente; como una dinámica regida por la fuerza incontenible de existir y de seguir existiendo, perseverando con esa potencia o vigor ontológico en la existencia de todas las cosas finitas que interactúan entre sí con una fuerza específica en la Naturaleza. De la misma manera, la simultaneidad entre esencia y existencia rechaza toda idea de concebir al ser como escindido o separado en dos realidades o polos irreconciliables. El ser en Spinoza no se encuentra bifurcado entre una esencia por un lado- ya sea ésta el *topos uranos* platónico, o la naturaleza peculiar de algún *dios artista* o *antropomórfico*, según lo quiera Nietzsche o la tradición judeocristiana-, y una existencia por el otro- sea ésta el ámbito de los *noúmenos*, del *caos estético* o de la *creación finalista*-; sino que toda la realidad se encuentra plenamente cohesionada, ya que la Naturaleza deberá concebirse como un único individuo que, a pesar de las relaciones que genera en su interior con todos los miembros que la integran, no pierde por eso la unidad.

El “ser es potencia” quiere decir precisamente eso: que la realidad no se encuentra escindida, sino que la esencia y la existencia expresan simultáneamente una realidad planteada en términos de fuerza o intensidad ontológica, ya que esta realidad será como una fuente de energía en perpetua producción y transformación, re- generada a partir de los encuentros que sostengan entre sí todos los individuos que la componen y mediante los cuales se expresa de una manera determinada.

Así, las implicaciones del concepto de potencia en el ámbito de la ontología son variadas y muy precisas. En primer lugar, el concepto de potencia que propone Spinoza, en las páginas de la *Ética* y en toda su obra en general, supone una significación y un uso muy distinto del empleado por la tradición filosófica, pero en particular del utilizado por Aristóteles.

Para Spinoza, “potencia” querrá decir *fuerza*, *vigor*, *fortaleza*, y, por lo tanto, implica una diferencia tajante con la versión de Aristóteles, que más bien la concebía como una capacidad pasiva de una determinada cosa u objeto para

recibir aquello que la convertiría en algo plenamente efectivo o actual; es decir, la fuerza o la fortaleza de la cosa quedaba por completo fuera del horizonte que contemplaba la concepción aristotélica de potencia.

Además, la identificación entre *potencia* y *fuerza* que realiza Spinoza implica de entrada una capacidad activa, puesto que la potencia entendida como “fuerza” implica la virtud para ejecutar una cosa o producir un efecto específico. De tal manera que cada cosa o modo finito presenta, desde la perspectiva de Spinoza, una potencia o fuerza específica de ser desde su peculiar condición ontológica; es decir, cada cosa u objeto tienen una potencia de ser o existir que las hace ser concebidas como unidades ontológicas de fuerza o como potencias finitas; pero, por esa misma razón, presentarán una potencia de actuar; esto es, de la potencia de ser o existir de una cosa determinada, se seguirá una potencia de actuar o de obrar que, a su vez, disminuirá o aumentará su potencia de ser o existir; pero, la potencia será de entrada la capacidad ontológica básica o activa mediante la cual se generen las acciones del modo finito.

Y también, la potencia no sólo se identificará con el ser finito de todas las cosas que constituyen la Naturaleza, sino que se identificará con la Naturaleza misma, estableciendo una concepción del ser en lo general, en la que éste se asume como potencia o fuerza absolutamente infinita de existir- como goce o fruición infinita de ser- que se expresa de una manera determinada en cada una de las cosas finitas mediante las cuales se concretiza de una manera específica.

Así, para Spinoza, la “potencia” siempre será concebida como actualidad, como necesidad, como fuerza de existir, como acto y no, como lo quería Aristóteles, como pasividad o disposición a ser; es decir, como mera posibilidad o contingencia. La “potencia”, para el filósofo sefardí, no es una mera disposición o capacidad pasiva para llegar a ser, sino que es el ser mismo, que implica tanto la capacidad activa de existir como el esfuerzo perseverante por continuar existiendo.

