



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de maestría y doctorado en filosofía

FFyL-IIF

Área de ontología y metafísica

Tras el aroma divino. Indagación sobre la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, y el papel del hombre, a propósito de una lectura de la *Ética* de Spinoza

Tesis

que para optar por el grado de Doctor en filosofía

Presenta

Edgar Fernando Rodríguez Aguilar

Tutor

Dr. Ángel Xolocotzi Yañez (FFyL)

Miembros del comité tutor

Dr. Gerardo de la Fuente Lora (FFyL)

Dr. Luis Xavier López Farjeat (FFyL)

México, D. F., abril de 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A mis padres, mis primeros grandes maestros,
a Virginia y a Nyima (Xochipilli), los dos soles que alumbran mi vida,
a la sonrisa interminable de mi abuela:
todas ellas manifestaciones maravillosas de la Naturaleza.

*Se suele decir que por encima de las estrellas cesa la lucha y se nos promete
que en el futuro, depositado nuestro poso, se transformará en noble
vino de alegría la vida fermentada; pero ya nadie busca en esta tierra
la paz de corazón de los bienaventurados. Yo sé hacerlo de otra manera.
He tomado un camino más corto. De pie ante ella escuché y vi la paz del cielo,
y en medio del quejumbroso caos se me apareció Urania.*
Friedrich Hölderlin

*Debéis buscar estos destellos celestes, que se producen cuando un
alma santa es impresionada por el Universo (...)*
Friedrich Schleiermacher

*(...) el que todos los lugares sagrados de la tierra estén juntos
en torno a un lugar y la luz filosófica alrededor de mi ventana,
eso es ahora mi gozo; ¡pueda yo conservar el modo como
he llegado hasta aquí!*
Friedrich Hölderlin

ÍNDICE

Introducción.....	9
Primera parte: Dios y la Naturaleza	
A. Los sentidos positivo y negativo del <i>ser por sí</i> de Dios. Las discusiones sobre las <i>Meditaciones metafísicas</i> de Descartes como motivo circunstancial de la <i>Ética</i> de Spinoza.....	18
B. El devenir explicativo de Dios: <i>causa de sí</i> -substancia-Dios.....	36
C. La esencia de Dios como existencia: Dios-atributos-modos.....	45
D. La esencia de Dios como potencia productiva de existencia.....	61
a. Unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza.....	71
b. La omnipotencia de Dios y la potencia de las cosas singulares de la Naturaleza.....	105
E. La plena inmanencia de Dios en la Naturaleza.....	114
Segunda parte: la Naturaleza y el hombre	
A. La unidad de la Naturaleza.....	121
B. El hombre en la totalidad de la Naturaleza.....	132
a. La ampliación de la mirada humana: esfuerzo y géneros de conocimiento.....	146
b. El hombre en la interioridad de la Naturaleza: tercer género de conocimiento y beatitud.....	168
c. De la interioridad a la intimidad de la Naturaleza: la experiencia de la eternidad o del amor de Dios.....	188
Conclusión.....	209

Introducción

Como en el caso de cualquier otra investigación, la presente es el resultado de una inquietud personal. Sin embargo, el contenido de esta inquietud atraviesa la propia personalidad del autor buscando indagar acerca de aquello que al rebasar toda individualidad y particularidad, pero que sin embargo no se encuentra desvinculado de la singularidad de las cosas existentes de la Naturaleza, constituye un todo que las engloba, las contiene, las comprende.

Como lo muestra el título de este trabajo doctoral, intentamos decir algo acerca de la relación entre las cosas singulares que se encuentran aconteciendo en cada instante en la Naturaleza, y aquello que las subyace en tanto que fundamento de su existencia, aquello que a lo largo de la historia de la filosofía y la cultura, ha sido nombrado *Dios*.

En la medida en que llegamos a cierta posibilidad explicativa acerca de los términos en que dicha relación se suscita, y que en la primera parte de nuestro estudio desarrollamos bajo la forma de una unidad de identidad y diferencia, en la segunda parte del mismo avanzamos hacia la pregunta acerca de aquello en que, en sentido más propio, consiste la experiencia humana de la vida en medio de la totalidad de la Naturaleza.

Como se puede ver, nuestra inquietud responde a la natural tendencia humana por preguntarse acerca del sentido de la existencia del hombre en medio del mundo natural que lo circunda. Lo que desde nuestra perspectiva resulta pertinente para el ejercicio filosófico no se encuentra en la pregunta acerca de qué sea el hombre, sino, en todo caso, en el esfuerzo por dilucidar, en la medida de lo posible, aquello en lo que consiste, en

sentido más propio, *ser humano*. Como se entiende desde la Antigüedad, la filosofía ancla sus raíces en la experiencia, ¿y qué otra experiencia puede ser tematizada filosóficamente que la experiencia humana de la vida? La posible respuesta a la pregunta por el sentido de la existencia sólo puede encontrarse en el hombre, en tanto que sólo a él le cabe la posibilidad de ser testigo de la vida, incluida la suya, y en consecuencia, de asombrarse ante el acontecimiento del cosmos.

Si, como creían los antiguos, lo que nos hace humanos es estar abiertos al secreto del mundo, entonces entre las preguntas fundamentales por la existencia humana y, coextensivamente, por la del resto de la naturaleza se encuentra necesariamente la pregunta acerca de Dios en tanto que causa o fundamento de lo que existe.

En tanto que humana, toda inquietud del hombre por el sentido más propio de su existencia en medio de la totalidad de la Naturaleza, así como de su íntima relación con lo divino, no sólo no caduca jamás, sino que apremia en épocas históricas que parecieran afanarse en el olvido de lo propiamente humano. El que las preguntas fundamentales sean antiguas no hace de ellas preguntas anticuadas: su antigüedad revela su carácter genuino, originario, esencial. De modo que se hace necesario volver a ellas, una y otra vez, para no olvidar, para recordar, para tener presente quiénes somos. En este sentido, estamos de acuerdo con Sándor Márai, quien en el contexto de la Segunda Guerra Mundial apuntó: “(...) debemos procurar que, de vez en cuando, nazca en el espíritu

humano el plan común de expresar, en una lengua de formas nuevas, las experiencias eternas y verdaderamente éticas, la relación del hombre con Dios”.¹

En la conciencia que el hombre tenga de su relación con lo divino, así como en las consecuencias que se derivan de ella, encontramos el sentido más genuino de la naturaleza humana, y las vías más dignas para la convivencia política y social entre los hombres, pues como muy bien lo expresó hace casi dos siglos el poeta y pintor romántico Carl Gustav Carus: “(...) sin una relación viva del ser humano con Dios puede haber tan poco sentimiento de belleza como de verdad y justicia”.²

Ahora bien, en la actualidad el problema reside en encontrar esta relación *viva* del hombre con Dios, pues las sociedades occidentales desde hace por lo menos tres siglos se han visto envueltas en los conocidos procesos de secularización, a causa de los cuales no sólo se han derrumbado las comprensiones míticas del mundo, sino que se ha devastado la Naturaleza como consecuencia de su profanación y falta de sacralidad. De aquí la premura de volver, de acuerdo con Toynbee, a una reactivación del sentido panteísta de las religiones antiguas:

Pienso que la sociedad debe retornar al panteísmo. Es menester que recobremos el respeto y la consideración por la dignidad de la naturaleza no humana. Necesitamos lo que podría llamarse una religión conveniente para ayudarnos a dar este paso. Llamo religión conveniente a una religión que enseñe el respeto por la dignidad y santidad de toda la naturaleza. Llamo religión desacertada a aquella que da licencia al hombre para que se entregue a satisfacer su codicia a expensas de la naturaleza no humana. Opino que la religión que debemos abrazar ahora es el panteísmo, tal como está ejemplificado en el sintoísmo, y que la religión que

¹ Palabras citadas en el Prólogo escrito por Oliver Brachfeld a *A la luz de los candelabros*, Barcelona, Destino, 1966, p. 22.

² Carus, Carl Gustav, *Cartas y anotaciones sobre la pintura del paisaje*, Madrid, Visor, 1992, p. 87.

debemos rechazar es el monoteísmo judaico y la fe (no teísta poscristiana) en el progreso científico, que heredó del cristianismo la creencia de que la humanidad está moralmente autorizada a explotar el resto del universo para satisfacer su codicia”.³

Ahora bien, independientemente de las religiones que según Toynbee haya que rechazar y las que sea necesario acoger, lo verdaderamente significativo para nuestro tiempo nos parece que se encuentra en recobrar el sentido más antiguo, y por lo tanto más genuino, de la relación del hombre con la Naturaleza bajo su comprensión como un todo divino. Cabe recordar que ya desde finales del siglo XVIII así lo vio aquel hombre religioso que fue Friedrich Schleiermacher, quien claramente influenciado por el espinosismo entendió que lo propio de la esencia del hombre consiste sólo en esto: “Amar el espíritu del mundo y contemplar gozosamente su actividad”,⁴ y considerar que aunque si bien esto constituye para él la naturaleza misma de la religión, no obstante lo central se encuentra en la manera de vivir y experimentar el todo divino. “Tener religión –comenta el pensador romántico— significa intuir el Universo, y sobre el modo como lo intuís, sobre el principio que encontráis en la base de sus acciones, reposa el valor de vuestra religión. Ahora bien, si no podéis negar que la idea de Dios es compatible con cualquier intuición del Universo, debéis conceder también que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios”.⁵

En términos de lo que intentamos señalar en nuestra propia investigación, lo que apremia en la actualidad no es volver a religión alguna, pero sí al redescubrimiento del carácter sagrado del mundo y todo lo que en él habita, es decir, a vivir el mundo y comprenderlo a

³ Toynbee, Arnold y Daisaku, Ikeda, *Escoge la vida*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1980, p. 318.

⁴ Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 82.

la manera del panteísmo, pues de acuerdo con éste “la divinidad es inmanente en el universo y se derrama a través de todo él”.⁶

Ahora bien, una manera de acceder mediante el pensamiento a la comprensión que nos parece la más genuina de la relación del hombre con la Naturaleza, así como a la experiencia viva con Dios la hemos encontrado en una relectura de la *Ética* de Spinoza a la luz de algunos autores como Gilles Deleuze o Antonio Negri, entre otros. Si en el contexto del siglo XVIII en Alemania Lessing dijo a Jacobi que la gente parecía seguir hablando de Spinoza como de un perro muerto,⁷ con todas las consecuencias que de esto se sigue, haciendo una relectura de la *Ética* que la reivindique frente a sus reducciones de ateísmo, fatalismo o acosmismo nos parece más bien que lo que tras ella se percibe es el aroma de lo divino, pues dicha obra nos abre a la comprensión de que las cosas de la Naturaleza poseen toda la dignidad ontológica que su singularidad les confiere en tanto que expresión de la existencia de Dios *inmanente* en ellas.

Lo que nos parece más relevante al considerar a un filósofo del siglo XVII como es Spinoza, ubicado en la encrucijada compuesta por el judaísmo, el cristianismo, el cartesianismo y la consolidación de las bases materiales e ideológicas para una modernidad capitalista de corte liberal, se encuentra en el esfuerzo del autor por aclarar una vez más – deslindándose definitivamente de los factores mencionados— el sentido de la existencia, a través de la exposición tanto de la esencia de Dios y su relación con las cosas singulares de la Naturaleza, como, en consecuencia, del sentido de la experiencia humana en medio

⁶ Toynbee, Arnold y Daisaku, Ikeda, *Escoge...*, *Op. cit.*, p. 315.

⁷ Lessing, Gotthold Ephraim, *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 367.

de aquella relación. Encontramos, pues, en Spinoza un auténtico ejemplo de quehacer filosófico en medio de una cultura europea en la antesala de su propia decadencia, en la que a causa de los avances del capitalismo y la ciencia la mirada humana enceguece, la escucha ensordece y comienza el triunfo de la falta de sensibilidad para lo más alto. De aquí que no sólo frente a la encrucijada mencionada, sino fuera de toda posibilidad de reducción de su filosofía tanto a acosmismo como a mero ateísmo, nos parece que a través de la obra de Spinoza se encuentra hablando de manera auténtica, una vez más, la voz filosófica.⁸

Tildar a Spinoza de acosmista o ateo –como se hizo de acuerdo con las interpretaciones dominantes de su obra, desde su propia época y hasta por lo menos el siglo XIX— es no comprender la compenetración fundamental que se da en la *Ética* entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, cuya riqueza nos ofrece algunas claves para la dilucidación y correcta comprensión de la totalidad de la existencia. Respecto a lo primero, cabe decir que sin duda alguna el Dios de Spinoza no es el Dios del judaísmo ni del cristianismo, pues no se trata ni de una voluntad soberana, ni del principio de todo lo que existe al modo de

⁸ Resulta sorprendente escuchar el eco de los llamados que se van transmitiendo a través de las épocas históricas. Así, podemos advertir que el llamado de Spinoza en el siglo XVII, el cual sin duda alguna es posible rastrear desde la Antigüedad, llega hasta nuestros días; en el siglo XX, como resultado de un diagnóstico que de ninguna manera resulta caduco para el presente, y el cual sienta sus raíces en la época de Spinoza, por medio de uno de sus personajes, dice Sándor Márai: “La gente se vuelve sorda (...) y no sólo con respecto a los sonidos. Se quedan sordos por los ruidos apagados de la vida, no oyen lo esencial, no perciben las señales (...) Los sabios de las grandes culturas antiguas, los astrónomos y químicos asirios, babilonios y caldeos carecían de instrumentos, y sin embargo vivían muy cerca del rumor del mundo, oían todos los sonidos del cielo y la tierra, los percibían y sacaban conclusiones precisas... En cambio nosotros, con nuestros telescopios y microscopios, conocemos los detalles con mayor precisión pero estamos más alejados del conjunto, del todo”. (Márai, Sándor, *La hermana*, Barcelona, Salamandra, 2010, pp. 53, 54). Resulta admirable el hecho de que en el siglo XVII un pulidor de lentes como lo fue Spinoza, con acceso a los avances de la óptica y al conocimiento del microcosmos, no sólo no perdiera el punto de vista filosófico, sino que exhortara a la vida beatífica por medio de una ampliación de la mirada que, elevada al punto de vista de la eternidad, acceda gozosamente a la percepción del acontecer del mundo en su constante actualidad.

una causa necesariamente distinta y escindida de lo causado por ella. Si bien pensándolo exclusivamente respecto de todo teísmo tradicional Spinoza podría pasar por pensador ateo –puesto que en su filosofía la idea de Dios como Creador carece totalmente de sentido—, esto sólo sería viable en la medida en que se tenga la precaución de aclarar puntualmente el hecho de que en su comprensión de la Naturaleza no hay lugar para nada que exista o sea pensado al margen de Dios, y esto no respecto de la voluntad soberana del Creador, sino de su existencia misma, en tanto que inmanente en todo lo que es. Sin embargo, no es así que la obra del pensador de Ámsterdam fue criticada a partir del siglo XVII, pues se la tomó más como manifestación de libertinaje que como expresión de un camino beatífico para el hombre como resultado de su propio esfuerzo por llegar a ser lo que esencial y fundamentalmente es.⁹ En cuanto a la interpretación de la obra de Spinoza como acosmista, promovida a partir de Hegel,¹⁰ es necesario advertir que en realidad el acosmismo no es sino el fundamento para toda comprensión trascendente de Dios – respecto de la cual, como dijimos en el caso del ateísmo, Spinoza se encuentra totalmente al margen. Pues la negación del cosmos implica la atribución exclusiva de legitimidad ontológica a Dios en tanto que creador absoluto y voluntad soberana de todo lo que existe.¹¹

⁹ Ver Gebhardt, Carl, *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, 2008, caps. I-III. Cabe destacar que el *herem*, carta de excomunión y execración, dirigido a Spinoza el 27 de julio de 1656 por parte de los Señores del *Mahamad* de Ámsterdam, resulta significativo no sólo respecto de la manera como fue recibida su filosofía por parte de las autoridades judías, sino de los distintos sectores de la sociedad –intelectuales, académicos y teológicos— que no vieron en ella más que desacato a los Libros sagrados, libertinaje y ateísmo.

¹⁰ Ver Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, México, FCE, 1997, p. 304.

¹¹ Al respecto, ver Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2003, pp. 189, 196.

Nos parece que no es en el cartesianismo ni en el liberalismo moderno, ni en el judaísmo ni en el mesianismo cristiano, y mucho menos en el marranismo –aunque bajo su herencia social y cultural se haya gestado la vida de Spinoza—, pero tampoco en el acosmismo ni en el ateísmo, donde se encuentran las claves para una correcta comprensión del espinosismo que haga justicia a la relevancia y profundidad de la *Ética* como una de las obras fundamentales del pensamiento –más allá del siglo XVII, de la modernidad en general—, sino que resulta necesario considerarla, abriéndose paso entre ellos, como uno de los pocos y más significativos esfuerzos eminentemente filosóficos de la época por volver a decir algo verdaderamente valioso acerca del sentido esencial y originario de lo humano a partir de la íntima relación del hombre con Dios o la Naturaleza.

El texto que sigue a continuación es el resultado de la meditación acerca de nuestra propia experiencia de lo que significa ser humanos, guiados por la atenta lectura de la *Ética* de Spinoza. Al igual que en la Antigüedad la exégesis de los autores se vio acompañada siempre por una exhortación a la vida virtuosa,¹² así, de la mano de Spinoza y guiados por la experiencia de nuestra propia humanidad, alentamos a la búsqueda tanto de una vida beatífica como de la experiencia de la eternidad, caminos sólo en los cuales nos parece que podemos encontrar con plenitud la finalidad de nuestra existencia en tanto que los seres humanos que somos.

¹² Hadot, Pierre, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, p. 18.

Primera parte

Dios y la Naturaleza

A. Los sentidos positivo y negativo del *ser por sí* de Dios. Las discusiones sobre las *Meditaciones metafísicas* de Descartes como motivo circunstancial de la *Ética* de Spinoza

Resulta sorprendente abrir la *Ética* de Spinoza y encontrar que el libro primero, cuyo título es *De Deo*, comienza con la definición de *causa de sí*. La razón de esto se encuentra en que si bien, como veremos a lo largo de esta investigación, la concepción espinociana de Dios resulta *sui generis* en el contexto del siglo XVII, la manera de exponerla no se encuentra al margen ni del lenguaje filosófico ni de las discusiones de la época, heredados de la escolástica pero replanteados y actualizados a los nuevos tiempos por el cartesianismo.

Ahora bien, más que por cualquier otra razón, la deuda de Spinoza con Descartes nos parece ser de carácter sólo circunstancial. Es cierto que Spinoza utiliza el vocabulario cartesiano para volverlo contra Descartes,¹³ y también lo es que el comienzo de la *Ética* adquiere sentido a partir de la insuficiencia del cartesianismo para dar una respuesta satisfactoria al sentido del *ser por sí* de Dios en las discusiones sobre las *Meditaciones metafísicas* que el autor entabló con algunas figuras prominentes de la época.

¹³ Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010, p. 291. En este punto nos encontramos más de acuerdo con Deleuze y con Schelling que con Pannenberg, quien a diferencia suya ve una continuidad entre los pensamientos de Descartes y Spinoza a partir de la afirmación de la existencia de una substancia única presente en los *Principios de la filosofía*. (Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 178, 179). No sólo contra el cartesianismo, sino de cara a la modernidad, nos parece correcta la manera en que en su texto de 1804, titulado "Filosofía y religión", Schelling pone en perspectiva a la filosofía espinociana: "Los últimos ecos de la antigua y auténtica filosofía fueron percibidos por Spinoza: pienso que él recondujo la filosofía a sus propios objetos (...) Además de la teoría del absoluto, los verdaderos misterios de la filosofía tienen por contenido preferente e incluso único el nacimiento eterno de las cosas y sus relaciones con Dios, pues sobre esto se funda, como consecuencia, toda la ética, y las indicaciones para la vida bienaventurada tal y como aparecen en el ámbito de las doctrinas sagradas". Schelling, F. W. J., "Filosofía y religión", en *Antología*, Barcelona, Península, 1987, p. 248.

Como sabemos, el siglo XVII representa una significativa coyuntura histórica, no sólo en cuanto a la transformación de las bases materiales de la vida humana, sino en cuanto a la comprensión de aquello en que consiste la naturaleza del hombre y su puesto en el cosmos. Dada la importante relación en que en la comprensión premoderna del mundo se encuentra el hombre respecto a Dios, con sus debidas peculiaridades, la reflexión acerca de la naturaleza de Dios en el contexto del racionalismo del siglo XVII resulta central en el pensamiento filosófico europeo para la dilucidación acerca de la pregunta por el hombre. Así, en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, obra que se erigió como pilar del mundo moderno, en la que los cimientos de éste son echados con un ejercicio radical de escepticismo a partir del cual construir el edificio del conocimiento, el objetivo de la obra es enunciado como la demostración clara y distinta de la existencia de Dios, por el camino de la certeza racional del pensamiento.¹⁴

En las *Meditaciones*, Descartes expone dos demostraciones de la existencia de Dios, una de ellas de acuerdo a la esencia o naturaleza de Dios, y la otra, denominada prueba por los efectos. Para Descartes, basta con la primera prueba para demostrar la existencia de Dios con suma claridad y distinción, incluso a aquellos que se afanan en negarla. Sin embargo, la prueba por los efectos desencadenó una importante discusión acerca de la causa de la

¹⁴ En la carta dirigida al decano y al resto de los doctores de la Facultad de Teología de París, con la que Descartes acompañó sus *Meditaciones metafísicas*, anuncia el propósito de la obra con las siguientes palabras: “He estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología; pues aunque a los que somos fieles nos baste con creer, mediante la fe, que hay un Dios y que alma humana no muere con el cuerpo, ciertamente no parece posible inculcar a los infieles religión alguna, ni aun casi virtud moral alguna, si antes no se les prueban aquellas dos cosas mediante la razón natural (...)”. Descartes, René, *Meditaciones metafísica con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK, 2004, p. 105.

existencia de Dios, a partir de la cual adquiere sentido la definición de *causa de sí* que da inició al primer libro de la *Ética* de Spinoza.

En cuanto a la prueba por la vía de la esencia o naturaleza de Dios, Descartes parte del mismo tipo de razonamiento utilizado en el siglo XI por San Anselmo. Independientemente de la fe, para éste la existencia de Dios es evidente por sí misma dada la definición de Dios como aquello que lo cual nada mayor puede ser pensado.¹⁵ La definición misma de Dios asegura el anclaje de su existencia en la realidad, pues si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado sólo se encontrara al interior del pensamiento de quien lo piensa, y no en la realidad, entonces no sería lo mayor que lo cual nada puede ser pensado, porque habría aún algo mayor que podría ser pensado: aquello cuya grandeza se extendiera más allá del reducido ámbito del pensamiento y se expresara también en su existencia real. De modo que, de acuerdo con San Anselmo, todo aquel que piensa en Dios correctamente, es decir, que tiene la idea de Dios de acuerdo a lo que Dios mismo es, aun prescindiendo de la fe, tendría que aceptar como evidente su existencia. La demostración de la existencia de Dios se encuentra afianzada por el propio pensamiento, en éste encuentra San Anselmo el medio que Dios nos ha dado para comprender aquello en lo que nos ha permitido creer.¹⁶

Sobre la misma forma de este razonamiento, Descartes parte de la definición de Dios como ser supremamente perfecto. Al igual que en el caso del razonamiento de San Anselmo, la definición de Dios, ahora por la vía de su perfección, evidencia racionalmente

¹⁵ San Anselmo, *Proslogion*, Barcelona, Folio, 2007, p. 10.

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

su existencia, pues no podemos pensar en un ser que sea perfecto y adolezca de realidad, cuya existencia resulte sólo un postulado de nuestro pensamiento. Pensar en un ser perfecto sin existencia necesaria resulta contradictorio, pues de ser así, no se trataría de un ser caracterizado por la perfección, siendo posible pensar en uno más perfecto, a saber, aquel que no sólo exista en el pensamiento sino también en la realidad. De acuerdo con Descartes, al tener la idea de Dios tenemos la idea del ser perfecto, a cuya perfección corresponde la existencia necesaria, de la misma manera que, por definición, al triángulo le corresponde el tener tres lados, o el que la suma de sus ángulos sea de ciento ochenta grados.¹⁷

Cabe destacar que entre la naturaleza del triángulo y la naturaleza de Dios hay una diferencia fundamental. De acuerdo con la certeza propia de las matemáticas, para Descartes resulta tan contradictorio pensar en un triángulo rectángulo cuya suma de sus ángulos no fuera de ciento ochenta grados, como en un ser supremamente perfecto —esto es, Dios— carente de existencia. Sin embargo, la diferencia entre la naturaleza del triángulo y la naturaleza de Dios reside en que mientras que la existencia del primero es contingente, la existencia de Dios, de acuerdo con su esencia, es necesaria. La esencia del triángulo consiste en tener tres lados y que la suma de sus ángulos sea de ciento ochenta grados, pero su esencia no implica necesariamente ni afecta a su existencia: podemos concebir el triángulo de acuerdo a la naturaleza de su esencia independientemente de la

¹⁷ Descartes menciona: “(...) hallo que la existencia y la esencia de Dios son tan separables como la esencia de un triángulo rectilíneo y el hecho de que sus tres ángulos valgan dos rectos, o la idea de una montaña y la del valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser supremamente perfecto) al que le falte la existencia (es decir, al que le falte una perfección), de lo que repugna concebir una montaña a la que le falte el valle”. Descartes, René, *Meditaciones...*, *Op. cit.*, p. 212.

actualidad de su existencia en la realidad. Pero en el caso de la naturaleza de Dios, esto no es así, pues su esencia implica necesariamente su existencia como parte del atributo de su perfección. A diferencia de lo que sucede con el triángulo, no es posible concebir a Dios de acuerdo con su esencia o naturaleza sin saberlo como necesariamente existente. Un triángulo rectángulo que posea tres lados, o cuya suma de sus ángulos rectos resulte de ciento ochenta grados conserva su esencia de triángulo, independientemente de si tal triángulo existe actualmente o no en la realidad, mientras que en el caso del ser supremamente perfecto que es Dios, de acuerdo con la existencia necesaria implicada en su definición, si éste careciera de existencia real actual, entonces dejaría de ser Dios.¹⁸ En este caso, la alteración de su existencia altera necesariamente su esencia, de modo que un Dios carente de existencia no sería Dios. Al igual que sucede en la prueba de San Anselmo, para Descartes la claridad y distinción propias del pensamiento hacen evidente la existencia de Dios.

Una vez demostrada la existencia de Dios de acuerdo a su definición como ser supremamente perfecto, Descartes desarrolla la prueba por los efectos. Esta prueba incluye dos tipos de reflexión: la primera acerca del origen de la idea de Dios presente en nuestro pensamiento, y la segunda acerca del origen de nuestra existencia real, así como del origen de la existencia misma de Dios. El punto de partida de la primera reside en

¹⁸ Como respuesta a las objeciones hechas por Caterus a las *Meditaciones metafísicas*, dice Descartes: "(...) hay que distinguir entre existencia posible y existencia necesaria, advirtiendo que la existencia posible está contenida en el concepto o idea de toda cosa que concebimos clara y distintamente, mientras que la existencia necesaria sólo está contenida en la idea de Dios. Pues no me cabe duda de que quienes consideren con atención la diferencia que hay entre la idea de Dios y todas las otras, percibirán que, aun cuando concibamos siempre las demás cosas como existentes, de ello no se sigue que existan, sino sólo que pueden existir, pues no entendemos necesario que la existencia actual esté unida a sus otras propiedades; pero concibiendo claramente que la existencia actual está siempre y necesariamente unida a los demás atributos de Dios, de ello se sigue que Dios existe necesariamente". *Ibid.*, p. 298.

saber cómo es posible en el pensamiento humano la existencia de la idea de perfección o de cualesquiera otras ideas con las que es concebida la naturaleza de Dios, tales como la infinitud o la omnisciencia, siendo su portador, el hombre, un ser imperfecto, finito y limitado.

De acuerdo con Descartes, hay una diferencia entre la naturaleza de las ideas, ya sea que éstas representen substancias, modos o accidentes. La diferencia radica en la realidad objetiva o por representación, esto es, en el contenido conceptual de la idea, de acuerdo a los grados de ser o perfección a los que pertenece, de manera que las ideas que nos remiten a substancias, “contienen (por así decirlo) más realidad objetiva, es decir, participan por representación, de más grados de ser o perfección que aquellas que representan sólo modos o accidentes”.¹⁹ De esta manera, la idea de Dios como ser perfecto e infinito contiene mayor realidad objetiva que las ideas que representan substancias finitas, y evidentemente que aquellas que representan sólo modos o accidentes. Ahora bien, el problema radica en saber cómo puede encontrarse en el hombre la idea de un ser perfecto e infinito siendo nosotros seres finitos e imperfectos, toda vez que según Descartes, de acuerdo con la luz natural de la razón sabemos que el contenido de una idea, es decir, la realidad objetiva o por representación de la misma, debe encontrarse formal o eminentemente contenida en su causa, pues de lo contrario dicha idea habría sido producida de la nada, lo cual resulta contradictorio. Mientras que la realidad objetiva de una idea se encuentra formalmente en su causa cuando la hallamos en ella tal y como la concebimos en el objeto de la idea, se encuentra eminentemente en

¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

ella cuando aun no encontrándola tal cual la concebimos, sabemos que dada la excelencia de su causa, se encuentra en ella de manera necesaria.²⁰ La causa de la idea de Dios como ser perfecto e infinito que se encuentra en nuestro pensamiento no podemos ser nosotros mismos, en tanto que en nosotros no se encuentra ni formal ni eminentemente la realidad objetiva de dicha idea, pues de ser así, entonces nuestra esencia se caracterizaría por la perfección e infinitud con que concebimos la naturaleza de Dios. De modo que la idea del ser perfecto e infinito que denominamos Dios sólo puede tener por causa a Dios mismo, habiéndola puesto, “*como la marca del artifice impresa en su obra*”,²¹ en nosotros.

Con la segunda reflexión implicada en la prueba de la existencia de Dios por los efectos, Descartes da un salto del plano de las ideas al propiamente existencial. No se trata ya de indagar acerca de la causa de la idea de Dios que se halla en nuestro pensamiento, sino de la causa de la existencia de todo lo que existe en la realidad, incluida la existencia misma de Dios. A pesar de la claridad y distinción con las que Descartes considera haber demostrado la existencia de Dios, abre la posibilidad a que de acuerdo con nuestro apego al mundo de los sentidos olvidemos las contundentes conclusiones de la argumentación y nos planteemos la posibilidad de poseer la idea de Dios como ser perfecto e infinito en el caso de que Dios no existiera. La pregunta por la causa de la idea de Dios que hay en nuestro pensamiento se transforma en la pregunta por la causa de la existencia de Dios:

²⁰ Ver la cuarta de las definiciones geométricas para probar la existencia de Dios redactadas por Descartes a demanda de Mersenne. *Ibid.*, p. 368.

²¹ *Ibid.*, p. 334. Las cursivas son del autor. En la tercera meditación, Descartes escribe: “Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita”. *Ibid.*, p. 177.

¿es posible que tenga yo la idea de Dios o la de cualquier cosa, que en general piense, incluso que exista, de no existir Dios?

Según Descartes, la luz natural de la razón nos permite preguntar acerca de la causa eficiente de todo lo que existe, “o bien, si es que no la tiene, averiguar por qué no la necesita”.²² La demostración de la existencia de Dios por la vía de la reflexión acerca de la causa de nuestra propia existencia remite, de esta manera, a la pregunta por la causa de la existencia misma de Dios. Al preguntarnos por la causa de nuestra propia existencia y conservación, sobre la base de la idea de que “una sustancia, para conservarse en todos los momentos de su duración, precisa de la misma fuerza y actividad que sería necesaria para producirla y crearla en el caso de que no existiese”,²³ advertimos de manera evidente que en nosotros no se encuentra el poder o potencia necesarios para darnos la existencia ni para conservarla. Pues de ser así, es decir, de encontrarse en nosotros el poder de crearnos a nosotros mismos independientemente de toda causa externa a nosotros, así como el poder de conservar nuestra existencia, entonces nos hubiéramos creado a nosotros mismos con todas las perfecciones que concebimos que Dios posee, a las cuales aspiramos pero de las que adolecemos, además de que contaríamos en todo momento con la certeza de la persistencia de nuestra existencia futura. De manera que ante la pregunta acerca de la causa de nuestra existencia y conservación, reconocemos que ésta se encuentra en un ser superior a nosotros, en quien reside la potencia de crear nuestra existencia y conservarla, y que este ser no puede ser otro que Dios. Ahora bien, gracias a que la luz natural de la razón nos permite preguntarnos acerca de la causa eficiente de

²² *Ibid.*, p. 286.

²³ *Ibid.*, pp. 183, 184.

todo lo que existe y esclarecer la razón de que no la tenga en el caso de que no la necesite, entonces nos es posible preguntarnos acerca de la existencia de aquello que ha causado y se encuentra manteniendo nuestro ser. Así, al preguntar acerca de la causa de la existencia de Dios, encontramos que en tanto que el ser perfecto que es, Dios no necesita más que de sí mismo para existir, pues sólo en Él residen el poder y la potencia, la fuerza y la actividad, necesarias tanto para existir como para conservar su existencia, lo que hace de Él causa de sí mismo. Siendo que sólo a Dios podemos concebir como aquello que prescindiendo de toda causa externa a Él para existir es causa de sí mismo, la aventura filosófica del pensamiento ha de ocuparse ahora de la indagación acerca de la manera como pueda comprenderse ya no sólo el proceso causal mediante el que Dios crea la existencia de las cosas de la Naturaleza, sino el proceso mediante el cual Dios causa su propia existencia.

Una de las discusiones más fecundas acerca del problema de Dios en el contexto de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, gira en torno a la distinción entre los sentidos positivo y negativo de la comprensión del ser de Dios como *ser por sí*. Entre los detractores más importantes de la obra, Caterus acepta la conclusión a la que llega Descartes acerca de la idea de Dios como aquello que no precisa más que de sí mismo para existir. Sin embargo, la única consecuencia posible que ve seguirse de aquí está en hablar de Dios como del *ser por sí* en el sentido estrictamente negativo de *como no por otro*, es decir, de aquello que no necesita de nada externo a Él para existir, sin que esto implique el sentido positivo de *como por una causa*, de manera que la idea del *ser por sí* en nada afecte la comprensión escolástica de Dios como ser incausado.

En sus respuestas a las objeciones hechas a las *Meditaciones*, Descartes vacila entre comprender a Dios como el ser supremamente perfecto que no precisa de ninguna causa para existir y comprenderlo como causa eficiente de sí mismo. En ambos casos lo que se encuentra de fondo es la defensa de la comprensión del *ser por sí* de Dios no sólo en el sentido negativo de *como no por otro*, sino en el sentido positivo de *como por una causa* – que en este caso no es distinta de Dios, sino Dios mismo—, es decir, en el sentido del darse efectivamente Dios la existencia. De aquí que en sus respuestas a las objeciones hechas por Caterus, Descartes escriba: “(...) yo admito por entero que puede haber alguna cosa poseedora de una potencia tan grande e inagotable, que no precise de concurso alguno, ni para existir ni para conservarse, siendo así de algún modo causa de sí misma. Y pienso que así es Dios”.²⁴

Descartes no se contenta con pensar a la omnipotencia divina como aquello gracias a lo cual prescindiendo de toda causa de su existencia hace de Dios un *ser para sí* sólo en el sentido del ser incausado. Como veremos, el posible acierto del cartesianismo está en haber sugerido una comprensión de la omnipotencia divina que ya no sólo radica en el poder de existir, sino en la actividad por medio de la cual Dios es causa de su propia existencia. De aquí que la comprensión de Dios como *ser por sí*, sin más, resulte a ojos de Descartes insuficiente debiendo ser concebido como causa eficiente de sí mismo. Así, en sus respuestas a las objeciones de Arnauld a las *Meditaciones*, menciona: “(...) estimo ser necesario que, entre la *causa eficiente* propiamente dicha, y *ninguna causa*, hay una especie de término medio, que es *la esencia positiva de una cosa*, a la cual puede

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

extenderse la idea o concepto de causa eficiente, del mismo modo que acostumbramos extender, en geometría, el concepto de la mayor línea circular posible al concepto de línea recta, o el concepto de polígono rectilíneo, que tiene un número indefinido de lados, al concepto de círculo”.²⁵

Ahora bien, la explicación del proceso causal de la existencia de Dios emprendido por Dios mismo en tanto que *causa de sí*, Descartes no puede ofrecerla sino de manera insuficiente y sólo a través de una analogía. En sus respuestas a Caterus, escribe el autor: “Pues aunque no haga falta decir que Dios es causa eficiente de sí mismo, no sea que empecemos a disputar sobre palabras, sin embargo, pues vemos que lo que hace que Él sea por sí (es decir: que no tenga causa distinta de sí mismo) no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su potencia, *nos es del todo lícito pensar que Dios hace con relación a sí mismo lo que la causa eficiente hace con relación a su efecto*, y, por lo tanto, que es por sí de un modo positivo”.²⁶ Con estas palabras, Descartes pretende explicar la manera en que ha de comprenderse el ser causal de Dios respecto de su propia existencia, en un sentido análogo a como Dios es causa eficiente de las cosas creadas por Él. Sin embargo, esta analogía no está exenta de complicaciones, toda vez que en los casos de la relación de Dios con las cosas de la Naturaleza y de la relación de Dios consigo mismo hay una diferencia en la naturaleza causal de la relación. Como ha demostrado Descartes en la prueba por la naturaleza o esencia de Dios, mientras que la existencia de Dios se sigue necesariamente de su propia definición en tanto que el ser perfecto que es, la de las cosas de la Naturaleza no se sigue de ellas, sino de un ser otro, externo a ellas,

²⁵ *Ibid.*, p. 495. Las cursivas son del autor.

²⁶ *Ibid.*, pp. 289, 290. Las cursivas son nuestras.

capaz de crearlas y conservar su existencia. En esto reside la diferencia radical entre las substancias creadas e imperfectas y la substancia perfecta que es Dios. Siendo esto así, cabe comprender que en el proceso causal a través del cual Dios crea las cosas de la Naturaleza, la causa difiere y es anterior a sus efectos: Dios crea la Naturaleza otorgándole la existencia gracias a que previamente a la creación Dios existe.²⁷ La dificultad de la analogía utilizada por Descartes para comprender el *ser por sí* de Dios en tanto que causa eficiente de su propia existencia, radica en que en este caso tanto la causa como el efecto corresponden a uno y el mismo ser.

La manera como Descartes intenta salvar esta dificultad resulta significativa, aunque absolutamente insuficiente, para avanzar en una comprensión no estática sino dinámica de la esencia de Dios. Ante la contradicción existente en el hecho de que Dios sea causa de sí mismo, siendo necesario que en toda relación causal la existencia de la causa eficiente deba de preceder a la de su efecto –pues como dice Arnauld en su objeción a Descartes “nadie da lo que no tiene”²⁸—, Descartes responde a Caterus que “la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto: puesto que, al contrario, y hablando con propiedad, no recibe el nombre ni la naturaleza de causa eficiente sino *cuando produce* su efecto, y, por tanto, antes del efecto, no es tal causa eficiente”.²⁹

²⁷ “Al principio creó Dios los cielos y la tierra”. Génesis, 1, 1. Todo teísmo parte necesariamente de la existencia previa de Dios, sólo a partir de la cual es posible la creación del Universo como un acto de su propia voluntad.

²⁸ Descartes, René, *Op. cit.*, p. 450.

²⁹ *Ibid.*, pp. 285, 286. Las cursivas son nuestras.

Resultan muy importantes las consecuencias de la sugerencia hecha aquí por Descartes: en tanto que causa eficiente de todas las cosas y fundamento de la existencia de todo lo que existe, Dios no es sino en el momento de la producción de sus efectos. Lo que hace que Dios sea Dios, en tanto que creador de la Naturaleza, es la actividad a través de la cual produce la existencia. De acuerdo con esto, no habría manera de separar la naturaleza de Dios, lo que Dios es, del carácter activo de su esencia. En tanto que ser perfecto, Dios existe necesariamente, y en tanto que causa eficiente de todas las cosas su existencia sólo puede concebirse, de manera dinámica, como la actividad productiva de existencia a través de la cual crea la Naturaleza.

Lo relevante de esta comprensión dinámica de la esencia de Dios radica en que parece sugerir la despersonalización de la idea de Dios implicada en ella, pues el énfasis de la omnipotencia divina parece no ser puesto ya en el carácter soberano del Creador, en el sentido de una *potestas*, sino en la naturaleza activa de su esencia en tanto que productora de existencia, en el sentido de una verdadera *potentia*.