De esta manera, la categoría ontológica de potencia pierde en Spinoza, todo referente aristotélico a cualquier idea de posibilidad o disposición de un determinado acto a desarrollarse. La “potencia” ya no será aquella facultad o

capacidad, entendida como mera posibilidad, de una determinada cosa a desarrollarse en su plenitud, sino que será plenitud en sí misma, perfección inmanente, presencia en acto sin fisuras.

Si en la filosofía aristotélica, el correlato de la “potencia” era la idea de lo posible, en Spinoza, se torna más bien en su contrario, puesto que “en el orden natural de las cosas nada se da contingente; sino que todo está determinado por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de un cierto modo”¹, lo que quiere decir que la contingencia es más bien un defecto que una cualidad, pues como el mismo Spinoza se encarga de ilustrar, la contingencia no es más que contradicción, “una deficiencia de nuestro conocimiento”² en el que se confunde o “se oculta el orden de las causas”³, ya que no hay más que dos posibilidades en el orden del ser: una, que de la esencia de una cosa, o de una causa eficiente dada, se siga su existencia, siendo esta primera disyunción la alternativa de la necesidad; y, dos, que de la esencia de una cosa no se siga una existencia determinada, porque su deducción implica contradicción, constituyendo esta opción, la alternativa de lo imposible⁴.

Lo contingente será pues aquello que no se encuentra determinado por una causa precisa a existir y que, sin embargo, lo damos por existente; o, aquello que a pesar de estar plenamente determinado por una causa específica a existir, no obstante, y ante la evidencia que conlleva, se le da por algo escabroso de lo cual no se atreve a afirmarse algo con certeza. Así, la contingencia es planteada en Spinoza como un mero producto del estado de ignorancia de los hombres que refuerza su debilidad y su tutela a mistagogos o intérpretes de los designios de los dioses; la contingencia es pues, como decíamos, una anemia de nuestro entendimiento, una confusión persistente.

¹ E, I, XXIX.

² E, I, XXXIII, Esc. I.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*. “Una cosa se dice *necesaria* en razón de su esencia, o en razón de su causa. En efecto, la existencia de una cosa se sigue necesariamente de su propia esencia y definición o de una causa eficiente dada. Además, por estas mismas razones, una cosa se dice *imposible*, sin duda porque su esencia o definición implica contradicción o porque no se da ninguna causa externa determinada a producir tal cosa.”

Por otro lado, el equivalente de la expresión: “nada es contingente”, es “todo es necesario”. De la misma manera, contingencia y necesidad se excluyen; y la libertad se identifica plenamente con la necesidad dando lugar a una noción de libertad desvinculada de toda contingencia o posibilidad y, por lo tanto, planteando al ser como potencia y anulando las posibilidades de un Dios semejante a los hombres, que decide por los decretos o caprichos de su voluntad erigir un mundo o una realidad a medida de sus apetitos.

Y es éste el segundo de los puntos que merecen mencionarse como implicaciones del concepto de potencia en las distintas concepciones del ser; ya que la ontología que propone Spinoza, más que ser “una ontología de la necesidad absoluta”⁵, como plantea Javier Peña Echeverría, en su estudio sobre el pensamiento del filósofo de Ámsterdam, es sobre todo una “ontología de la potencia”; puesto que la necesidad, al identificarse como una propiedad de la esencia de la sustancia, que sienta las bases que condicionan la producción y el sentido de la realidad, queda subsumida en la potencia como fuerza absoluta de existir y de producir, identificándose finalmente con la esencia misma de la sustancia, o sea, con el ser de todo lo que existe.

Si bien es cierto que la necesidad, como categoría ontológica para explicar al ser, se presenta como la única modalidad en la que éste puede expresarse y producirse, lo es desde un sentido estrictamente normativo; puesto que la necesidad, como mera propiedad de la esencia de la sustancia, tan sólo indica el sentido de la producción de una manera unívoca, aunque esto no significa que se constituya en una especie de “voluntad trascendente”, que tiene absolutamente previsto todo y que tan sólo vigila, desde su condición jerárquica y eminente, que sus designios se lleven a cabo de la manera indicada y dispuesta de antemano.