Ahora bien, la aclaración hecha por Descartes a Caterus acerca del sentido de la esencia de Dios en tanto que causa eficiente, es redactada en el contexto de la actividad productiva a través de la cual Dios crea su propia existencia. No hay que olvidar que dicha aclaración la hace Descartes para defender el sentido positivo de la idea de Dios como *causa de sí*. En tanto que causa eficiente de todas las cosas, Dios es la actividad productiva a través de la cual es creada la Naturaleza, pero no sólo esto, sino que gracias a que sólo Dios posee la potencia de existir por sí, siendo causa eficiente de sí mismo, su ser tendría que consistir en la actividad productiva a través de la cual creara *su* propia existencia.

Aunque sin ofrecer detalladamente la explicación del proceso genético por medio del cual Dios se da a sí mismo la existencia, ni mucho menos alguna disquisición acerca de las posibles distinciones intrínsecas a la naturaleza del fundamento de Dios del tipo de las que aparecen en las *Enéadas* de Plotino, en la sugerencia de la comprensión dinámica de la omnipotencia divina a que da lugar la citada respuesta de Descartes a Caterus, encontramos el motivo circunstancial, la ocasión intelectual, a partir del cual cobra sentido la definición de *causa de sí* con la que arranca el panteísmo de Spinoza. Dicho motivo se encuentra tanto en el énfasis puesto por Descartes en la necesidad de comprender desde cierta similitud la actividad por medio de la cual Dios crea la existencia de la Naturaleza y la actividad por medio de la cual produce su propia existencia, como en la insuficiencia del autor para ofrecer una respuesta satisfactoria que más allá de la mera analogía sea capaz de mostrar la correspondencia de ambas actividades en la fuerza o potencia productiva de Dios como fundamento de todas las cosas. La respuesta satisfactoria al respecto será ofrecida por Spinoza en la *Ética* mediante la profunda comprensión de la relación entre Dios y las cosas de la Naturaleza desde la teoría de la inmanencia, con la cual el pulidor de lentes de Rijnsburg, por un lado, haciendo frente tanto al judaísmo como al cristianismo, podrá escapar de la simple afirmación de una Naturaleza creada *ex nihilo* como resultado de la soberana voluntad del Creador, y por otro, haciendo frente al cartesianismo, será capaz de aclarar no sólo el sentido de la esencia de Dios en tanto que *causa de sí*, sino la manera en que sobre la base del movimiento mismo por el que Dios produce y conserva su propia existencia produce y conserva la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza.

A causa de la definición cartesiana de la substancia, expuesta en los *Principios de la filosofía*, como aquello que no necesita más que de sí mismo para existir, así como de su identificación con Dios, pues como menciona Descartes, “propiamente hablando, sólo Dios es tal [una substancia] y no hay cosa creada que pueda existir un solo instante sin ser mantenida y conservada por su poder”,³⁰ podría pensarse que Descartes representa un verdadero antecedente de la perspectiva unívoca del ser desde la que es pensada la realidad en la filosofía espinociana; sin embargo, esto no es así.

¿Por qué en el cartesianismo no rinde frutos la sugerencia del carácter activo de Dios, enviada por Descartes a Caterus, en virtud de un proceso de despersonalización de su esencia que lo asimile a la unidad de la Naturaleza en vistas a una comprensión más vasta de la totalidad de lo que es? La respuesta a esta cuestión se encuentra, sin lugar a dudas, en el insuperable teísmo cartesiano.

En sus respuestas a las objeciones de Arnauld hechas a su obra, Descartes explica haber utilizado la analogía de la causa eficiente de Dios en el proceso productivo de su propia existencia a causa de la imperfección del espíritu humano para comprender problemas de tal índole, pues propiamente dicho “la inagotable potencia de Dios es la causa, o sea, la razón, de que no necesite causa”, siendo, asimismo, “la inmensidad de su potencia, o sea, de su esencia, [...] la causa de que no necesite quién lo conserve”.³¹ A final de cuentas, la analogía utilizada por Descartes no resulta sino un recurso para hacer más llevadera la incomprensible inmensidad de la potencia de Dios, acerca de la cual dice que “no se trata

³⁰ Descartes, René, *Principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, p. 52.

³¹ Descartes, René, *Meditaciones... Op. cit.*, pp. 490, 491.

de una causa eficiente propiamente dicha [pero] que puede relacionarse, por analogía, con la causa eficiente”.³² Y es que en el cartesianismo, de la diferencia entre la existencia necesaria, *por sí*, de la substancia divina y la existencia contingente, *por otro*, de los entes creados, resulta que Dios no comparte su existencia con la existencia de la Naturaleza, que no hay entre ambas relación de univocidad: la naturaleza de Dios y la de las cosas creadas son distintas, por lo que lo que se dice del ser de aquélla y del ser de éstas no se dice en uno y el mismo sentido, sino en un sentido distinto, y en todo caso analógico.³³

Descartes se encuentra plantado en un punto de vista más cercano al del tomismo que al del espinocismo. Si bien substancia propiamente sólo hay una, a saber, Dios,³⁴ a diferencia de lo que sucederá más tarde en el pensamiento espinociano, esta substancia no lo es todo ni comparte su existencia con la de las cosas de la Naturaleza, pues como lo deja sentado Descartes, el ser “no puede ser atribuido a Dios y a las criaturas en un mismo sentido”.³⁵ Por lo tanto, a pesar de la sugerencia de que el principio activo de la esencia de Dios pueda entenderse de manera analógica en el caso del proceso productivo de la existencia de Dios y del proceso productivo de la existencia de la Naturaleza, Descartes no puede demostrar que funja de la misma manera en ambos casos. Si bien el fundamento

³² *Ibid.*, p. 496.

³³ Como veremos más adelante, si bien en el espinocismo no se confunden las existencias de Dios y las cosas de la Naturaleza, sino que son también diferenciadas como aquello que es por sí y aquello que no pudiendo ser por sí sólo es por otro, la intimidad del vínculo entre Dios y las criaturas, incluso su unidad, es posible por la univocidad del ser desde la que es comprendida desde un inicio la substancia única, sólo al interior de la cual se da la infinita multiplicidad de las diferencias existentes en la realidad.

³⁴ Cabe destacar que si bien en las *Meditaciones metafísicas* Descartes toma a la extensión y al pensamiento como substancias, lo hace en tanto que substancias finitas e imperfectas, distintas y opuestas a la substancia perfecta e infinita que en sentido propio sólo puede identificarse con Dios.

³⁵ Descartes, René, *Principios... Op. cit.*, p. 51.

causal de la existencia de Dios y de la Naturaleza parece ser el mismo, a saber, Dios, no lo es en uno y el mismo sentido en un caso y en el otro.

La posible despersonalización implicada en la comprensión dinámica de la esencia de Dios no pasa de ser una mera sugerencia irresuelta en el cartesianismo, a causa de la escisión radical y la gran separación bajo las que Descartes comprende a Dios respecto de la Naturaleza creada. De aquí que la despersonalización de la esencia de Dios a la que parecía apuntar la comprensión de la omnipotencia divina vista desde la naturaleza activa de Dios en tanto que productora de existencia, no pase de ser una mera apariencia. Siendo esto así, ante la demanda tanto de Caterus como de Arnauld de una explicación detallada del proceso productivo de la existencia de Dios en sentido analógico al proceso productivo de las cosas de la Naturaleza, Descartes no puede apelar sino a la sobreabundancia e inmensidad de la potencia de Dios, ya no en el sentido de una verdadera *potentia* sino de la tradicional *potestas*, encontrándose esta salida a la cuestión más en consonancia con el carácter soberano del Creador, propio del teísmo, que con el posterior panteísmo de Spinoza.³⁶ A diferencia de esto, aquella sugerencia irresuelta se encuentra extensa y profundamente desarrollada en el espinosismo, pero no por herencia cartesiana legada a Spinoza, sino tan solo con ocasión de las discusiones de la época

³⁶ En consonancia con el teísmo, más de una década antes de la publicación de las *Meditaciones*, en abril de 1630, escribe Descartes a Mersenne: "(...) las verdades matemáticas, a las que vos llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen enteramente de Él, tanto como el resto de las criaturas (...) No temáis, os lo ruego, asegurar y publicar por todas partes que es Dios quien ha establecido estas leyes en la naturaleza de la misma manera que un rey establece las leyes en su reino". Descartes, René, *Tres cartas a Marin Mersenne*, Madrid, Encuentro, 2011, pp. 29, 31.

acerca del sentido positivo de la idea de Dios como *causa de sí*, desatadas, como hemos visto, a propósito de las *Meditaciones metafísicas* de 1641.³⁷

A diferencia del cartesianismo, en el que se llega al conocimiento de Dios sólo a través del conocimiento del hombre una vez que construidos los cimientos del razonamiento evidente la primera certeza del pensamiento radica en la existencia del yo, en la *Ética* de Spinoza el conocimiento del hombre y de todo cuanto existe en la realidad sólo se hace posible desde un plano mayor sobre la base del cual, a la manera de un gran caudal, el hombre y el resto de las cosas singulares de la Naturaleza aparecen como las infinitas partes que fluyen en su incesante vaivén, más que formando parte, siendo unas con él. Para hablar de Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, Spinoza no acude a analogía alguna, pues parte de uno y el mismo principio existencial. A diferencia de Santo Tomás y Descartes, para Spinoza el ser de Dios y el ser de la Naturaleza no se dicen en sentidos distintos, sino en uno y el mismo sentido, pues su punto de partida no es el de la analogía, sino el de la univocidad del ser. Para Spinoza, Dios y las cosas singulares de la Naturaleza responden al mismo ser, por lo que como veremos detalladamente más adelante, podemos decir que ambos son en uno y el mismo sentido.³⁸ La distancia en que el

³⁷ De acuerdo con la lectura de Deleuze: "(...) Leibniz y Spinoza tienen un proyecto común. Sus filosofías constituyen los dos aspectos de un nuevo <<naturalismo>>. Este naturalismo es el verdadero sentido de la reacción anticartesiana (...) Descartes había dominado la primera mitad del siglo XVII llevando hasta su extremo la empresa de una ciencia matemática y mecanicista; el primer efecto de ésta era desvalorizar la Naturaleza, retirándole toda virtualidad o potencialidad, todo poder inmanente, todo ser inherente. La metafísica cartesiana completa la misma empresa, porque busca el ser fuera de la naturaleza, en un sujeto que la piensa y en un Dios que la crea". Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975, p. 219.

³⁸ De acuerdo con Deleuze: "Según Spinoza, Dios no es causa de sí en otro sentido que causa de todas las cosas. Al contrario, es causa de todas las cosas en el mismo sentido que causa de sí. Descartes dice demasiado o no lo suficiente al respecto: demasiado para Arnauld, pero no lo suficiente para Spinoza". *Ibid.*, p. 159. Las cursivas son del autor.

cartesianismo pone a la substancia creadora respecto de las substancias creadas desaparece a partir de su ubicación en un plano común. Este plano no es otro que el de la existencia necesaria de Dios, cuya explicación tiene a la base la definición de la *causa de sí* que da inicio a la *Ética*: “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente”.³⁹

B. El devenir explicativo de Dios: *causa de sí*-substancia-Dios

Con la definición de *causa de sí* como punto de partida de la *Ética*, Spinoza se encuentra reconociendo un principio existencial primordial que garantiza su ser desde sí mismo y que es el origen del movimiento explicativo por el que Dios, expandiéndose desde sí mismo a través de las relaciones de explicación-implicación intrínsecas a su esencia, se manifiesta, por un lado, como *causa de sí*-substancia-Dios y, por otro, como substancia-atributos-modos.⁴⁰

³⁹ Definición I de la primera parte de la *Ética*. Las cursivas son del autor. Salvo por alguna aclaración, para todos los casos utilizamos la traducción de Vidal Peña de Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007.

⁴⁰ Un lugar común en la interpretación del espinosismo ha consistido en ver en él un ejemplo de ateísmo. Llama la atención que una filosofía que no tiene otro objeto de su reflexión y admiración que a Dios sea tomada como tal. Sin embargo, dicha interpretación cobra sentido en función de la comprensión teísta de Dios, de acuerdo con la cual hay una necesaria escisión y oposición ontológica entre Dios y el mundo. De acuerdo con ésta, el mundo y todo lo que hay en él tendría que ser el resultado de un acto libre y soberano de Dios, de acuerdo con su propia voluntad. Como hemos visto, la concepción dinámica de la esencia de Dios abre la puerta al proceso de despersonalización de la omnipotencia divina, necesario para una comprensión de la relación entre Dios y la Naturaleza radicalmente distinta a la de la tradición judeocristiana. Dicho proceso es llevado a sus últimas consecuencias en la *Ética*, partiendo de la *causa de sí* y a través de su propio desenvolvimiento como substancia y Dios. La provocativa concepción de Dios expresada por Spinoza en sus publicaciones de principios de los años sesenta del siglo XVII, que si bien no tiene la forma definitiva de la *Ética* en nada la contradicen, no sólo explica la acusación de ateísmo, sino la

La *causa de sí* es aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente, esto es, aquello que no precisa en modo alguno de nada externo para existir, puesto que la existencia es aquello en que consiste su propia esencia. Por esta razón, decimos que la *causa de sí* posee una existencia necesaria. Ahora bien, si se trata de aquello que sin precisar de nada, ni ser condicionado por nada ajeno a su propia existencia existe necesariamente en función de su esencia, entonces se trata de aquello que, absolutamente independiente, podemos denominar *libre*. “Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, y es determinada por sí sola a obrar”.⁴¹ Como se puede ver en esta definición, a diferencia de la radical oposición en que el paradigma moderno pondrá a la libertad del espíritu frente a la necesidad de la naturaleza desde finales del siglo XVII, y más en consonancia con la tradición antigua, Spinoza comprende la libertad y la necesidad como los dos principios inseparables, casi indistinguibles, en los que se da la *causa de sí* en tanto que existencia. De acuerdo con el principio primordial de la existencia del que todo ha de partir, no hay oposición entre libertad y necesidad: la *causa de sí* es libre porque gozando de absoluta independencia, su existencia se da exclusivamente de acuerdo con su propia naturaleza, haciéndolo, por lo tanto, de manera necesaria. La *causa de sí* no es algo previo a la existencia, no mienta un principio metafísico allende ésta, como el Uno anterior al ser o el Bien, ni es aquello que se da a sí mismo la existencia como resultado de su libre voluntad, pues su esencia no consiste en querer, sino en existir. Es libre, en tanto que no hay nada, ni fuera de ella ni en

expulsión de la sinagoga judía de Ámsterdam y la ferviente oposición del mundo cristiano a Spinoza. A lo largo de este texto podremos ver la manera en que con el movimiento explicativo de la *causa de sí* a la substancia y de ésta a Dios, de cara a todo teísmo, se va abriendo un panorama comprensivo de la manera como el mundo se encuentra albergado en la esencia eterna e infinita de Dios, siendo uno con Él.

⁴¹ Definición VII de la primera parte de la *Ética*. Las cursivas son del autor.

su interior que la compela a existir o a actuar de cierta forma, ni a determinarse a sí misma de esta manera más bien que de esta otra, sino que se autoconstituye de manera absolutamente libre siguiendo la necesidad misma con la que su propia existencia se da.

Hasta ahora contamos con un principio existencial primordial que garantiza su ser desde sí mismo. Pero no se trata sólo de que la *causa de sí* existe, sino de que al hacerlo define, desde sí misma y sin necesidad de nada externo a ella, aquello que caracteriza a su propia esencia. Con esto, la conexión entre la *causa de sí* y la substancia se establece por sí misma. Spinoza entiende por esta última “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse no precisa del concepto de otra cosa”.⁴² La definición de *causa de sí* es incorporada a la de la substancia ampliándose con mayor precisión; si ésta es por sí y no precisa de nada externo a ella para ser definida, entonces el contenido de su definición no puede ser otro que el de la existencia, de modo que: “A la naturaleza de una substancia pertenece el existir”.⁴³

Gracias a la definición de la *causa de sí* que ahora forma parte de la naturaleza de la substancia, sabemos que aunque a la substancia pertenece la existencia, ésta no es una propiedad con que aquélla cuenta, sino el rasgo distintivo de su esencia, aquello que define su ser, de modo que cuando pensamos en la substancia la concebimos como aquello anterior que lo cual nada puede haber en la realidad, pues no se trata de otra cosa que de *la* existencia en cuanto tal. Siendo esto así, resulta evidente la imposibilidad de la existencia de más de una substancia. La substancia, en tanto que existencia, es aquello

⁴² Definición III de la primera parte de la *Ética*.

⁴³ Proposición VII de la primera parte de la *Ética*.

sólo a partir de lo cual es posible el darse las cosas singulares de la Naturaleza, esto es, todo lo que existe en la realidad. Siguiendo el hilo conductor de la *causa de sí* en tanto que causa libre y necesaria, nos es posible entender a la substancia como lo absolutamente indeterminado, en cuyo movimiento libre por el que se sigue necesariamente de su esencia su propia existencia, determina todo lo que existe en la realidad en la infinita multiplicidad de su presencia, de modo que substancia sólo hay una.

De acuerdo con esto, resulta inadmisibile la existencia de más de una substancia, pues si la esencia de ésta sólo puede ser definida como el principio existencial sólo sobre cuya base es posible la existencia singular de todo lo que existe en la realidad, entonces de haber más de una substancia tendría que haber más de un principio, pero de ser así los principios primordiales de la existencia no se diferenciarían en nada unos de otros, quedando así fusionados en la mismidad de la existencia primordial, una y única, que es la substancia. De acuerdo con las primeras proposiciones de la *Ética*, de haber más de una substancia, entonces la posibilidad de cada una de ellas de existir, obrar y ser definida en función de sí misma, sin necesidad ni participación de nada externo a ella, sería limitada, por lo que no se trataría de substancia alguna.⁴⁴ Así, si la naturaleza de la substancia consiste en existir, siendo la existencia lo que define a su esencia, y sólo existe una única substancia, entonces ésta es ilimitada e infinita.

El principio existencial que da comienzo a la *Ética* va expandiéndose en el despliegue de su propia explicación: ya no se trata sólo de aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente, ni de aquello que es por sí sin precisar de nada externo a él para ser

⁴⁴ Proposiciones I a VIII de la primera parte.

concebido, sino de la existencia única e infinita. Este carácter único –y por lo tanto unitario— e infinito de la substancia nos invita ya a pensar en una base o fundamento que lejos de determinar las formas finitas de la existencia al margen de ellas, compone desde sí misma la totalidad de lo real fundamentándolo con su propia existencia. Como veremos, tal fundamento no es otro que Dios, sin embargo, en la estructura de las proposiciones del primer libro de la *Ética* éste no aparece sino hasta después de la explicación de la substancia, pues lejos de demostrar la manera en que por medio de un acto libre y consciente, ejercido de acuerdo a su soberana voluntad, Dios crea la Naturaleza, en esta obra no se presenta sino el reconocimiento de la manera en que la Naturaleza se sigue necesariamente de la necesidad misma con que se da la existencia de Dios, siendo una *con* y *en* ella.

La unidad e infinitud de la substancia nos permite concebirla desde la amplitud que le es propia. Si su esencia se define no por ser la existencia de esta o aquella cosa en particular, sino por tratarse del principio gracias al cual se puede decir de todo lo que hay en el Universo que es, que existe, entonces se trata ya no sólo de aquello antes que lo cual nada pueda haber en la realidad, sino de aquello fuera de lo cual no puede existir ni ser pensado nada. Por lo tanto, la substancia única todo lo abarca y lo comprende. No hay duda de que se trata del principio de la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza. Sin embargo, a diferencia de la manera como fue pensada en el cartesianismo, la substancia no permite división ni analogía algunas; en tanto que única no se encuentra erigida en principio de la realidad en el sentido de un fundamento que más allá de ésta, escindido y siempre opuesto a ella la determine a ser y obrar de manera específica, por el

contrario, en virtud de su unidad se encuentra expandida infinitamente en todo lo que es, ya no sólo como el principio de la existencia, sino como la existencia misma, en tanto que lo existente. El principio existencial primordial que como *causa de sí* dio inicio a la *Ética* se muestra ahora constituyendo la realidad infinita bajo el nombre de substancia.⁴⁵ Esto queda confirmado por la manera en que la definición de substancia se va precisando con mayor claridad a lo largo del primer libro de la *Ética*.

Al hablar de la substancia, hablamos de la unidad ontológica de la realidad, en toda la amplitud que su infinitud le confiere. En la proposición IX de la primera parte de la *Ética*, Spinoza escribe: “Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen”. La substancia tiene una realidad infinita, por lo que infinitos son los atributos que le pertenecen. Éstos se definen como “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma”.⁴⁶ Como hemos dicho, la existencia necesaria de la substancia o la substancia en tanto que existencia necesaria, no es nada al margen de lo existente, sino que su existencia se encuentra fincada como realidad. De aquí que los atributos constitutivos de la esencia de la substancia no sean otra cosa que las cualidades o formas de ser bajo las que su realidad se presenta, de modo que en tanto que infinita, la substancia se encuentra constituida por una infinidad de

⁴⁵ Frente a la confusión a la que puede prestarse el cartesianismo al hablar con el mismo término de substancia, tanto para las cosas imperfectas y determinadas como para la perfecta e indeterminada, es decir, Dios, Ortega dice lo siguiente: “(...) Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res –Natura sive Deus—* piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fue preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones”. Ortega y Gasset, José, “Historia como sistema”, en *Obras completas*, tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1946, p. 27.

⁴⁶ Definición IV de la primera parte de la *Ética*.

cualidades características de su ser. Pero dado que la substancia no es algo que cuente con un cierto grado de realidad –por lo que en comparación con otras cosas pueda determinarse si la posee en mayor o menor medida—, pues su existencia se constituye como el basamento de la realidad en cuanto tal, entonces no sólo le compete una cantidad de atributos proporcional a su grado de realidad, sino que le pertenece la infinita totalidad de los atributos existentes, esto es, de las formas de ser o cualidades en las que la realidad se hace presente.

La substancia es una, única e infinita y los atributos lo son con ella. En estricto sentido, los atributos no son nada distinto de la substancia, sino aquello en que su existencia se manifiesta, vistos desde la perspectiva del entendimiento que los percibe. En una carta de finales de febrero de 1663, dirigida a Simon de Vries, Spinoza escribe: “Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto no implica el de otra cosa. Lo mismo entiendo por atributo, con la siguiente salvedad, a saber, que el atributo se dice desde el punto de vista del entendimiento que atribuye a la substancia una determinada naturaleza”.⁴⁷ Los atributos son concebidos por el entendimiento como partes de la esencia de la substancia única, diferenciados entre sí de acuerdo al género propio de cada uno de ellos, sin embargo, de acuerdo con su propia naturaleza, es decir, como expresión de la esencia de la substancia, se encuentran en ella de manera unitaria e indiferenciada. En los atributos se expresa el ser de la substancia. Como hemos visto, la existencia de ésta no es algo escindido ni anterior a lo existente, sino lo existente mismo en tanto que la realidad de la Naturaleza. De modo que las

⁴⁷ Spinoza, Baruch de, *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1988, p. 42.

infinitas maneras de ser en que la substancia existe en su propia unidad, se expresan como atributos, transparentándose como las formas de ser o cualidades de la existencia de la Naturaleza. Indiferenciables en la substancia, los atributos son diferenciables por el entendimiento que los concibe.

A diferencia de la manera en que a lo largo de la tradición metafísica la unidad fundamental de todo lo que existe ha de permanecer resguardada de la multiplicidad de las formas de ser de la Naturaleza si no quiere perder los atributos ontológicos que la constituyen en cuanto tal unidad, en la filosofía de Spinoza la unidad de la substancia única no se pierde nunca, sino que prevalece aún al ser comprendida en su configuración como realidad. La multiplicidad desde la que es concebida la Naturaleza no es algo que se encuentre escindido ni por debajo de la unidad metafísica absoluta, sino la expresión de la unidad de la substancia única en las diversas e infinitas formas de ser de su existencia. Como comenta Deleuze, “la esencia de la substancia no existe fuera de los atributos que la expresan”,⁴⁸ y como hemos visto, su esencia no consiste en otra cosa que en la existencia, cuya unidad es expresada por los atributos en la infinita multiplicidad de las formas de ser de lo existente. De modo que podemos afirmar que la substancia es una en la multiplicidad infinita de sus propias diferencias.⁴⁹

⁴⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 36.

⁴⁹ Como lo expresa Deleuze: “Hay en la substancia una unidad de lo diverso, en los atributos una diversidad actual de lo uno”. *Ibid.*, p. 74. Es notorio en la ontología espinociana el eco de la vieja idea heraclítica de lo uno como aquello que “al divergir converge consigo mismo”. (Heráclito, *Los límites del alma. Fragmentos*, Madrid. Gredos, 2001, p. 45). Se trata, a su vez, de la doctrina de lo unitariamente contrapuesto que inspirado en Heráclito pero bajo su entusiasmo por el espinosismo desarrolló Hölderlin a lo largo de su obra. al respecto, ver Hölderlin, Friedrich, “Sobre el modo de proceder del espíritu poético”, en *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1997, p. 71.

Ahora bien, el que los atributos de la substancia expresen su esencia, significa que lo que expresan es la existencia, pero como hemos visto, no en tanto que principio supremo, escindido y anterior a lo existe, sino como lo existente mismo, es decir, como la infinita realidad efectiva de la Naturaleza. Así, los atributos manifiestan la actualidad absoluta de la substancia única en que su existencia necesaria se da, esto es, su *eternidad*. Pues por ésta Spinoza no entiende ningún tipo de prolongación infinita en el tiempo, ni pasado ni futuro, sino, de manera independiente a la dimensión temporal, el darse necesario de la substancia única en tanto que existencia.⁵⁰

Como hemos podido ver, sin recurrir explícitamente a Dios, Spinoza muestra desde el inicio de la *Ética* la unidad ontológica de la realidad, que no es otra cosa que la manifestación de la existencia necesaria de la substancia única, su eternidad, cuya amplitud está constituida por los infinitos atributos que, expresándola, se encuentran comprendidos en su esencia. El hecho de que a diferencia del cartesianismo en la *Ética* no haya lugar más que para una sola substancia, implica que al no existir varias substancias que den cuenta, cada una de ellas, de las distintas esencias de las que está compuesta la realidad del Universo, entonces la substancia única existe comprendiendo en sí misma dichas esencias, denominadas por el entendimiento atributos. Siguiendo el sentido de la proposición IX que hemos citado, en el escolio de la proposición X de la primera parte de la *Ética*, ampliando aún más la comprensión de la substancia, escribe Spinoza: “(...) cuanta más realidad o ser tenga [la substancia] tantos más atributos tendrá que expresen necesidad, o sea, eternidad e infinitud; y, por lo tanto, nada más claro tampoco que el

⁵⁰ “Por *eternidad* entiendo la existencia misma”. Definición VIII de la primera parte de la *Ética*. Las cursivas son del autor.

hecho de que un ente absolutamente infinito haya de ser necesariamente definido como el ente que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita”.

De acuerdo con el devenir explicativo de la *causa de sí*, su definición se amplió hacia la comprensión de la substancia como la unidad eterna e infinita de la realidad. Ahora, al ser concebida la substancia como el ente infinito que consiste en infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa de determinada manera su esencia eterna e infinita, su definición pasa a formar parte de la comprensión del ser de Dios. En la definición que al inicio de la *Ética* Spinoza ofrece de éste, se refiere a Él como “el ser absolutamente infinito”,⁵¹ y en la proposición XI de la primera parte, confirmando el devenir explicativo de este ser infinito que como *causa de sí* dio inicio a la obra, dice Spinoza: “Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente”.

Con esto se completa el devenir explicativo de Dios en la primera parte de la *Ética*, por el que es posible comprender adecuadamente su *ser por sí* de acuerdo a la necesidad con que de su esencia se sigue su existencia.

C. La esencia de Dios como existencia: Dios-atributos-modos

Como se puede concluir del apartado anterior, el rasgo inmediato que define a la esencia de Dios es la existencia. No se trata sólo de que de acuerdo con un ejercicio claro y

⁵¹ Definición VI.

distinto del pensamiento la existencia de Dios se siga necesariamente de su esencia por tratarse del ser sumamente perfecto. No cabe duda de que esto se encuentra incluido en toda comprobación de la existencia de Dios que precise del uso racional del entendimiento. Así, en el escolio de la proposición XI de la primera parte de la *Ética*, se puede leer: “(...) la perfección de una cosa no impide la existencia, sino que, al contrario, la pone, en tanto que la imperfección, por el contrario, la quita, y de esta suerte no podemos estar más seguros de la existencia de cosa alguna que de la existencia del Ser absolutamente infinito, o sea, perfecto, esto es, Dios”. Hemos visto ya que este tipo de argumento fue utilizado por Descartes, siguiendo la estructura del razonamiento de San Anselmo, en su prueba por la naturaleza o esencia de Dios. Sin embargo, Spinoza va más adelante, pues a diferencia de Descartes, que encuentra la existencia de Dios como una propiedad de su esencia, que junto con otras como la omnipotencia, la omnisciencia y la infinitud caracterizan a su perfección pero siendo radicalmente distintas y encontrándose escindidas de la existencia real y efectiva de la Naturaleza, para el autor de la *Ética* es en ésta, en la actualidad de la Naturaleza, donde se encuentra la perfección de la esencia de Dios, expresada como la existencia. Así, en la definición VI de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza dice algo que será crucial para la comprensión de su filosofía: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*”.⁵²

Spinoza no parte de un principio metafísico que como el *cogito* cartesiano, e incluso más allá de él el Dios del teísmo, se encuentre salvaguardado de la existencia real y efectiva –

⁵² Las cursivas son del autor.

aunque claro, para el cartesianismo, aparente si no es que ilusoria— de la Naturaleza.⁵³

Como se puede ver de acuerdo con el devenir explicativo del principio existencial primordial desde el que la esencia de Dios se muestra expresándose necesariamente en la amplitud de su desenvolvimiento, el punto de partida del espinosismo es netamente ontológico: a la base de todo lo que existe y puede ser pensado en la Naturaleza, se encuentra un principio existencial absoluto, que en tanto que *causa de sí* no precisa más que de sí mismo para existir.⁵⁴ Este principio, que como hemos visto deviene explicativamente en el ser absolutamente infinito que consta de infinitos atributos, corresponde a la esencia de Dios, pues como menciona Spinoza: “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”.⁵⁵ En qué consista de manera más precisa la existencia de Dios, es decir, cómo deba ser concebida para a partir de ahí esclarecer su íntima relación con lo existente, lo dejamos para el siguiente apartado, concentrándonos aquí en ver las implicaciones que se siguen de la unidad y mismidad de la esencia de Dios y su existencia.

⁵³ Cabe destacar que a pesar de que las *Meditaciones metafísicas* comiencen por la situación real del cuerpo de Descartes, que se encuentra sentado junto al fuego, con la bata puesta y un papel entre las manos, la situación física será trascendida en función de una situación metafísica en la que lo único verdadero será el *cogito*, definitorio del *ego*, desapareciendo el cuerpo del ámbito inmediato y primordial de las certezas.

⁵⁴ A diferencia de Albiac, que lo concibe en sentido inverso, nosotros consideramos que, sin lugar a dudas, la ética en la *Ética* sólo es posible sobre la base de la ontología. “Con Espinosa entramos en un universo estrictamente subvertido. Allá donde Descartes ve barreras infranqueables, espacios rigurosamente vedados a la especulación, quiere encontrar precisamente el autor del *Tractatus Theologico-Politicus* el terreno más específicamente propio del discurrir filosófico: la transmutación de todos los valores. El tratamiento teórico de las leyes que rigen los comportamientos humanos es el objeto propio de una *Ética*, que, como ya hemos sugerido repetidamente, es, en rigor, una ética (y sólo en función de ella construye una ontología).” (Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 222). Aunque si bien es cierto que lejos de toda deontología Spinoza construye su ética con base en los comportamiento humanos, e incluso, específicamente, en las pasiones, sin embargo éstos se encuentran arraigados en la unidad ontológica de la realidad en que se constituye la substancia única en tanto que existencia, siendo modificaciones determinadas y específicas suyas. De modo que toda su ética deriva necesariamente en el espinosismo de su ontología.

⁵⁵ Proposición XX de la primera parte de la *Ética*.

Dios existe y es la causa de todo lo que existe en la Naturaleza. Nada distinto ha sido dicho a lo largo de las tradiciones filosóficas de herencia judeocristiana, sea cual sea la vía por la que se demuestre la existencia de Dios. Ahora bien, dada la separación necesaria entre Dios como causa suprema y lo causado por Él, *grosso modo*, de acuerdo con dichas tradiciones el mundo es el resultado de un acto libre de la soberana voluntad del Creador.

El concepto de creación desde la nada representa uno de los temas centrales en los monoteísmos.⁵⁶ En el caso del judaísmo y la herencia de su base metafísica en el cristianismo, la nota distintiva de la creación se encuentra en la figura soberana de Dios. Específicamente en el primero, se entiende que “Yahveh no obedece ninguna ley, es absolutamente libre, fundamento de la ley y legislador. Yahveh no está en el cosmos, sino que lo trasciende. Yahveh es “Alguien”, aquel “con-quien” su pueblo dialoga y se descubre como conciencia adulta, libre y trascendente de la Naturaleza”.⁵⁷

A diferencia de la manera ciega e inconsciente con la que es pensada la libertad divina en el espinosismo, siendo una con el carácter necesario de la existencia de Dios, difícilmente en la tradición judaica podrían tomarse los actos libres de Dios como carentes de voluntad y pensamiento. La omnipotencia divina se resuelve aquí como una *potestas* gracias a la cual por un acto consciente de su propia voluntad Dios crea el mundo. A causa de esto, el Dios del judaísmo adquiere una personalidad soberana que hace de Él amo y señor de la Naturaleza y la historia.⁵⁸ No sólo en el judaísmo sino en los monoteísmos en general, la

⁵⁶ Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 47.

⁵⁷ Dussel, Enrique, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1969, p. 117.

⁵⁸ De acuerdo con Dussel, “el judío miembro del judaísmo fundaba su universalismo, no en la Naturaleza, o en la ley común natural, en el orden físico, en el cosmos, sino en la Conciencia viviente y trascendente de un

creación desde la nada resulta ser la manifestación de la absoluta libertad del Creador, pero en tanto que un acto consciente de su propia voluntad y no en tanto que expresión de su propia esencia o emanación a partir de su existencia, pues como lo muestra Scholem, de acuerdo con la ortodoxia, Dios es causa absoluta en tanto que no ha creado el mundo a partir de su propia esencia ni de sí mismo.⁵⁹ De manera opuesta al sentido metafísico de la creación propio de los monoteísmos, en el que ni el hombre ni el mundo poseen ninguna connaturalidad con el Creador, todo panteísmo parte de la idea de que la divinidad penetra el mundo de la Naturaleza.⁶⁰

Aquí es donde se encuentra la ruptura y oposición de la concepción de la Naturaleza divina de Spinoza tanto frente a su propia tradición como al cristianismo, pues como queda establecido en el corolario de la proposición XXXII de la primera parte de la *Ética*: “(...) Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad”, lo cual no significa de ninguna manera que Dios no goce de libertad alguna, pues a decir de Spinoza, “sólo Dios es causa libre”.⁶¹ La distinción, por lo tanto, se encuentra en el sentido de la libertad de Dios.⁶² Para

Yo originario, en tanto que causa creadora de todo y Señor de la historia”. Dussel, Enrique, *El humanismo...* *Op. cit.*, p. 58. Las cursivas son del autor.

⁵⁹ Scholem, Gershom, *Conceptos...* *Op. cit.*, p. 50. La centralidad del carácter soberano de Dios sobre el mundo es la nota fundamental del monoteísmo, al grado de que, en el caso del judaísmo, se han dado tradiciones encargadas de emprender la oposición a toda concepción emanantista y panteísta de Dios. Al respecto, Scholem menciona: “(...) la teología judía autorizada, tanto la medieval como la moderna, asumió, a través de representantes como Sa`adiá, Maimónides y Hermann Cohen, la tarea de formular una antítesis del panteísmo y de la teología mística, es decir, de demostrar que eran doctrinas equivocadas”. Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996, p. 43.

⁶⁰ Toynebee, Arnold e Ikeda, Daisaku, *Escoge...* *Op. cit.*, p. 316.

⁶¹ Corolario II de la proposición XVI de la primera parte de la *Ética*.

⁶² En el esolío II de la proposición XXXIII, al final de la primera parte de la *Ética*, tras haber desarrollado la mayoría de las proposiciones acerca de la naturaleza divina, Spinoza escribe: “(...) no dudo de que muchos rechazarán esta doctrina como absurda, y no querrán parar su atención en sopesarla; y ello, no por otro motivo que el de estar acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad —a saber, la voluntad absoluta— muy distinta de la que nosotros hemos enseñado”. Probablemente el origen de la idea de libertad que se

Spinoza, la libertad divina no se encuentra fundamentada en la soberanía absoluta del Creador, como el poder de hacer todo lo que está ilimitadamente a su alcance de acuerdo con su propia voluntad, sino que se trata de aquello por lo que Dios es y obra, sin precisar de nada ajeno, ni externo ni interno a Él, que no sea la necesidad con la que de su propia esencia se sigue su existencia, es decir, de la infinita perfección de su naturaleza.

Es muy clara la manera en que para Spinoza, en el sentido de la omnipotencia divina propio del judaísmo y del cristianismo, ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la esencia de Dios.⁶³ Así, el rasgo definitorio de la libertad de Dios se encuentra en el carácter absolutamente indeterminado con que su existencia necesaria se da. De ahí que de acuerdo con Spinoza: “(...) no hay ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza”.⁶⁴ En el darse libre la existencia de Dios no hay, por lo tanto, nada ajeno a Él que lo determine a obrar de esta manera más bien que de esta otra, a no ser el devenir necesario de su propia existencia, intrínseco a su esencia. Pero no se trata de que Dios no sea compelido a actuar por nada ajeno a su propia naturaleza sólo de manera externa, como por ejemplo en el caso de

encuentra en el espinosismo, distinta a la de la voluntad absoluta del Creador, propia de los monoteísmos, se encuentre en la tradición atomista epicúrea, conocida por Spinoza. A pesar de las distintas influencias que han intentado verse en el pensamiento de Spinoza, tales como la tradición talmúdica holandesa, la Cábala, el cartesianismo, o los pensamientos de contemporáneos suyos como Uriel da Costa, Juan de Prado o Morteira, las únicas influencias explícitamente reconocidas en su obra son de origen epicúreo. En una carta dirigida a Hugo Boxel, posterior a septiembre de 1674, Spinoza le escribe: “No es, para mí, de mucho peso la Autoridad de Platón, de Aristóteles o de Sócrates. Me habría llamado la atención que hubieras citado a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los atomistas”. Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, pp. 151, 152. (Ver también Strauss, Leo, “Cómo estudiar el *Tratado Teológico-político* de Spinoza”, en *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 189). Como podrá constatarse hacia el final de esta investigación, una vez analizado el papel del hombre en la totalidad de la Naturaleza, la idea epicúrea de libertad cobrará total legitimidad en el espinosismo en tanto que un “estar conscientemente abierto a lo abundante”. Otto, Walter, *Epicuro*, Madrid, Sexto Piso, 2006, p. 14.

⁶³ Escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*.