La dinámica del ser está marcada por la necesidad, cierto, pero esta necesidad no debe verse como una carga ontológica que determina absolutamente todo de una manera brutal, a la manera de un tirano que dicta las leyes a seguir de acuerdo al capricho de su voluntad; sino que debe verse como un carácter dinámico, como una fuerza o potencia de existir y seguir prevaleciendo en esa

⁵ Javier Peña Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, Universidad de Valladolid, España, 1989, p. 117.

existencia, que simultáneamente produce todas aquellas cosas que se siguen de su fuerza constitutiva y productiva, dejando en cada una de ellas un grado de potencia con el cual interactuarán en el mundo.

Motivo por el cual, más que hablar de un “determinismo” ontológico en Spinoza, lo que se tiene es una dinámica afirmativa de la potencia, en la que la existencia continuamente se expresa a partir de esa fuerza básica que constituye su ser y que, a su vez, se diversifica de infinitas formas constituyendo la realidad de todo cuanto existe. Esto es, la necesidad como única modalidad de lo que es remite a un dinamismo ontológico, en el cual se constituye en una potencia de existir como principio activo en constante afirmación y en una potencia de producir y de obrar como actividad perseverante y afirmativa de una fuerza ontológica en absoluta expresión.

De modo tal que más que pensar a la realidad como algo fatalmente destinado a cumplirse o asumido desde la eternidad de una manera inexorable, Spinoza plantea la importancia de comprender a cabalidad su dinámica y su funcionamiento, para gozar mejor de su libertad, desechando las ideas “fatalistas” y “deterministas” por supersticiosas y radicalizando su crítica contra ellas, afirmando que reivindicar la idea de un destino o algo semejante es sumirse en el más oscuro “asilo de la ignorancia”⁶.

De la misma forma, proponer una “voluntad trascendente”, que ordene los destinos de los hombres y los atemorice o impulse a realizar acciones determinadas, es un asunto que Spinoza cuestiona hasta su refutación efectiva.

Precisamente, con la identificación entre ser y potencia, entre realidad y fuerzas para existir y perseverar en esa existencia infinitamente, Spinoza dismantelará cualquier asidero o referente teocéntrico, ya que al destruir la idea de un dios antropomórfico todo poderoso, con una voluntad absoluta semejante al de algunos monarcas o príncipes, planteará una concepción del ser en la que a esa idea de voluntad absoluta que tiene la capacidad de cambiar el sentido de las cosas de acuerdo a caprichos o arrebatos insondables, se le opondrá una potencia absoluta de existir que es libre, no porque produzca mundos de manera

⁶ E, I, Apéndice.

caprichosa, sino porque su dinámica de existir la lleva a seguir perseverando en esa existencia y, por ende, a seguir conservando la existencia de todas las demás cosas.

Así, el tercer punto que llama la atención en la concepción spinoziana del ser consiste precisamente en la manera en la que el filósofo judío plantea a la ontología como una serie de relaciones de potencias, en las que las consecuencias de sus encuentros o desencuentros configuran la realidad del mundo, sin por eso afectar su cohesión y su unidad.

Es decir, la ontología de la potencia que propone Spinoza establece una dinámica tal en la que sólo convergen las distintas e infinitas modalidades en las que se expresa el ser y que constituyen, a su vez, potencias o unidades de fuerza físicas, que establecen relaciones determinadas y multivalentes con todas las otras cosas que igualmente componen la Naturaleza, buscando en cada relación establecida una forma de afirmarse e incrementar su propia fuerza o vigor ontológico, aunque a veces sólo consigan con los encuentros establecidos una disminución de su fuerza efectiva, de su potencia de obrar.