⁶⁴ En el corolario de la proposición XVI de la primera parte de la *Ética*.

alguna consideración de Dios hecha hacia el hombre, sino de que tampoco lo es de manera interna, como podría ser el caso de actuar siguiendo algún deseo suyo o la idea del Bien presente en su entendimiento, pues entonces se trataría de “algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, o a lo cual tiende como un fin determinado”.⁶⁵

Dios es libre y causa de todas las cosas, pero éstas no son el resultado del acto soberano del Creador, sino expresión inmediata de su propia existencia, es decir, de aquello que se sigue necesariamente de su esencia o, en otros términos, de la sola necesidad de su naturaleza. De acuerdo con el devenir explicativo de la *causa de sí* a la substancia y de ésta a Dios que hemos expuesto en el apartado anterior, y que no es otro que el devenir explicativo de la esencia misma de Dios, podemos decir que todo lo que corresponde a la *causa de sí* y a la substancia, corresponde a la esencia de Dios. Lo que en dicho devenir se hace evidente es que la esencia de Dios es aquello antes que lo cual no puede existir ni ser pensado nada, por lo que se trata de la existencia necesaria sólo sobre cuya base es posible la existencia singular de todo lo existente siendo una con ella, es decir, que se trata, en otros términos, de aquello que expandido infinitamente desde sí mismo de manera libre y necesaria, comprende la totalidad de la realidad, fuera de la cual no existe

⁶⁵ Escolio II de la proposición XXXIII de la primera parte de la *Ética*. Cabe destacar que, según Spinoza, toda idea de Dios según la cual éste actúa guiado por alguna finalidad lo priva de perfección, pues “si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente—apetece algo de lo que carece”. Apéndice de la primera parte de la *Ética*.

ni puede ser pensado nada. De aquí que Spinoza defina a Dios como la substancia única de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa su eterna e infinita esencia.⁶⁶

Como hemos podido ver, hay una unidad ontológica constituida en el seno de la substancia única, por la que todo lo que se dice de ésta es lo mismo que se dice de la existencia en tanto que la realidad de la Naturaleza, pues los atributos de la substancia no son propiedades suyas de las que adolezca la Naturaleza creada, sino que fungen como cristales a través de los cuales se transparenta en ésta su ser. De este modo, la unidad en que se encuentra la existencia necesaria de la substancia se transparenta en los atributos expresándose en la multiplicidad infinita de las formas de ser de lo existente, es decir, de la realidad de la Naturaleza. Así, Dios o la substancia única es la totalidad infinita de lo existente, expresada en los infinitos atributos en que se halla implicada su esencia.⁶⁷

La importancia del punto de partida de la *Ética* se encuentra en la univocidad del ser desde la que es explicada tanto la esencia de Dios como la de las cosas singulares de la Naturaleza. De acuerdo con dicha univocidad, se da el movimiento de explicación-implicación intrínseco a la esencia divina por el cual es posible comprender la manera en que Dios y las cosas singulares de la Naturaleza se copertenece en el seno de la

⁶⁶ Se hace aquí evidente, una vez más, la contraposición de Spinoza con el cartesianismo, pues en la carta dirigida a Mersenne, probablemente redactada el 27 de mayo de 1630, escribe Descartes: “Me preguntáis según qué género de causalidad ha establecido Dios las verdades eternas. Os respondo que lo ha hecho según el mismo género de causalidad por el que ha creado todas las cosas, es decir, como causa eficiente y total. Pues es cierto que Él es el autor tanto de la esencia como de la existencia de las criaturas. Ahora bien, esta esencia no es otra cosa que esas verdades eternas, las cuales no concibo yo que emanen de Dios como los rayos [lo hacen] del sol, sino que sé que Dios es autor de todas las cosas, y que estas verdades son una cosa, y, en consecuencia, que Él es su autor”. Descartes, René, *Tres cartas... Op. cit.*, p. 41.

⁶⁷ Bajo la idea de eternidad como existencia, en la proposición XIX de la primera parte de la *Ética*, Spinoza escribe: “Dios es eterno, o sea, todos los atributos de Dios son eternos”.

existencia.⁶⁸ La naturaleza de Dios consiste en existir, en ser la existencia que se encuentra desplegada infinitamente en la realidad. En los infinitos atributos que implican la esencia de Dios, ésta encuentra expresión en las infinitas formas de ser o cualidades en las que se presenta la Naturaleza. En la demostración de la proposición XIX de la primera parte de la *Ética*, dice Spinoza: “(...) por atributos de Dios debe entenderse aquello que expresa la esencia de la substancia divina, esto es, aquello que pertenece a la substancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar los atributos”. Sabemos que lo que inmediatamente pertenece a la esencia de la naturaleza divina es la existencia, por lo que ésta es aquello que implicado en los atributos cobra expresión a través suyo. En los atributos la existencia se hace evidente, se manifiesta, se despliega en su propia infinitud. Pero esto no es todo, el movimiento explicativo de la esencia de Dios no sólo llega a los atributos —de entre los cuales el entendimiento humano tiene acceso al conocimiento de dos: la extensión y el pensamiento—, sino que se extiende hasta las modificaciones específicas y particulares en las que los atributos se realizan, expresándose, a su vez, como afecciones de la esencia eterna e infinita de Dios. Así, para Spinoza: “Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera”.⁶⁹

Desde el *Tratado breve*, redactado entre 1656 y 1661, Spinoza hace una división y especificación de la Naturaleza en sus partes naturante y naturada, de acuerdo con la cual mientras que por el lado de su parte naturante se concibe a Dios en tanto que substancia, es decir, como aquello que es por sí y se concibe por sí, y a los atributos en tanto que

⁶⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* Op. cit., pp. 171ss.

⁶⁹ Corolario de la proposición XXV de la primera parte de la *Ética*.

aquello mediante lo cual la existencia necesaria de Dios se da a conocer por sí misma y se demuestra por sí misma, por el lado de su parte naturada, dividida a su vez en universal y particular, se comprenden los modos o criaturas que dependen inmediatamente de Dios, tales como el movimiento en el caso del atributo de la extensión y el entendimiento en el caso del atributo del pensamiento, así como todas las cosas particulares que son causadas por dichos modos universales.⁷⁰ En la *Ética*, la distinción modal se hace considerando que entre los modos, que existen necesariamente y son infinitos, hay algunos que se siguen “de la naturaleza de algún atributo de Dios considerado en absoluto”, y otros que lo hacen de “algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita”.⁷¹ Sin embargo, es en la carta dirigida a Schuller, del 29 de julio de 1675, donde la distinción modal es esclarecida de mejor manera. Sobre la base de los atributos de la extensión y el pensamiento, una primera distinción es hecha en términos de los modos infinitos y los finitos. De entre los primeros, una segunda distinción es establecida entre los modos infinitos inmediatos y los modos infinitos mediatos. Esta segunda distinción parece corresponder a la división interna de la parte naturada de la Naturaleza establecida en el *Tratado breve*. En la carta a Schuller, Spinoza especifica el contenido de los modos en los casos de los atributos de la extensión y el pensamiento. En el caso de la primera, al modo infinito inmediato corresponden el movimiento y el reposo que afectan a todos los modos de la extensión, y al modo infinito mediano la faz de todo el Universo (*facies totius universi*), esto es, el conjunto de los modos finitos de la extensión o sistema de todos los cuerpos mediados por el movimiento y el reposo. En el caso del pensamiento, al modo

⁷⁰ Spinoza, *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990, capítulos VIII y IX.

⁷¹ Proposición XXIII de la primera parte.

infinito inmediato corresponde el entendimiento absolutamente infinito (*intellectus absolute infinitus*), tal y como es inmediatamente en Dios: eterno y comprensivo de la totalidad infinita de la realidad de acuerdo con ideas adecuadas. Acerca del modo infinito mediato, ni en la carta a Schuller ni en ningún lugar de su obra se encuentra algún comentario explícito por parte de Spinoza. De acuerdo con la reconstrucción hecha por Vidal Peña de los distintos lugares de su obra en los que Spinoza sugiere algo al respecto, al modo infinito mediato dentro del atributo del pensamiento correspondería el entendimiento infinito actual (*intellectus infinitus actu*), tal y como es en el hombre.⁷² Se trata de la totalidad actual del pensamiento, esto es, del compendio de todas las ideas con que se encuentra siendo advertido en cada momento determinado el mundo, ya sea con ideas adecuadas o inadecuadas, y con toda clase de afectos en tanto que no se trata de otra cosa que de *modi cogitandi*. Finalmente, a los modos finitos corresponden los cuerpos y todas las ideas particulares, en los casos respectivos de la extensión y el pensamiento. Recogiendo lo anterior, presentamos el siguiente cuadro de correspondencias:

⁷² Peña García, Vidal, *El Materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la Ontología spinozista*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, capítulo V.

Natura naturans Natura naturata

Atributos Modos

	Modos Infinitos inmediatos	Modos infinitos mediatos	Modos Finitos
Infinitos atributos...			
Dios Extensión	Movimiento y reposo que afecta a todos los modos finitos de la extensión.	Faz de todo el Universo. Conjunto de los modos finitos de la extensión. Sistema de todos los cuerpos mediados por el movimiento y el reposo. <i>(Facies totius universi)</i>	Cuerpos
Pensamiento	Entendimiento absolutamente infinito tal y como es inmediatamente en Dios: eterno y comprensivo de la totalidad infinita de la realidad, exclusivamente con ideas adecuadas. <i>(Intellectus absolute infinitus)</i>	(x) En blanco por Spinoza. Vidal Peña: Entendimiento infinito actual, tal y como es en el hombre. Se trata de la totalidad actual del pensamiento, esto es, del compendio de todas las ideas con las que se encuentra siendo pensada en cada momento determinado la Naturaleza, ya sea por ideas adecuadas o inadecuadas. <i>(intellectus infinitus actu)</i>	Ideas particulares
Infinitos atributos...			

Como se puede apreciar en el cuadro, en el movimiento de explicación-implicación por el que yendo de la substancia a los atributos y de éstos a los modos la esencia de Dios se expande infinitamente en tanto que existencia, lo absolutamente indeterminado gesta *en sí mismo* a la infinita realidad de la Naturaleza. Lo que sucede en este movimiento es un proceso de autodeterminación que va de la substancia a las cosas singulares de la

Naturaleza, pasando de las formas más generales de la realidad y más inmediatas del ser de Dios, como son el movimiento y el reposo en el caso del atributo de la extensión y el entendimiento absolutamente infinito en el caso del atributo del pensamiento, a formas cada vez más determinadas, como la faz de todo el Universo y el entendimiento infinito en acto, y de ahí a los cuerpos específicos y las ideas particulares existentes. Pero se trata de un proceso simultáneo, en el cual en el movimiento absolutamente indeterminado, libre y necesario, en el que la existencia de Dios se da expresándose inmediatamente en la existencia real y efectiva de la Naturaleza, esta existencia es configurada en términos de la estructura causal o red determinativa en la que se hallan inmersas todas y cada una de las cosas singulares de la Naturaleza.

Cabe destacar que desde el primer momento expresivo de Dios en las modificaciones infinitas de los atributos, el ser de Dios se manifiesta inmediatamente ya como una realidad ordenada bajo ciertos principios de causalidad, como pueden ser las leyes del movimiento de los cuerpos en el espacio físico. Estas leyes, en tanto que eternas e infinitas, son la base y condición de posibilidad del conjunto de los modos finitos de la extensión o sistema de todos los cuerpos específicos que conforman el Universo. De la misma manera, el entendimiento absolutamente infinito de Dios, esto es, el entendimiento eterno y comprensivo de la totalidad infinita de la realidad tal y como es, es la base y condición de posibilidad del conjunto actual de las ideas, adecuadas e inadecuadas, del hombre. Así, de las leyes más generales del movimiento de los cuerpos o de los principios del entendimiento absoluto de Dios, se sigue una estructura causal o red determinativa en la que se encuentran inmediatamente inmersos tanto los cuerpos como

las ideas particulares existentes. En dicha estructura o red, las cosas singulares o modificaciones de la substancia encuentran su única posibilidad para existir, pero sin hacerlo de manera libre autodeterminándose a sí mismas en la existencia, sino siendo dependientes unas de otras y codeterminándose infinitamente como partes de una totalidad mayor, constituyéndose en ella a la vez que constituyéndola en su propia realidad. Pues como dice Spinoza en la proposición XXVIII de la primera parte de la *Ética*: “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito”.

Esto explica que todo lo que existe sea determinado a ser y obrar de manera específica por Dios, no de acuerdo con actos particulares y conscientes de su propia voluntad, sino en tanto que los modos, afecciones de la esencia de Dios existentes en la Naturaleza, se siguen unos de otros codeterminándose infinitamente entre sí en la estructura causal o red determinativa en la que encuentra expresión inmediatamente la esencia de Dios como existencia.

Sin embargo, no hay que tomar el despliegue autodeterminativo de la esencia de Dios en el que se constituye la estructura determinativa de la realidad como el proceso por el que lo absolutamente indeterminado se determina a sí mismo quedando apresado en los límites autoimpuestos por él. El que la existencia necesaria de Dios se dé a sí misma como

la estructura determinativa de la realidad no implica reducción ni limitación algunas de su esencia, pues dicha estructura lejos de corresponder a un modelo causal de tipo mecánico, corresponde al infinito fluir de la realidad en el que las cosas singulares de la Naturaleza figuran como momentos de su eterno e incesante devenir.⁷³

Al darse la existencia necesaria de Dios como el infinito flujo causal de la realidad, la infinitud de su esencia se hace manifiesta en la amplitud infinita de la Naturaleza. Dios ya no es concebido como el principio de todas las cosas que se encuentra replegado en su propia existencia, su vastedad no lo mantiene resguardado del flujo de la realidad, del movimiento de la Naturaleza, sino que su existencia se encuentra desplegada infinitamente en él.

Como hemos visto, en tanto que existencia Dios se autodetermina a sí mismo constituyendo en Él la estructura causal de la realidad en la que la totalidad de los seres singulares de la Naturaleza son determinados a existir y obrar de cierta manera. Ahora bien, en este proceso simultáneamente autodeterminativo y determinativo de Dios y de la Naturaleza las cosas singulares que se constituyen en la realidad funcionan como los infinitos elementos a través de cuya estructuración es constituida a su vez esta realidad. Siendo esto así, cabe afirmar que Dios se crea y se conserva a sí mismo en la existencia en el inagotable flujo de la realidad de la Naturaleza.

⁷³ Tanto la interpretación de la causalidad en el espinosismo realizada por Deleuze como la emprendida por Vidal Peña enfatizan la insuficiencia de cualquier lectura hecha de este tópico exclusivamente desde el punto de vista del mecanicismo. De acuerdo con Deleuze, más que en sentido mecánico Spinoza plantea una causalidad en sentido biológico-vital, en la cual incluso la teoría matemática figura tan solo como un sector formal, limitado, frente a la riqueza de las relaciones causales vitales entre las cosas de la Naturaleza. Por su parte, Vidal Peña desvirtúa cualquier causalidad lineal-transitiva en función de una causalidad estructural. Al respecto, ver Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008, sobre todo la clase XIII y Peña García, Vidal, *El materialismo... Op. cit.*, capítulo 6, apartado 2.

Con esto, lo que queremos destacar es que el panteísmo de Spinoza no se limita al sentido del ser de todo en Dios en tanto que la inherencia de las cosas singulares a la estructura causal o red determinativa de la realidad. Pues de ser así, entonces el alcance de la substancia única no llegaría más allá de los atributos o de las modificaciones infinitas inmediatas consistiendo la naturaleza de Dios sólo en las leyes o principios más generales que subyacen y dan sentido a las cosas finitas existentes, por lo que la clásica escisión entre Dios y las cosas de la Naturaleza permanecería, de algún modo, inalterada.

No cabe duda, como hemos visto, de que la esencia de Dios en tanto que existencia se hace evidente en el movimiento, el orden causal y el ritmo dentro de los cuales las cosas singulares de la Naturaleza se hallan inmediatamente inmersas codeterminándose infinitamente unas a otras en la existencia. Sin embargo, como intentamos mostrar en este estudio, la filosofía espinociana representa un verdadero y radical panteísmo, gracias al cual es posible comprender la manera no sólo en que todo es *en Dios*, sino la manera en que *Dios es en todo*.⁷⁴ De acuerdo con esto, el ser de Dios no sólo se expresa en las formas más generales de la realidad, en la estructura causal o red determinativa en la que son determinadas inmediatamente las cosas singulares finitas a ser y obrar de cierta manera más bien que de otra, sino en las cosas singulares mismas, esto es, no sólo en los atributos o los modos infinitos inmediatos, sino en los modos infinitos mediatos y aun en los finitos, pues como dice Spinoza en la proposición XVI de la primera parte de la *Ética*: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”.

⁷⁴ Este es el sentido que Deleuze le da al panteísmo: “<<lo uno en todas las cosas, esto es Dios>>”. Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 485.

Siguiendo, como hemos hecho hasta aquí, las definiciones, proposiciones, demostraciones, escolios, lemas y axiomas de la *Ética*, en el siguiente apartado ofrecemos una interpretación de la esencia de Dios como potencia productiva de existencia que nos permite comprender con mayor detalle la copertenencia de Dios y las cosas de la Naturaleza, así como el hecho de que el ser de Dios y el de las cosas singulares sea mentado en uno y el mismo sentido. Con esto podremos confirmar el panteísmo espinociano no sólo en el sentido de la pertenencia de las cosas a Dios, o lo que es lo mismo, el hecho de que *todo sea en Él*, sino en el sentido de la manifestación inmediata de Dios en la presencia de las cosas singulares de la Naturaleza, esto es, en el sentido de que *Dios sea en todo*. Una vez hecho esto, entonces podremos dar un paso más en el sentido de la existencia de Dios como la unidad indisoluble de la totalidad de la realidad y el acontecimiento singular de la existencia de las cosas de la Naturaleza, lo cual nos permitirá captar la verdadera esencia de Dios, como un ser infinito a la vez que como un ser singular.⁷⁵

D. La esencia de Dios como potencia productiva de existencia

Una vez que hemos hablado de la existencia necesaria de Dios como principio de todas las cosas, no en el sentido de la creación, sino en el de la univocidad del ser, gracias al cual es posible concebir a la realidad de la Naturaleza como aquello en lo que se transparenta la existencia eterna e infinita de Dios, nos es posible ahora profundizar en la manera de

⁷⁵ *Ibid.*, p. 453.

entender el que la esencia de Dios consista en la existencia. Como hemos visto, el devenir explicativo de la *causa de sí* a la substancia, y de ésta a Dios, nos ofrece una comprensión orgánica de la existencia de Dios por la que es posible ver realmente la unicidad y mismidad de su esencia y su existencia.⁷⁶ Sin embargo, cabe preguntarnos en qué consiste la existencia de Dios de manera detallada y específica, pues sólo a partir de esto podremos obtener una comprensión más precisa de su relación con las cosas de la Naturaleza, las cuales dependen de Él para existir y ser concebidas: ¿qué significa que Dios exista?, ¿se trata acaso de lo existente en el sentido de lo ya dado?, ¿de un principio estático, desde cuya inmutabilidad genera la existencia de todo lo que existe en la realidad?, ¿de aquello que por una radical oposición a lo existente lo crea de la nada?, ¿o de aquello que a partir de su propia existencia engendra la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza en ella misma?

El sentido del ser existencial de Dios que nos parece que ofrece una interpretación adecuada de la manera en que, a decir de Spinoza, “de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios sea causa de sí y de todas las cosas”,⁷⁷ es decir, del significado más preciso de que la esencia de Dios consista en la existencia –interpretación de la que, como vimos, adolece el cartesianismo, y que esclarece verdaderamente el sentido positivo del *ser por sí* de Dios—, está en tomar a la existencia de Dios no en un sentido estático y ya

⁷⁶ Dicha comprensión nos permite tener un conocimiento de la existencia de Dios que no precise de “la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia”. Con este comentario del apéndice de la primera parte de la *Ética*, Spinoza no sólo hace referencia al cartesianismo por apelar a la inmensidad y sobreabundancia del poder de Dios como único medio para explicar la manera en que Dios es causa de sí mismo, sino a todo teísmo que explique el sentido de la *causa de sí* de Dios, así como el de la creación de las cosas, a partir de la libre voluntad y el poder soberano del Creador.

⁷⁷ Demostración de la proposición XXXIV de la primera parte de la *Ética*.

dado de lo existente, sino en tanto que potencia productiva de existencia, es decir, de aquella actividad en virtud de la cual Dios crea la existencia.

El punto de partida de esta interpretación se encuentra hacia el final de la primera parte de la *Ética*, donde dice Spinoza: “La potencia de Dios es su esencia misma”.⁷⁸ Podría parecer arbitrario que después de haber establecido en la proposición XX la esencia de Dios como existencia, Spinoza establezca ahora su esencia como potencia. Sin embargo, no lo es. La idea de la potencia como la esencia de Dios no sólo se sigue de la idea de su esencia como existencia, sino que la dota de sentido. El que Dios tenga una existencia necesaria significa que no hay en Él ni fuera de Él nada que impida que Dios exista o que lo prive de la existencia,⁷⁹ por lo que sólo en Él reside el poder necesario para existir, es decir, la potencia: “Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia”, escribe Spinoza.⁸⁰ En tanto que causa de sí y substancia, Dios no precisa de nada ajeno a Él para existir, pues el poder de existir, la potencia, es aquello en que consiste su esencia. Por lo tanto, podemos decir: Dios existe produciendo su propia existencia.

¿Cómo entender el sentido de esta peculiar existencia activamente productiva de Dios? Como hemos visto, lo que define a Dios como ser infinito es el hecho de que su existencia comprende la totalidad infinita de los atributos de la substancia, es decir, que la amplitud infinita de su existencia se corresponde con la infinita amplitud de la Naturaleza. Spinoza comenta que “siendo potencia el poder de existir, se sigue que cuanta más realidad

⁷⁸ Proposición XXXIV.

⁷⁹ Ver la demostración de la proposición XI de la primera parte de la *Ética*.

⁸⁰ Demostración de la proposición XI de la primera parte de la *Ética*.

compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene para existir por sí, y, por tanto, un Ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por eso existe absolutamente”.⁸¹ Al igual que como vimos que sucede en el caso de la substancia, a diferencia de las cosas creadas no se puede decir que Dios cuente con una mayor o menor realidad a la que le corresponda cierto grado de fuerza o potencia para existir proporcional a ella, sino que por tratarse del ser infinito gracias a cuya unidad de esencia y existencia le corresponden infinitos atributos, entonces más que poseer una potencia absolutamente infinita de existir podemos decir que, en un cierto sentido que ahora aclararemos, Dios es dicha potencia.

La manera más acertada bajo la que el espinosismo ha podido hablar del ser infinito que es Dios es concibiéndolo como la “afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza”.⁸² Aquí se encuentra el punto central de la comprensión de la esencia de Dios como potencia: Dios es la existencia, pero no en el sentido de lo existente ya dado y estático, sino del ser activo cuya necesidad se desenvuelve libremente como la fuente de existencia de la que dimana la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza. Esto hace de Dios *causa de sí* y explica el sentido de su existencia, en el que consiste su esencia, como potencia. Pero no sólo esto, sino que de acuerdo con la univocidad del ser desde la que Spinoza explica la existencia de Dios y de todas las cosas que hay en la Naturaleza, si bien Dios existe produciendo su propia existencia, ésta producción no se distingue ni se da al margen de aquella por la que produce las cosas singulares de la Naturaleza, aquello en lo que su propio ser se expresa, sino que es una y la misma que ella. Así, la existencia de

⁸¹ Escolio de la proposición XI de la primera parte de la *Ética*.

⁸² Escolio I de la proposición VIII de la primera parte de la *Ética*.

Dios ha de entenderse como la fuente primordial de existencia, de cuyo fluir dimanar tanto la existencia misma de Dios, por lo que es *causa de sí* creando y recreando su existencia en el flujo constante de su propia actividad, como la de las cosas singulares de la Naturaleza, por lo que se dice que Dios es causa de todas las cosas. Nótese que al decir que Dios existe *produciendo* su propia existencia, la utilización del gerundio resulta significativa. No se trata sólo del hecho de que Dios exista, sino de que su existencia sólo es posible siendo actividad. Dios existe actuando, su actividad consiste en ser actividad productiva de existencia. El que Dios sea la fuente primordial productiva de existencia, nos puede llevar a creer una vez más que se trata de aquello anterior a ésta, lo cual la crea por un acto libre de su voluntad. Pero esto no es así. El que Dios sea la fuente primordial de existencia no significa que la preceda, sino que Dios es la actividad *en* la que se engendra la existencia de todo lo que existe en la realidad de la Naturaleza.

Aquí encontramos el sentido del crearse y recrearse de Dios, a partir de la potencia productiva de existencia en la que consiste su esencia. Cabe recordar que ya Descartes habló de que la fuerza necesaria para producir la existencia es la misma requerida para conservarla. El darse necesario de la existencia de Dios como actividad productiva por la que crea todo lo que existe en la realidad tiene una consecuencia inmediata, que es la aparición de la Naturaleza, en cuya presencia la existencia de Dios se hace manifiesta, se expresa. En este sentido, Dios se crea a sí mismo creando a la Naturaleza en su propia existencia, siendo en el constante fluir de ésta donde se recrea a sí mismo conservándola. El radicalismo de la unidad de Dios con la Naturaleza en el espinocismo, de cara a una modernidad que como resultado histórico del judeocristianismo concibe la esencia de

Dios y la libertad humana por oposición a la existencia de la Naturaleza, resulta más que evidente: Dios se crea a sí mismo *con* y *en* la gestación de la Naturaleza, recreándose en el eterno e infinito fluir de su propia realidad. Así, Dios crea en sí mismo a la Naturaleza, haciendo manifiesta en ella su propia existencia.⁸³

Ahora vamos comprendiendo la manera en que Dios es *causa de sí* y causa de todas las cosas de la Naturaleza. Sin la necesidad de acudir a analogía alguna acerca de la manera como Dios es causa eficiente de las criaturas para decir algo acerca de la manera como es causa de sí mismo, Spinoza puede mostrar orgánicamente el hecho de que al causarse a sí mismo Dios en la libre actividad en la que su existencia se sigue necesariamente de su propia esencia, causa las cosas singulares de la Naturaleza. Aquí germina aquella sugerencia de comprender la esencia de Dios como actividad productiva de existencia implicada en la defensa de la idea de Dios como causa eficiente de sí mismo con que Descartes intentó afirmar el sentido positivo del *ser por sí* de Dios. Frente al fracaso del cartesianismo, gracias a su comprensión unívoca del ser Spinoza puede mostrar la manera en que en uno y el mismo movimiento Dios es causa de su propia existencia y de la existencia de todo cuanto existe en la Naturaleza. Al no tratarse de dos momentos distintos en el acto productivo de Dios, sino de un gestarse al unísono tanto Dios como las cosas singulares de la Naturaleza, podemos decir que *en* la actividad primordial en la que

⁸³ No sólo frente al cartesianismo nos parece que Spinoza desentona de manera radical, sino frente a la modernidad en su conjunto. En esto diferimos de toda lectura que como la de Steven Smith pone a Spinoza en concordancia con el proyecto racionalista, individualista y liberal de la modernidad, pues consideramos que de acuerdo con la interpretación más acertada de ésta, en ella la libertad, tanto divina como humana, se encuentra escindida y definitivamente opuesta a la necesidad de la Naturaleza. Ver Smith, Steven, *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

se da la existencia necesaria de Dios, se da, con la misma necesidad y siendo una con ella, la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza.⁸⁴

La existencia de Dios no puede ser ya tomada como un hecho allende la existencia efectiva de las cosas singulares de la Naturaleza, sino como la actividad *en* la que se produce la existencia de todo lo que en ella acontece. Dios actúa produciéndose a sí mismo como existencia, pero no al margen de lo existente, sino justo en ello, en la realidad actual de la Naturaleza. Ahora bien, esta actividad por la que Dios crea y conserva su propia existencia, y *en* ella crea y conserva la existencia de la Naturaleza, no es sino aquello en lo que consiste su potencia. De aquí que en el escolio de la proposición III de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza mencione que: “la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios”.

La idea de potencia, entendida como el poder absoluto de Dios para ejercer su soberanía en el mundo de acuerdo con los designios de su propia voluntad carece de toda significación y realidad frente a su comprensión como la actividad productiva de existencia, en la que encuentran fundamento tanto Dios como las cosas singulares de la Naturaleza. De modo que, si bien de acuerdo al devenir explicativo de la *causa de sí* a la substancia y de ésta a Dios llegamos a la comprensión de la esencia de éste como

⁸⁴ De aquí el sentido de la proposición XVI de la primera parte de la *Ética*, según el cual: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos”, y que en la demostración del corolario II de la proposición XLIV de la segunda parte, al explicar que a la naturaleza de la razón le corresponde comprender las cosas singulares de la Naturaleza no de manera contingente sino necesaria en función de su pertenencia a Dios, Spinoza diga que la “necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios”. Ahora bien, como mostraremos a continuación, el hecho de que las cosas singulares de la Naturaleza tengan su origen en la necesidad misma con que de la esencia de Dios se sigue su propia existencia, no lleva a confundir la existencia de ellas con la existencia de Dios, sino a ponerlas en una íntima unidad tanto de identidad como de diferencia con Él.

existencia, ahora no sólo podemos afirmar que Dios existe, sino, como hemos visto, que lo hace actuando. Así, dice Spinoza, “nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”.⁸⁵

Spinoza establece que la esencia de Dios es la existencia y que la esencia de Dios es la potencia. Como hemos intentado mostrar, no se trata de dos principios que deban ser conjugados, ni de propiedades de Dios que compongan su naturaleza, de ahí que nos parezca que a Dios ha de comprendérselo como potencia productiva de existencia. Si bien la esencia de Dios consiste en la existencia, hemos mostrado que no lo es en el sentido de lo existente ya dado y estático, sino de la fuente primordial de la que brota o dimana la existencia de cuanto existe en la realidad de la Naturaleza. Esto se confirma en el escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, en el que Spinoza escribe: “(...) pienso haber mostrado bastante claramente que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas”. Ahora bien, siguiendo la definición de Dios ofrecida por Spinoza al inicio de la *Ética*, sabemos que estas “infinitas cosas de infinitos modos” que han dimanado de la suma potencia de Dios, de su actividad productiva de existencia, no son algo ajeno a su propia existencia, sino aquello en lo que ella misma se expresa. De modo que la existencia de Dios es una con la existencia de la Naturaleza.

En el apartado anterior hemos visto que la esencia de Dios deviene en su existencia autoconstituyéndose como la estructura causal determinativa de la realidad que conforma

⁸⁵ Escolio de la proposición III de la segunda parte de la *Ética*.

la totalidad de la Naturaleza. Ahora cobra sentido la esencia de Dios como existencia, pero en tanto que potencia: Dios es descubierto como la fuente de la realidad, pues su esencia consiste en ser como una fuerza palpitante en el corazón de la existencia. Esto nos lleva a comprender el movimiento expresivo de la esencia de Dios ya no sólo en el sentido que va de las formas más generales o universales a las más específicas y particulares de la realidad, sino, incluso, en el sentido inverso. Al concebir la esencia de Dios como potencia productiva de existencia, ahora sabemos que Dios es aquello que emergiendo de lo más profundo de la existencia se expresa en la aparición, la espontaneidad, el florecimiento y la efervescencia de la vida de la Naturaleza, emergencia que representa el proceso a través del cual Él se autoconstituye a sí mismo como la Naturaleza. A partir de nuestra lectura de la *Ética*, cabe entender a Dios ya no sólo como totalidad en términos de la estructura causal o red determinativa de la realidad, sino en términos tanto de la fuerza creadora, constituyente de las cosas singulares de la Naturaleza, como de éstas mismas en tanto que su propio producto, y por lo tanto, como la Naturaleza.⁸⁶

Esto es lo que da sentido a la pertenencia a Dios de todas las cosas existentes de la Naturaleza,⁸⁷ por la que se dice que todo es en Dios; estas cosas no le pertenecen, en tanto que Creador, como una posesión suya, como el producto de su libre voluntad por el hecho de haberlas creado, sino que le pertenecen en el sentido de que siguiéndose

⁸⁶ Lejos de haber una relación de mismidad entre Dios y la Naturaleza, que los lleve a su confusión, en el espinosismo lo que encontramos es que la unidad entre la fuerza creadora de Dios y el producto de su actividad, es la misma unidad que se encuentra en la Naturaleza. Esta unidad entre la actividad productiva y lo producido por ella, propia tanto de Dios como de la Naturaleza es lo que constituye el principio de identidad entre ellos que sustenta la máxima espinociana *Deus sive natura*, y que como veremos, es lo que fundamenta la unidad de identidad y diferencia que hay entre ellos.

⁸⁷ En la explicación de la definición VI de la primera parte de la *Ética*, dice Spinoza: "(...) a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia".

necesariamente de la actividad libre y necesaria por la que Dios crea la existencia, encuentran fundamento en Él. Pero es también lo que da sentido al panteísmo espinociano bajo la idea de que Dios es todo. Las cosas singulares de la Naturaleza expresan a Dios en el sentido de lo fundamentado que procede de un fundamento que no le es ajeno, sino con el cual guarda una relación de identidad realizada como diferencia: desde la multiplicidad, sin ser lo mismo que el fundamento, lo fundamentado se halla siempre unido a él, siendo expresión suya, manifestación particular de su esencia y su existencia.

El que todas las cosas sean en Dios no mienta un carácter pasivo en ellas, por el que se las comprenda como simplemente contenidas en aquello de cuya existencia y conservación dependen, sino que habla del hecho de que todo lo que existe, no sólo los atributos sino los modos, expresión de la existencia necesaria de Dios, es aquello que realiza la esencia de Dios, comprendida como afirmación absoluta de existencia, en la vida, en la efervescencia y abundancia de la Naturaleza.⁸⁸

⁸⁸ Como veremos más adelante, dada la inmanencia de Dios en la Naturaleza, por la que encuentran identidad la omnipotencia de aquél y la potencia de ésta, en la Naturaleza se realiza la afirmación absoluta de existencia propia de la esencia de Dios en tanto que potencia productiva. De este modo, sólo en la Naturaleza es posible encontrar las “fuerzas actuantes” de la divinidad, fuerzas que son centrales para toda explicación materialista de la Naturaleza de herencia epicúrea. Al respecto, ver la carta de Epicuro a Heródoto, en Epicuro, *Obras*, Madrid, Ténos, 2008. P. 17.

a. Unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza

A través del devenir explicativo de la esencia de Dios hemos mostrado la manera en que la existencia de Dios se encuentra enraizada en la Naturaleza con el rostro de los atributos y los rasgos específicos de los modos. De acuerdo con las modificaciones infinitas inmediatas de los atributos de Dios, la existencia de éste consiste en las formas más generales o universales de ser de la realidad, tales como las leyes del movimiento que rigen la existencia de los cuerpos singulares que hay en la Naturaleza. Al implicar aquéllas la esencia eterna e infinita de Dios, la expresan a su vez en las modificaciones infinitas mediatas, y luego en las modificaciones finitas. Esto es lo que caracteriza al panteísmo espinociano bajo la idea de que todo lo que existe y puede ser pensado *es en Dios*. Sin embargo, como hemos venido viendo hasta aquí y lo desarrollaremos en lo que sigue, de acuerdo con la comprensión de la esencia de Dios como potencia productiva de existencia, es posible advertir el despliegue de la esencia de Dios en el sentido inverso, es decir, es posible captar la inmediatez del ser divino en la aparición de las cosas singulares de la Naturaleza. Con esto cobra sentido la comprensión del panteísmo de Spinoza bajo la idea más precisa de que *Dios es en todas las cosas*. De esta última comprensión es de la que ahora nos ocuparemos: ¿Cuál es el sentido de que Dios sea en todo? ¿Acaso esto implica la indiferencia total y por lo tanto la igualdad absoluta entre Dios y las cosas de la Naturaleza?, ¿o hay alguna manera de comprenderlas bajo alguna forma de identidad que albergue en ella misma sus diferencias?

Una vez que en la primera parte de la *Ética* Spinoza ha mostrado la unidad ontológica de la realidad asentando el punto de partida de su exposición, comprendido primero como *causa de sí*, segundo, como substancia única que consta de infinitos atributos y, tercero, como Dios, y una vez demostrado, como hace en la proposición XX, que “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”, en otros momentos de la obra el autor comienza a mostrar el sentido más importante de su panteísmo o, como lo ha denominado Deleuze, inmanencia expresiva,⁸⁹ por el que no basta sólo con decir que Dios es en todo, sino que es necesario comprenderlo esclareciendo de qué manera esta aseveración no implica indistinción alguna entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza.

Spinoza ha dejado claro que sin Dios nada puede ser ni concebirse, pues al tratarse del ser absolutamente infinito que todo lo abarca resulta imposible la existencia de cosas o pensamientos al margen tanto de su esencia como de su existencia. Sin embargo, del hecho de que todo sea en Dios o de que Dios sea en todo de ninguna manera se sigue el que, indistintamente, todo sea Dios. Si bien siendo coherentes con las premisas del pensamiento espinociano no resulta difícil asegurar que en éste no hay lugar para lo profano, en tanto que el mundo y la Naturaleza toda, al ser expresión del ser divino resultan necesariamente sagrados, eso de ninguna manera implica el que haya de verse en cada cosa particular, *en tanto que cosa*, a Dios mismo.

En la proposición X de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza afirma: “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia”, y lo mismo puede extenderse al resto de las cosas singulares o modos. Al igual que el hombre, las cosas singulares que componen la

⁸⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p330.

realidad dan expresión a la existencia de Dios de determinada manera al ser modificaciones de los atributos a los cuales pertenecen. Sin embargo, de la imposibilidad de que exista o sea concebido algo al margen de Dios, y, por lo tanto, de que todo sea en Él o de que Él sea en todo, dando expresión de determinada manera a su ser, no se sigue que las cosas singulares de la Naturaleza posean, como una propiedad suya, la esencia de Dios, por la que éste existe de manera necesaria. En el escolio de la proposición citada, Spinoza advierte las consecuencias de atribuir la potencia de existir a las cosas mismas: “(...) muchos dicen que a la esencia de una cosa pertenece aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse; y, por tanto, o bien creen que la naturaleza de Dios pertenece a la esencia de las cosas creadas, o bien que las cosas creadas pueden ser y concebirse sin Dios”. Esto es, o bien las cosas son Dios, o bien Dios no existe; en el primer caso, la naturaleza de Dios, que consiste en existir necesariamente en función de su propia esencia como *causa de sí*, se encuentra en las cosas mismas, siendo éstas causa de sí mismas y, por lo tanto, substancias, es decir, Dios; en el segundo caso, las cosas singulares prescindían de toda causa de su existencia al residir en ellas aquello sin lo cual nada puede ser ni concebirse, siendo innecesaria la existencia de Dios. En ambos casos, se atribuye a las cosas singulares la potencia para producirse en la existencia, lo que hace de ellas causa de sí mismas, es decir, substancias, lo cual resulta contradictorio con la demostración de la existencia de una substancia única, que es Dios, realizada por Spinoza en la primera parte de la *Ética*.

Con Spinoza estamos ante una de las transformaciones más importantes de la reflexión filosófica sobre Dios del siglo XVII, que consiste en replantear su relación con el mundo

por una vía distinta a la de la omnipotencia, comprendida como el ejercicio de la voluntad soberana del Creador. Pero estamos también ante una perspectiva alterna a cierto materialismo ateo que no ve en la realidad otra cosa que el resultado de fuerzas de choque mecánicas de los cuerpos en movimiento. A propósito de lo primero, a pesar de los señalamientos ofrecidos tanto por Descartes como por Malebranche, e incluso por Leibniz, Spinoza es quien da el paso decisivo en la íntima relación entre Dios y la Naturaleza abriendo el panorama para su comprensión desde su inmanencia en ella;⁹⁰ a propósito de lo segundo, esto lo hace con el cuidado de no confundir a Dios con las cosas singulares de la Naturaleza.⁹¹

Ya en la demostración de la existencia de Dios por los efectos, Descartes mostró que la fuerza o la potencia por la que las cosas existen y perseveran en la existencia no sólo no les es propia, sino que tampoco es el resultado de las relaciones causales entre ellas, tratándose más bien de una propiedad de la causa eficiente de la esencia y la existencia de todas las cosas. Spinoza concibe que el principio existencial gracias al cual existen las cosas singulares de la Naturaleza no pertenece a la esencia de las cosas, sino exclusivamente a la actividad productiva de existencia que caracteriza a la esencia de Dios.⁹² En el escolio de la

⁹⁰ En su carta a Oldenburg, redactada entre octubre de 1661 y febrero de 1663, dice Spinoza: "(...) yo no separo tanto a Dios de la Naturaleza como hacen todos los autores de los que tengo noticia". Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, p. 36.

⁹¹ El materialismo esopociano no puede ser puesto en duda toda vez que en él el mundo, de acuerdo con el atributo de la extensión, es concebido a partir de las relaciones de movimiento y reposo entre los cuerpos, tanto simples como compuestos. Sin embargo, esta concepción sólo es posible sobre la base de la inmanencia expresiva de Dios en la Naturaleza. De modo que las relaciones de movimiento y reposo de los cuerpos en la Naturaleza no es sino uno de los elementos que siempre en consonancia con modificaciones correspondientes a otros atributos de la substancia, conforman el eterno fluir de la Naturaleza en que se expresa la existencia de Dios.

⁹² En la proposición XXIV de la primera parte de la *Ética*, leemos: "La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia".

proposición X que hemos citado, el autor comenta: “(...) mi intención aquí ha sido sólo la de exponer la causa por la que no he dicho que pertenezca a la esencia de una cosa aquello sin lo cual esa cosa no puede ser ni concebirse, ya que, evidentemente, las cosas singulares no pueden ser ni concebirse sin Dios, y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia”. El que Dios, como principio de existencia, no pertenezca a la esencia de las cosas singulares significa que a éstas no pertenece, de manera independiente a otra causa que no sean ellas mismas, la potencia para darse la existencia, es decir la capacidad de existir por sí, sin necesidad de nada más que de ellas mismas. Esto permite no confundir a Dios con las cosas de la Naturaleza y establecer la diferencia entre ambos a pesar del hecho de no haber nada que sea ni pueda concebirse al margen de Dios, pues todo lo existente sólo puede serlo en Él. Si bien en el espinosismo la realidad es comprendida como una gran red de relaciones causales entre la infinita multiplicidad de cosas que se dan en los atributos de la substancia única, de ninguna manera es a la esencia de las cosas, en tanto que cosas, a la que pertenece aquel principio de existencia que caracteriza a la esencia de Dios.