De cualquier modo, las relaciones que establecen las distintas potencias finitas revelarán una dinámica afirmativa, en la que lucha por incrementar su existencia efectiva y su capacidad de actuar generará una tenaz y constante búsqueda por establecer algún tipo de relación con los otros modos finitos.

De esta manera, el “solipsismo” queda abolido, así como queda desterrada toda idea de instalar al hombre como “la medida de todas las cosas”. Por el contrario, el hombre, modo finito entre tantos otros, se encuentra incrustado en relaciones de potencia o de fuerza, en conexiones o desarticulaciones propiciadas por la capacidad de incrementar o disminuir su poder con otras fuerzas, por las que también se expresa la potencia de la Naturaleza.

Spinoza, de esta manera, instala en el centro del escenario ontológico a una dinámica de fuerzas en las que el hombre es una más entre otras, desechando con esta afirmación cualquier visión antropocéntrica, que pretenda erigir al hombre como “un imperio dentro de otro imperio”⁷ y estableciendo una ontología

⁷ E, III, Introducción.

de la potencia, en la que habitan modos o cosas singulares que se afectan mutuamente.

Si todo es potencia, si todo es lucha o esfuerzo por perseverar en un mundo en el que todas las cosas presentan ese mismo impulso dinámico- ontológico; si después de que se ha enunciado la muerte de Dios con otras palabras que las que se usará 300 años después por Nietzsche y si, a partir de estas consideraciones se instala en la realidad la dinámica del poder, de la fuerza, de la lucha descarnada por afirmar la vida frente a otras potencias de existir igualmente urgentes de expresarse afirmativamente, entonces, no queda ante esta realidad y su dinámica despiadada lamentarse ni vituperar ni llorar, sino comprender:

Me he esmerado en no ridiculizar, ni lamentar, ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas. Y por eso 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 (mens) goza con su conocimiento verdadero lo mismo que lo hace con el conocimiento de aquellas cosas que son gratas a los sentidos⁸.

La vía cierta del conocimiento se constituye en una actitud ética, de máxima lucidez, de presupuesto indispensable para alcanzar la auténtica libertad, ya que ésta no es la libertad de atender a los instintos y dar rienda suelta a las pasiones mediante la satisfacción de nuestros apetitos y de todo aquello que calificamos como útil. Sino, que la primera consideración de la libertad es el ejercicio pleno de la potencia del entendimiento, de la fuerza que constituye el comprender y de

⁸ Spinoza, *Tratado Político*, Introducción, Parágrafo 4.

la valoración justa y adecuada que hace la razón de las determinaciones de la realidad, encarnada desde luego en las afecciones del cuerpo.

Así, el hombre como modo de la sustancia, en tanto modificación finita de la potencia del ser, se asume desde su condición ontológica como potencia, como fuerza real o unidad de fuerza física dispuesta o apta para afirmarse desde su corporalidad, pero también desde la potencia de su entendimiento.

El hombre es potencia, porque ahí converge de una determinada forma el atributo de la extensión y el atributo del pensamiento: “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, concebida ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión. De donde resulta que el orden o encadenamiento de las cosas es uno solo, ya se conciba la Naturaleza bajo este atributo, ya bajo aquél”⁹; aunque vale más bien decir, que la auténtica fundación ontológica del hombre es su cuerpo, ya que “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es nada más que la idea de una cosa singular existente en acto”¹⁰, y esta cosa singular existente en acto no es nada más que su corporalidad: su cuerpo y sus afecciones.

De esta manera, la ontología que propone Spinoza es una ontología en la que la potencia se instala como fundamento de la existencia y de la realidad.

Pensar al ser como potencia implica un horizonte ontológico en el que no hay jerarquías ni fisuras, sino que todo existe con una potencia específica, que tiene la necesidad de incrementar su fuerza ontológica desde un encuentro específico que se sostenga con otro modo o potencia finita.

Pensar al ser como potencia también implica desarrollar una concepción de la existencia plenamente afirmativa; ya que aceptar cualquier asidero o puente con la ilusión de una “voluntad trascendente”, que se constituya en salvadora de nuestras impotencias, es tan sólo postergar la vida misma en aras de una realidad muy distinta a ésta, es delegar nuestra libertad y nuestra potencia de ser a una idea muy abstracta que, además, es alimentada más por el miedo o la

⁹ E, III, II, Esc.

¹⁰ E, II, XI.

esperanza que ponemos frente a la vida que por nuestra propia potencia de pensar y de actuar.

En última instancia, lo que nos quiere decir Spinoza con su concepción afirmativa de la existencia es que esta realidad es perfecta y no puede ser transferida por otra ni cambiada por alguna más; sino que la realidad o la existencia constituye lo auténticamente efectivo, lo realmente existente y que más nos vale percibir pronto su compleja perfección y su cruel dinámica y adaptarnos a ella, porque no habrá otro mundo posible ni más allá ni más acá de este mundo.

Así, con la ontología de la potencia, Spinoza obsequia una concepción del ser plenamente afirmativa, única, impostergable y potente. Una concepción del ser que no es regida por una voluntad trascendente y determinista de la realidad, sino por una potencia de existir que persevera en esa energía infinita a partir del esfuerzo ontológico que realizan todas aquellas cosas o modos finitos mediante los cuales se expresa.

La concepción del ser de Spinoza nos invita a pensarnos como fuerzas perseverantes, como potencias afirmativas, que desde las vicisitudes propias de nuestra peculiar constitución ontológica tenemos la posibilidad de incrementar nuestra potencia original para afianzarnos en nosotros mismos y conquistar nuestra auténtica libertad.

Lo que nos queda, tal vez, es asumir la existencia tal como es, compleja y dinámica, y vivirla desde las entrañas mismas de su misterio, desde su potencia efectiva, desde la realidad misma de lo inmediato.

México, DF: Iztapalapa- Colonia del Valle- Ciudad Universitaria.
Primavera del 2005- Verano del 2006.

Alfonso Vázquez Salazar.

Bibliografía:

Allendesalazar, Mercedes, "Spinoza: filosofía, pasiones y política", Alianza, Madrid, 1988.

Benett, Jonathan, "Un estudio de la Ética de Spinoza", FCE, México, 1990.

Bodei, Remo, "Geometría de las pasiones", FCE, México, 2001.

Deleuze, Gilles, "Spinoza y el problema de la expresión", Muchnik, Barcelona, 1975.

Deleuze, Gilles, "Spinoza: filosofía práctica", Tusquets, Barcelona, 2001.

Diego, Eliseo, "Poemas", Selección de Enrique Turpín, Plaza y Janés editores, Barcelona, 2001.

Hegel, G. W. F., "Lecciones sobre la historia de la filosofía. Vol. III", FCE, México, 1985.

Hobbes, Thomas, "Leviatán, o la Materia, Forma y Poder de una República Eclesiástica y Civil", FCE, México, 2001.

Negri, Antonio, "La anomalía salvaje", Antrophos/ UAM- I, México, 1993.

Nietzsche, Friedrich, "El nacimiento de la tragedia", Alianza, Madrid, 2001.

Peña Echeverría, F. Javier, "La filosofía política de Espinosa", Universidad de Valladolid, España, 1989.

Salazar, Luis, "Spinoza y su crítica del iusnaturalismo", UNAM, tesis de maestría, México, 1988.

Salazar, Luis, "El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?", UAM- A., México, 1997.

Singer, Isaac Bashevis, "El Spinoza de la calle Market", Plaza y Janés Editores, Barcelona, España, 1979.

Spinoza, Baruch de, "Ética demostrada según el orden geométrico", FCE, 2001.

Spinoza, B., "Tratado Teológico Político", Alianza, Madrid, 2003.

Spinoza, B., “Tratado Político”, Alianza, Madrid, 2001.

Spinoza, B. “Correspondencia completa”, Hiperión, Traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop, Madrid, 1988.

Wienpahl, Paul, “Por un Spinoza radical”, FCE, México, 1990.