Como hemos visto, al inicio de la *Ética* Spinoza parte de un principio que se encuentra a la base de la realidad, gracias al cual se gesta la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza, incluida la existencia misma de Dios. Este principio, que en el escolio de la proposición XLV de la segunda parte de la *Ética* es denominado por Spinoza *fuerza*, no pertenece a las cosas singulares de la Naturaleza, sino únicamente a la esencia de Dios, pues como hemos mencionado ya, se trata del principio que posibilita la creación y conservación de la existencia. El hecho de que dicho principio no pueda pertenecer a las cosas de la Naturaleza lo mostró ya Descartes argumentando que de ser así, es decir, de

radicar, por ejemplo, en el hombre la potencia para producirse y conservarse en la existencia, entonces tendría la capacidad tanto de existir sin imperfección alguna como de asegurar su inmortalidad, lo cual resulta imposible.⁹³ El mismo Spinoza desde el inicio de la *Ética* deja sentado que los modos no son por sí ni se conciben por sí, sino siempre en función de la substancia única, por lo que la fuerza para producirse y mantenerse en la existencia no puede ser propiedad de su esencia, por lo menos en tanto que cosas, sino sólo de la esencia de la substancia única, independiente y autodeterminativa. Así, la gran diferencia entre Dios y las cosas de la Naturaleza, radica en que sólo es causa de sí aquello que no precisa más que de sí mismo para existir y ser definido, mientras que las cosas de la Naturaleza deben su existencia y definición necesariamente a algo otro que ellas, a la substancia única o Dios.⁹⁴

Sin embargo, del hecho de que la fuerza necesaria para existir y perseverar en la existencia no sea propia de la esencia de las cosas, por lo menos en tanto que cosas, sino únicamente de la esencia de Dios, no se sigue ni que provenga del exterior de las mismas, como el poder soberano del Creador ejercido sobre ellas, ni que esté en las cosas singulares sólo como una suerte de dispositivo con ocasión del cual se realice la voluntad absoluta de Dios, externa a las cosas de la Naturaleza, como es el caso en el ocasionalismo

⁹³ Esto es expresado por Descartes en los siguientes términos: "(...) si yo fuese independiente de cualquier otro, si yo mismo fuese el autor de mi ser, entonces no dudaría de nada, nada desearía, y ninguna perfección me faltaría, pues me habría dado a mi mismo todas aquellas de las que tengo alguna idea: y así, yo sería Dios". Descartes, René, *Meditaciones... Op. cit.*, p. 182.

⁹⁴ Esta diferencia resulta fundamental para Schelling, quien al respecto comenta: "(...) resulta apenas pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante a Spinoza. Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro". Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 121.

de Malebranche. La gran hazaña del espinosismo no consiste en mostrar solamente que todo sea en Dios, ni que Dios sea en todo, ni tampoco en que la esencia de Dios y la de los modos sean distintas, sino, sobre todo, en que Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, diferenciándose, respondan a uno y el mismo impulso potencial y, por lo tanto, compartan el mismo principio existencial. De aquí que, como menciona Spinoza en el escolio que acabamos de referir: “(...) aunque cada una [de las cosas singulares] sea determinada por otra cosa singular a existir de cierta manera, sin embargo, *la fuerza* en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios”.⁹⁵

Estas palabras resultan relevantes en función de comprender que a pesar de encontrarse siendo inmediatamente determinadas en la existencia las cosas singulares de la Naturaleza por la estructura causal o red determinativa de la realidad, sin embargo, no es posible tomarlas como un mero resultado o efecto de ella, sino como aquello en cuya singularidad encuentra la posibilidad de realizarse la fuerza o potencia productora y conservadora de existencia, propia de la esencia de Dios. En las palabras que hemos citado, dice Spinoza que la fuerza gracias a la cual las cosas perseveran en la existencia, la cual, como sabemos, es la misma necesaria para crearlas, y que no es propia de la esencia de las cosas singulares en tanto que cosas, “se sigue de la eterna necesidad de la existencia de Dios”. Ahora bien, como ha mostrado Spinoza en el escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, de la infinita potencia de Dios, es decir, de la eterna necesidad de su naturaleza, por la que se da necesariamente su existencia, se siguen, con

⁹⁵ Las cursivas son nuestras.

la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos. Por lo tanto, aunque la fuerza productora y conservadora de existencia sea propia de la esencia de Dios y no de las cosas de la Naturaleza, sin embargo, es en ellas que se realiza, no como algo distinto sino siguiéndose necesariamente de la existencia necesaria de Dios.

Como hemos podido ver, la fuerza generadora y conservadora de existencia no es propia de las cosas singulares de la Naturaleza, sino que es propia exclusivamente de la esencia de Dios. Esto es lo que le ha permitido a Spinoza no confundir a Dios con las cosas existentes de la Naturaleza, pues mientras que sólo Él es por sí, éstas sólo pueden ser por otro. Y sin embargo, dicha fuerza no les es extraña ni absolutamente ajena, realizándose más bien en su interior. Lo que queda, por lo tanto, es mostrar la manera en que Dios es en todo, esto es, la manera en que se encuentra íntimamente unido a las cosas singulares de la Naturaleza a partir de un principio de identidad. y, con esto, confirmar una vez más la unidad ontológica de la realidad, pero ahora sobre la base de la distinción entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza. Esto es lo que representa el terreno más fértil de la exposición filosófica de Spinoza, consistente en su teoría de la inmanencia, cuya mejor comprensión nos parece que se encuentra al interpretarla en términos de la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza.

Contemporáneo a Spinoza, ya Malebranche había considerado de la necesidad de comprender la manera en que las cosas existen sin hacerlo al margen de Dios, sino encontrándose contenidas en Él. Frente al mecanicismo de la Naturaleza que adjudica a ésta la causa de su movimiento haciéndola independiente de la voluntad divina, Malebranche lleva a la omnipotencia de Dios más allá del acto de la creación

introduciéndola en las leyes que rigen el funcionamiento de la Naturaleza. Así, la eficacia de la acción de Dios, dice Malebranche, “se determina a actuar por las circunstancias de las causas que se llaman naturales, y que creo mejor llamar *ocasionales* para no favorecer al prejuicio peligroso de una *naturaleza* y eficacia distintas de la voluntad de Dios todopoderoso”.⁹⁶ De esto se sigue que la acción por medio de la cual Dios realiza su infinita potencia no es distinta a la acción ejercida por las cosas singulares de la Naturaleza, pues como lo deja muy claro el autor, “no hay nada que Dios no haga por medio de la misma acción que la de su criatura; no porque las criaturas tengan por sí mismas alguna acción eficaz, sino porque la potencia de Dios les es de algún modo comunicada por las leyes naturales que Dios ha establecido a su favor”.⁹⁷

Con esto, a primera vista pareciera estarse operando una cercanía de Dios con la Naturaleza en el pensamiento de Malebranche, contribuyente al proceso de despersonalización de Dios propio del panteísmo, pues al relacionar la acción de Dios con la de las criaturas, asemejándola a las leyes del funcionamiento del Universo, el autor parece estar matizando la separación entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural, respecto de los cuales dice tratarse de “una distinción cuya destrucción quizás se teme sin motivo”.⁹⁸ Sin embargo, la cercanía entre Dios y la Naturaleza en el ocasionalismo de Malebranche de ninguna manera llega a ser pensada en términos de inmanencia, pues la realización de la acción de Dios con ocasión de las leyes del funcionamiento de la

⁹⁶ Malebranche, Nicolás, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 165. Las cursivas son del autor.

⁹⁷ Malebranche, Nicolás, “Aclaraciones a <<La investigación de la verdad>>”, en *Acerca de la investigación sobre la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009, p. 847.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 833.

Naturaleza no implica una identidad real con ellas, por la que la eficacia de la potencia de Dios pudiera unificarse con la eficacia de la potencia de la Naturaleza. En el pensamiento de Malebranche, la Naturaleza carece de potencia, debiéndose la eficacia de su movimiento, acción y funcionamiento exclusivamente al poder de Dios ejercido en ella, el cual a pesar de no ser realizado por voluntad soberana alguna, ni contrariando las leyes del funcionamiento de la Naturaleza, sino justo en ellas, no se identifica con la potencia de la Naturaleza, ni es inmanente en ella, sino que difiere absolutamente de ella. Dios realiza su omnipotencia por medio de la Naturaleza, mas no propiamente *en* ella, sino sólo con ocasión de la regularidad de su funcionamiento, gracias a la cual “Dios produce una infinidad de cosas admirables sin cambiar su conducta”.⁹⁹ Esto explica el que el llamado de Malebranche a comprender las cosas en Dios, vaya acompañado por la advertencia de la no inmanencia de Dios en ellas, pues en sus propias palabras: “no es tanto que Dios esté en el mundo, como que el mundo está en Él”.¹⁰⁰

A pesar de la aparente cercanía con la que por medio del ocasionalismo Malebranche parece entender la relación de Dios con la Naturaleza, deja intacta entre ellos la necesaria distinción y exterioridad con que dicha relación es comprendida tanto en el cartesianismo como en general a lo largo del judeocristianismo. Si bien en el siglo XVII llegó a sugerirse alguna cercanía de Malebranche con el panteísmo,¹⁰¹ su lejanía respecto de él es clara: la Naturaleza existe en Dios, pero Dios es algo radicalmente otro que ella, pues como dice

⁹⁹ *Ibid.*, p. 828.

¹⁰⁰ Malebranche, Nicolás, *Conversaciones... Op. cit.*, p. 168.

¹⁰¹ De aquí la solicitud de Dortous de Mairan a Malebranche de hacer explícita su distinción respecto del espinosismo. Moreau, J., Dortous de Mairan, J.-J., Malebranche, N., *Correspondence avec J.-J. Dortous de Mairan*, París, Librairie Philosophique J.-Vrin, 1947.

Malebranche: “(...) el mundo está en Dios. Dios sólo está en sí mismo, en su inmensidad”.¹⁰² La diferencia de Malebranche con el espinosismo es tajante: “Todo lo que podemos deducir legítimamente de que Dios se basta a sí mismo, es que el mundo no es una emanación necesaria de la Divinidad”.¹⁰³

Frente a esto, la riqueza del planteamiento espinociano radica en mostrar que si bien las cosas de la Naturaleza y Dios no son lo mismo, sino que se diferencian a partir del ser por sí de éste y el ser por otro de aquéllas, sin embargo su diferencia sólo es posible sobre la base de un plano mayor en el cual encuentran identidad.

En tanto que fuente o actividad productiva de existencia, la esencia de Dios radica en lo que en el escolio de la proposición XLV que hemos citado Spinoza llama la eterna necesidad de su naturaleza, esto es, en la fuerza gracias a la que su existencia se sigue necesariamente de su propia esencia. Ahora bien, como dice Spinoza en el mismo escolio, esta fuerza no es otra que aquella con la que se gesta la existencia de las cosas de la Naturaleza y gracias a la cual éstas perseveran en su ser.¹⁰⁴ Por lo tanto, si la fuerza generadora de existencia, propia de la esencia de Dios, no se encuentra en las criaturas, pero tampoco al margen suyo, sino siguiéndose en ellas de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios, entonces la distinción entre la esencia de Dios y la de las cosas de la

¹⁰² Malebranche, Nicolás, *Conversaciones... Op. cit.*, p. 171.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 191, 192.

¹⁰⁴ De aquí que, como dice Spinoza en la demostración de la proposición XLIV de la segunda parte de la *Ética*, “la necesidad de las cosas [sea] la necesidad misma de la naturaleza de Dios”.

Naturaleza se encuentra al interior de éstas, justo ahí donde puede pensarse la intimidad de su relación, donde encuentran unidad en su identidad.¹⁰⁵

La fuerza o potencia productiva de existencia, gracias a la cual todo existe y persevera en su ser, no es propia de las cosas singulares sino de la esencia de Dios, y, sin embargo, no sólo no se encuentra fuera de ellas, sino que se sigue necesariamente en ellas gracias a la inmanencia de Dios en la Naturaleza. Hace unos momentos mostramos y enfatizamos que a la esencia de las cosas singulares no pertenece la fuerza, potencia o actividad productora y conservadora de existencia, en cuanto que cosas. Pues en tanto tales, todo lo que hay y puede concebirse de ellas no es por sí sino por otro, en este caso, por la substancia única que las determina, tanto en lo que respecta a su esencia como a su existencia. Desde este punto de vista, el que todas las cosas sean en Dios muestra la total dependencia bajo la que las cosas singulares de la Naturaleza se encuentran respecto de Él. Sin embargo, vistas no como cosas particulares, sino en tanto que modificaciones de la substancia única en cuyas existencias singulares adquiere expresión la realidad de ésta, es decir, el ser infinito de Dios, entonces la necesidad con la que se da su existencia no es otra que la necesidad con la que se da la existencia de Dios. Desde este punto de vista, el panteísmo de Spinoza ha de ser visto en el sentido de la reciprocidad existencial, y más aún, de la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, pues si bien éstas no pueden ser ni ser concebidas sino por la substancia

¹⁰⁵ Desde nuestra lectura de Spinoza, éste se encuentra realizando, en el contexto histórico de la modernidad, pero sin duda alguna de manera crítica frente a ella, un procedimiento de pensamiento que cobrará fuerza más adelante en la historia de la ontología, consistente en establecer al interior mismo de las criaturas, modos o entes de la Naturaleza, pero sin confundirse con ellos, la presencia del fundamento de su existencia.

única, la realidad infinita de ésta no se gesta al margen de ellas, sino justo en ellas, expresándose a través suyo. De aquí que en el prefacio a la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza mencione que: “a la naturaleza de una cosa no le pertenece sino aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de su causa eficiente, y todo cuanto se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente se produce necesariamente”. Dios y las cosas singulares de la Naturaleza no son lo mismo, y, sin embargo, se siguen con la misma necesidad de la esencia eterna e infinita de Dios, que, como hemos venido diciendo, no es otra que la existencia, entendida como la fuerza sólo gracias a la cual se gesta la realidad de todo cuanto es en la Naturaleza.

Si bien Spinoza hace la especificación de la diferencia entre Dios y las criaturas a partir del rechazo de que a la esencia de éstas pertenezca la fuerza o potencia capaz de producir y mantener la existencia, también muestra que dicha fuerza les pertenece, si bien no en tanto que cosas, sí en tanto que modificaciones que se siguen de manera necesaria de su causa eficiente.

Para afianzar la comprensión de la inmanencia de Dios en la Naturaleza, cabe destacar los dos momentos más relevantes de la *Ética*, con los cuales Spinoza no sólo define la relación entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza en el contexto de la obra, sino que, de cara a la herencia judeocristiana en la modernidad, ofrece las posibilidades para una reactivación del panteísmo que rendirá frutos en generaciones posteriores de pensadores. En el primero de ellos, enunciado en el escolio de la proposición XXV de la primera parte, Spinoza dice: “*en el mismo sentido* en que se dice que Dios es causa de sí, debe decirse

también que es causa de todas las cosas”,¹⁰⁶ y en el segundo, que aparece en el prefacio de la cuarta parte: “el ser eterno e infinito al que llamamos Dios o Naturaleza obra en virtud de la misma necesidad por la que existe (...) Así, pues, la razón o causa por la que Dios, o sea, la Naturaleza, obra, y la razón o causa por la cual existe, son una sola y misma cosa”.

A diferencia de Descartes, quien en las discusiones sobre las *Meditaciones metafísicas* intentó explicar la manera en que Dios es causa eficiente de sí mismo análogamente a como lo es del resto de las cosas de la Naturaleza, Spinoza puede explicar el origen de la existencia de todas las cosas a partir del origen de la existencia misma, el cual al margen de toda causalidad temporal se realiza simultáneamente en Dios y en las cosas singulares de la Naturaleza, siguiéndose con la misma necesidad en ambos. El que deba decirse que Dios es causa de todas las cosas en el mismo sentido en que se dice que es *causa de sí*, ha de entenderse atendiendo a la orientación de dicho sentido. ¿Cuál es el sentido en el que Dios es *causa de sí*? No cabe duda, como hemos visto, que en el sentido del darse en la existencia de manera autodeterminativa y absolutamente libre, es decir, del gestarse el ser en cuanto tal como realidad existente. Dios es *causa de sí* en el sentido de la fuerza en virtud de la cual se gesta la existencia dando lugar a la aparición de la realidad de todo cuanto es, tanto en términos de infinitud en cuanto atributos, como de singularidades determinadas o modos. Siendo esto así, podemos decir, a propósito de la proposición XXV de la primera parte de la *Ética*: Dios es causa de sí gestándose a sí mismo en la existencia como la fuente primordial en la que, al darse Él mismo en la existencia, se dan *en Él* las

¹⁰⁶ Las cursivas son nuestras.

existencias singulares de todas las cosas de la Naturaleza, de acuerdo a los infinitos atributos a los que pertenecen.

Como se puede apreciar, la actividad primordial en virtud de la cual se gesta la existencia de Dios como *la* existencia en cuanto tal, siguiéndose necesariamente de su propia esencia, no es distinta de la actividad por la que, con la misma necesidad, se genera la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza. Este es el sentido de que Dios sea en todo: que la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza se sigue con la misma necesidad de la necesidad misma de la naturaleza de Dios, que no consiste en otra cosa que en *la* existencia. Tanto Dios en cuanto existencia, como las existencias singulares de la Naturaleza tienen su origen en dicha actividad primordial productora de existencia, que define a la esencia de Dios y hace de Él tanto causa de sí mismo como causa de todas las cosas en uno y el mismo sentido. En el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza ha dejado ver que la actividad que caracteriza a Dios o la Naturaleza es la misma actividad en virtud de la cual Dios mismo o la Naturaleza existen; se trata de la actividad por medio de la cual Dios se autodetermina a sí mismo causándose como existencia. Ahora bien, atendiendo al escolio de la proposición XXV de la primera parte, sabemos que en el mismo sentido por el que Dios es *causa de sí* lo es del resto de las cosas que conforman la realidad infinita de la Naturaleza, de modo que *en* la misma actividad primordial por la que Dios se realiza dándose como existencia, determina tanto a existir como a conservarse en la existencia al resto de las cosas de la Naturaleza. Siendo esto así, podemos decir que la actividad de Dios, en virtud de la cual se genera la existencia de

todo lo que existe, es una con su propia existencia, siendo una también con la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza.

De acuerdo con las consideraciones anteriores, es posible advertir la alteración de la relación entre la omnipotencia divina y la creación operada por el espinosismo de cara tanto al judaísmo como al cristianismo. Lejos de consistir en el producto de la voluntad de Dios, posterior tanto a sus decretos como a su acción —e incluso a la proyección de éste como el mejor de los mundos posibles, en el caso de Leibniz—, la creación del Universo es eterna en tanto que se encuentra realizándose en cada instante del presente continuo de la realidad desde lo más profundo de las cosas de la Naturaleza, es decir, desde aquella fuerza primordial, propia de Dios, por la cual se gesta, florece, se conserva y se transforma la existencia, y que sin pertenecer a las cosas singulares de la Naturaleza en tanto que cosas, es en ellas mismas que se realiza siguiéndose de manera necesaria de la naturaleza de Dios. El que Dios sea el Creador de todas las cosas desde toda la eternidad, no significa que su presencia haya precedido a la existencia de la realidad haciéndole aparecer por un designio de su voluntad, sino que se refiere más bien a la constante actividad de Dios por la que, siempre en acto en cada instante, se gesta la existencia de la vida de la Naturaleza.

Ahora podemos afirmar que la omnipotencia de Dios es una con la realidad, pues es en ésta, como Naturaleza, donde se realiza como absoluta y constante creación de existencia. Así, el actuar infinito de Dios se encuentra en acto en cada instante, pues es en la eternidad del presente, es decir, en la presencia siempre actual de la realidad, donde Dios o la Naturaleza se encuentra realizándose como la fuerza o potencia por la que se gesta la existencia. Este es el sentido de las palabras de Spinoza esbozadas en el escolio de la

proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, según las cuales “la omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad”,¹⁰⁷ actualidad en la que se encuentran en una unidad vinculante la libertad de la Naturaleza naturante en que se realiza la esencia eterna de Dios expresada en sus atributos, y la necesidad de la Naturaleza naturada expresada en las modificaciones finitas al interior de cada uno de ellos.

La siguiente aclaración sobre la naturaleza de la relación entre Dios y las criaturas, con que Schelling reivindica hacia 1809 tanto al panteísmo en general como al espinosismo en particular, junto con nuestra reflexión acerca de la diferencia que hay entre su manera de concebir la identidad de Dios con el fundamento de la existencia, respecto de la de Spinoza, nos brindarán los elementos necesarios para una comprensión de la relación entre Dios y la Naturaleza en términos de su unidad de identidad y diferencia, sobre la base de la cual se despliega la totalidad de la Naturaleza.

La conocida controversia sobre el ateísmo, desatada en Alemania a propósito de Spinoza en el siglo XVIII, tiene en buena medida a la base la idea de que todo sistema de la razón, como el panteísmo, conduce necesaria e inevitablemente al fatalismo.¹⁰⁸ En su ensayo de 1809, titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los*

¹⁰⁷ En la acción siempre en acto en cada instante, en la que consiste la potencia divina, radica la interpretación de la concepción espinociana de Dios realizada por Jaspers. Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos III*, Madrid, 1998, Tecnos.

¹⁰⁸ En la reconstrucción hecha por Jacobi acerca de sus pláticas con Lessing a propósito de Spinoza, las cuales brindaron la materia prima para la controversia sobre el ateísmo en el siglo XVIII, escribe que tras la aseveración de Lessing, según la cual: “No hay otra filosofía que la de Spinoza”, él respondió: “Puede que sea verdad. Pues el determinista, si quiere ser consecuente, debe convertirse en fatalista; lo demás va de suyo”. Jacobi, F. H., “Sobre la doctrina de Spinoza”, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, p. 89.

objetos con ella relacionados, Schelling no encuentra una relación esencial entre el panteísmo y el fatalismo, sino que considera que dicha consecuencia depende de la interpretación que se haga de aquél. El autor resume las interpretaciones más comunes del panteísmo en aquella que entiende que la omnipotencia divina cancela toda indeterminación en el hombre anulando así su libertad, aquella que identifica totalmente a Dios con las cosas fusionando así al Creador con lo creado, y aquella que afirma que no se trata de que Dios sea todo, como de que las cosas no son nada. Schelling considera estas interpretaciones erróneas y encuentra su falla en la incorrecta comprensión del principio de identidad o del sentido de la cópula en el juicio.¹⁰⁹ Esta aclaración resulta de suma importancia, no sólo para la correcta interpretación del panteísmo, así como de la íntima relación entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, desde la base de la ontología, sino para el esclarecimiento del sentido de dicha relación en el espinosismo, pues aunque Schelling considera que las aclaraciones del principio de identidad si bien no se encuentran expresadas por Spinoza tampoco son incompatibles con su filosofía, como estamos intentando mostrar de acuerdo con nuestra interpretación de la *Ética*, es posible rastrearlas directamente en ella.

De entre los malentendidos del panteísmo, el que más claramente sugiere su estrecho vínculo con el fatalismo es aquel que considera no que Dios sea todo, sino que las cosas de la Naturaleza no son nada. La cancelación de toda individualidad, consecuencia del carácter omniabarcante de una divinidad frente o al lado de la cual no es posible existencia alguna, parece suponer una característica meramente negativa en la creación,

¹⁰⁹ Schelling, F. W. J., *Investigaciones... Op. cit.*, p. 123.

siendo anulada toda posibilidad de subsistir por sí misma. Sin embargo, aun considerando que en el caso del espinosismo no se reconoce nada fuera de la substancia única, y que las cosas singulares no son sino afecciones suyas, Schelling entiende que de ahí no se sigue “que las cosas no contengan en absoluto nada positivo (aunque fuera de modo derivado).”¹¹⁰ Desde sus escritos de filosofía de la naturaleza de 1799, ya más acorde con el espinosismo que con la filosofía fichteana, Schelling atina en considerar que si bien en la naturaleza hay determinación, y por lo tanto negatividad, elevando la mirada a una perspectiva más alta, ésta “debe ser a su vez positividad”.¹¹¹ Esta perspectiva más alta, que como veremos más adelante es entendida en el espinosismo como desde la especie de la eternidad *–sub aeternitatis especie–*, y que una vez en ella permite advertir la unidad de la singularidad de las cosas y la totalidad de la Naturaleza en la intuición inmediata de ella, abriendo el camino a la beatitud y la experiencia de la eternidad, en el fondo implica la comprensión de la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, o el fundamento y lo fundamentado por él.

Lo primero a considerar acerca del principio de identidad, consiste en que con él no se mienta ninguna equivalencia entre el sujeto y el predicado de una proposición, ni alguna relación no mediada entre ellos, por la que uno pueda pasar sin más por el otro, o indiferenciarse absolutamente de él, por lo que resulta apremiante rechazar la

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 131.

¹¹¹ Schelling, F. W. J., “Introducción al proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia”, en *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, Alianza, 1996, p. 134.

comprensión de la identidad como igualdad.¹¹² Lo que resulta significativo de la explicación schellinguiana del principio de identidad es que es realizada desde la noción de diferencia, y no desde la de similitud, igualdad o mismidad, y mucho menos desde la de analogía. Así, la correcta interpretación de la identidad es aquella construida desde la base de la diferencia, pues: “Identidad es unidad de la copertenencia de lo diverso”.¹¹³ De aquí que como hemos mostrado, para desarrollar su teoría de la inmanencia, Spinoza sea muy claro en la diferencia que hay entre la existencia por sí de la substancia y la existencia por otro de sus modificaciones; sólo sobre la base de esta diferencia es posible profundizar en su identidad. Recogiendo una antigua tradición en la que la relación entre la identidad y la diferencia es la del tipo que se establece entre lo que se encuentra recogido (*implicitum*) y lo que está desplegado (*explicitum*), Schelling atina a interpretarla como la relación en la que tanto lo uno como lo otro no son sino momentos de la misma unidad en el devenir de su propio despliegue existencial.¹¹⁴ Tomando en cuenta este tipo de relación, según

¹¹² Es interesante observar que a pesar de la distancia que una vez avanzado el ensayo sobre la esencia de la libertad Schelling establece respecto del espinosismo, en la parte introductoria del mismo, en la que se encuentra la reivindicación del panteísmo, el autor sugiere una estrecha relación con Spinoza. De esta manera, en su crítica a Reinhold a propósito de la confusión realizada por él del principio de identidad con la mera igualdad entre lo infinito y lo finito, escribe Schelling: “En un periódico que tenemos ante la vista se encuentra el siguiente pasaje suyo: <<Según la exigencia de Platón y Leibniz, la tarea de la filosofía consiste en mostrar la subordinación de lo finito a lo infinito; según la de Jenófanes, Bruno, Spinoza y Schelling, en mostrar la unidad incondicionada de ambos>>. En la medida en que la unidad deba por lo visto, y según la oposición, significar aquí la igualdad, le aseguro al señor Reinhold que se encuentra en un error, al menos por lo que respecta a los dos últimos autores citados”. Schelling, F. W. J., *Investigaciones... Op. Cit.*, p. 127, nota 3.

¹¹³ Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 105.

¹¹⁴ Cabe destacar que esta tradición parece llegar, en el Renacimiento, al pensamiento de Giordano Bruno, quien en su diálogo sobre el Uno escribe: “del mismo modo, la decena es una unidad, pero implicante; la centena no es menos una unidad, bien que más implicante: el millar no es menos unidad que las otras dos, pero mucho más implicante. Esto que os muestro dentro de la aritmética debéis pensarlo más profundamente y simplemente en todas las cosas. El sumo bien, lo mayormente apetecible, la perfección suma, la suma bienaventuranza, consisten en la unidad que lo implica todo. Nosotros nos deleitamos con el color, pero no en uno cualquiera determinado, sino mayormente en uno que implique todos los colores. Nos deleitamos con la voz, mas no en una [voz] particular, sino en una que resulte de la armonía de todas, que

Schelling, el argumento más contundente del espinosismo mienta que “el ser singular es la substancia misma considerada en una de sus modificaciones, esto es, de sus consecuencias”.¹¹⁵

No cabe duda de que en esto consiste la teoría de la inmanencia de Dios en la Naturaleza que está a la base de la ontología espinociana. En ella, el fundamento que antecede a lo fundamentado por él no desaparece una vez que su consecuencia cobra realidad, ni tampoco es superado por él, sino que permanece en la cópula ensamblado con él en la existencia. En la relación A/a , propuesta por Schelling,¹¹⁶ donde A representa la substancia infinita y a la consecuencia existencial derivada de ella, lo positivo está en A , sin embargo, aunque en tanto que determinada a implica negatividad por ser el mero producto de A , al no estar escindida sino ensamblada existencialmente con A , entonces en su propia existencia a lleva la impronta de aquella positividad fundamental. Esto no significa, por un lado, ni que A/a sea igual o equivalente a A , por lo que todo sea Dios según una de las interpretaciones erróneas del panteísmo, ni que A/a quede reducida a a , por lo que Dios desaparecería en las cosas singulares, ni que A/a no sea algo individual, aunque ciertamente derivado. Siguiendo la lógica de esta argumentación, resulta pertinente considerar que si bien la substancia única se despliega en la infinitud de sus propias modificaciones del modo A/a , A/b , $A/c...$, A/a' , A/b' , $A/c'...$, A/a'' , A/b'' , $A/c''...$, lo hace a

las implique. Nos deleitamos en un [objeto] sensible, pero mayormente en aquel [ser] que contiene en sí todos los [objetos] sensibles; en un inteligible que contenga todo lo inteligible; en un [ser] comprensivo que abrace todo lo que pueda abarcarse; en un ser que lo contenga todo; y mayormente [nos deleitamos] en aquel uno que es el mismo todo”. Bruno, Giordano, *De la causa, principio y uno*, Barcelona, Losada, 2010, p. 181. Los corchetes pertenecen a la edición citada.

¹¹⁵ Schelling, F. W. J., *Investigaciones... Op. cit.*, p. 131.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

través de los infinitos atributos en los que de manera inmediata se manifiesta su propio ser, por lo que la representación más apropiada parece ser la siguiente: $A]A/a, A]A/b, A]A/c\dots, A]A/a', A]A/b', A]A/c'\dots, A]A/a'', A]A/b'', A]A/c''\dots, A]B/a, A]B/b, A]B/c\dots, A]B/a', A]B/b', A]B/c'\dots, A]B/a'', A]B/b'', A]B/c''\dots, A]A'/a, A]A'/b, A]A'/c\dots, A]A''/a, A]A''/b, A]A''/c\dots, A]B'/a, A]B'/b, A]B'/c\dots, A]B''/a, A]B''/b, A]B''/c\dots$. Es decir, que, sobre la base de sí mismo, uno y el mismo fundamento (A) se despliega en su propia existencia en la multiplicidad infinita de sus atributos (A, B..., A', B'...) y las modificaciones, asimismo infinitas (a, b, c..., a', b', c'...), dentro de cada uno de ellos, conformando la totalidad de la Naturaleza.

La cúspide del esclarecimiento de la relación entre Dios y la Naturaleza hacia la que intentamos apuntar aquí está en la comprensión de Dios tanto en términos de la fuerza o potencia intrínseca al despliegue de su existencia en la multiplicidad infinita de su propia realidad, esto es, en el proceso por el que su existencia se sigue necesariamente de su propia esencia, como en términos de las modificaciones singulares, resultado de la realización de dicha fuerza. Con esto no hacemos sino reiterar una vez más la idea de Dios como la existencia, no en el sentido de lo existente ya dado, sino de la fuerza o potencia productiva de existencia, pero que al no ser nada al margen de aquello cuya existencia se gesta en ella, entonces simultáneamente es uno con lo existente. Así, en Dios podemos apreciar tanto la fuerza con la que se gesta la existencia, como la multiplicidad, la riqueza y efervescencia con que ésta, como resultado de dicha fuerza, constituye la totalidad de la vida infinita de la Naturaleza.

Sólo la comprensión de la relación entre Dios y la Naturaleza a partir de la unidad de identidad y diferencia, donde por un lado la multiplicidad de lo existente se encuentra íntimamente ensamblada con aquello que fundamenta su existencia, y esto mismo, el fundamento, tiene su única posibilidad de ser como actividad productiva de lo que existe en lo existente mismo, y no fuera ni más allá de él, permite superar la crítica del panteísmo como fatalismo. La única manera de evitar la radical imposibilidad de acción de las criaturas encaminada a su propia subsistencia, la cual las hundiría en el pantano de la absoluta determinación externa, se encuentra en la comprensión del panteísmo o inmanencia expresiva de Dios en la Naturaleza a partir de la idea de que sin agotarse la esencia de Dios en cada una de las cosas singulares, es su propia esencia, en tanto que existencia, la que se encuentra manifestada en ellas. El que Dios sea comprendido como aquello que sin ser las cosas singulares de la Naturaleza se expresa a través suyo, permite otorgarle a las criaturas de la Naturaleza el estatuto ontológico que merecen en tanto que seres existentes que poseen la impronta de Dios expresando su esencia en la existencia. Esto permite comprender que la necesaria dependencia de las criaturas respecto de la substancia única, tanto para existir como para conservar su ser, no implica sólo negatividad y, por lo tanto, fatalidad, sino que al encontrarse penetradas por Dios realizando su fuerza o potencia, entonces son portadoras de la positividad fundamental de la existencia. De aquí que, según Schelling: "(...) la dependencia no anula la subsistencia por sí, ni tampoco tan siquiera la libertad (...) Todo individuo orgánico, en calidad de ser

que ha devenido, es sólo a través de otro, y por lo tanto, dependiente de él según el devenir, pero en absoluto según el ser”.¹¹⁷

Lo importante radica en ver que a pesar de las determinaciones a las que se encuentran sometidas las cosas singulares, tanto por la substancia única al no pertenecer a ellas en tanto que criaturas la fuerza o potencia para existir y conservarse en la existencia, como por los influjos del exterior, es decir, por la manera en que se encuentra causalmente estructurada la realidad, sin duda alguna es en dichas cosas singulares, no en tanto que criaturas sino en tanto que las consecuencias de la inmanencia de Dios en la Naturaleza en el despliegue de su propia existencia, en quienes se halla depositado el carácter positivo de la esencia divina en tanto que afirmación absoluta de existencia, realizándose a través suyo.

Gracias a la unidad de identidad y diferencia en que se encuentran Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, es posible ver que el proceso productivo por el que Dios actúa produciéndose a sí mismo como existencia, constituye en sí mismo el proceso productivo de la propia Naturaleza. A esto parece haber apuntado Schelling en sus escritos de filosofía de la naturaleza una vez que en ellos, desde una clara inspiración espinocista, habla de la Naturaleza como la unidad de la fuerza productiva que es en sí misma su propio producto.¹¹⁸ Asimismo, en el ensayo sobre la esencia de la libertad, el autor

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹¹⁸ En su escrito de 1799, posicionando su propia filosofía más cerca de Spinoza que de Fichte, escribe Schelling: “En tanto que opuesta a la filosofía trascendental, la filosofía de la naturaleza se diferencia de ésta principalmente porque plantea a la naturaleza como autónoma (no en la medida en que es un producto, sino en la medida en que es al mismo tiempo productiva y producto) y de este modo puede ser denominada concisamente como *espinosismo de la física*”. Schelling, F. W. J., “Introducción al proyecto de un sistema de

concibe que la unidad del principio de identidad “es inmediatamente creadora”. Esto nos lleva a entender que a pesar de la diferencia entre el fundamento y lo fundamentado por él a partir del poder de ser por sí que pertenece sólo a Dios y no a las cosas de la Naturaleza, gracias a la unidad de identidad y diferencia entre ellos, dicho poder o fuerza productiva de existencia sólo es posible al interior de las cosas de la Naturaleza siendo en ellas lo inmediatamente creador. Con esto, queda disuelta la figura de un Dios creador, siendo identificada su omnipotencia con la potencia de la Naturaleza, a causa de la cual ésta es lo que es, florece y reposa en su propia efervescencia. De aquí que, como comenta Schelling, lo eterno sea “inmediatamente creador, y tal y como es en sí mismo fundamento”,¹¹⁹ es decir, que lo eterno, en tanto que fundamento no escindido de lo fundamentado por él, se encuentra realizándose en la inmediatez de su existencia en la interioridad de las cosas singulares de lo que existe en la Naturaleza.¹²⁰

Como hemos podido ver, la relación que hay entre Dios y la Naturaleza es del tipo de la unidad de identidad y diferencia. Gracias a que la esencia de Dios no puede concebirse sino como la fuente de existencia en la que encuentra fundamento todo lo que existe en la Naturaleza –tanto Dios mismo como las cosas creadas por Él, en uno y el mismo sentido—, entonces aquella unidad no se encuentra en otro lugar que en lo existente, en el interior mismo de las cosas de la Naturaleza. Desde el interior más profundo de la

filosofía de la naturaleza o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia”, en *Escritos... Op cit.*, p. 121. Las cursivas son del autor.

¹¹⁹ Schelling, F. W. J., *Investigaciones... Op cit.*, p. 135.

¹²⁰ “El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que antes bien resulta ser el concepto central de toda la filosofía. A la naturaleza le corresponde una divinidad de este tipo”. *Ibid.*, p. 139. No cabe duda de que ésta es la Naturaleza de la que habla la filosofía espinociana, siempre y cuando aquello derivado de la divinidad no deje de considerarse como ella misma en el despliegue de su propia existencia, es decir, siempre y cuando en lo derivado se encuentre al fundamento en su unidad de identidad y diferencia con él.

Naturaleza, la fuerza o potencia divina actúa realizándose en la producción de las cosas singulares que en ella acontecen. De esta manera podemos entender que gracias a la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares, el fundamento de la existencia se realiza en cada instante conformando el presente continuo de la realidad, el eterno fluir de la Naturaleza, es decir, el acontecimiento de la existencia de todo lo que es, al margen de la temporalidad, en la inmediatez de su plena presencia.

Ahora bien, a pesar de la explicación de la teoría de la identidad que permite una correcta comprensión del panteísmo, Schelling pretende distanciarse del espinosismo partiendo de la idea de que si bien éste no deviene en un fatalismo por el hecho de considerar las cosas como comprendidas en Dios, sí lo hace por considerar que aquello que sólo puede existir y ser pensado en Dios sea sólo eso, cosas.¹²¹ A partir de esto, Schelling pretende reducir el espinosismo a un mecanicismo de la Naturaleza carente de vida, el cual si bien conforma la física de la Naturaleza que representa la parte real del sistema de la filosofía, adolece de la parte ideal, sólo gracias a la cual es posible dotarlo del principio supremo de libertad.¹²²

¹²¹ Una vez que en la parte introductoria del ensayo sobre la esencia de la libertad, Schelling ha reivindicado tanto al panteísmo como al espinosismo a través de la teoría de la identidad, dejando explícitamente sentado que la crítica no ha de contraponerlo más a este último, al inicio de lo que propiamente puede considerarse el cuerpo de la obra, escribe: “Y ahora, ¡presentemos de una vez nuestra opinión personal y concreta sobre el espinosismo! Este sistema no es un fatalismo porque tome las cosas como comprendidas en Dios, pues como ya hemos indicado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto, Spinoza debe ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de sus sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas *en Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia substancia infinita, que para él es a su vez una cosa”. *Ibid.*, p. 143. Las cursivas son del autor.

¹²² El autor menciona: “El concepto fundamental de Spinoza, espiritualizado por el principio del idealismo (y transformado en un punto esencial), alcanzó en un modo superior de consideración de la naturaleza, y en la reconocida unidad de lo dinámico con lo anímico y lo espiritual, una base viva, de la que surgió una filosofía de la naturaleza que podría subsistir por sí misma en tanto que mera física, pero que en relación con la totalidad de la filosofía fue considerada en todo tiempo como una sola parte de ella, en concreto, como la parte real que sólo se torna capaz de elevarse hasta alcanzar el auténtico sistema de razón añadiéndole la parte ideal, en la que reina la libertad”. *Ibid.*, p. 145.

Pero el concepto de libertad que precisa Schelling para completar el sistema de la filosofía es el nacido en la modernidad bajo el predominio del idealismo. Resulta muy claro que no sólo en el contexto del idealismo, sino en general en el de la comprensión moderna de la libertad, ésta cobra sentido a partir de su distinción, pero sobre todo de su oposición respecto de la Naturaleza. En esto, la tradición contractualista y el liberalismo son los productos más acabados de la hipóstasis de la subjetividad, propia de la comprensión del mundo en la modernidad, frente y por encima de la objetividad de la Naturaleza. Y es con el idealismo que se encuentran ancladas las raíces más profundas de la comprensión según la cual lo característico del hombre es su capacidad para construir un reino de los fines autónomo, cuya determinación se encuentre salvaguardado de las representaciones del exterior, así como de todo posible influjo heterónomo de la Naturaleza.

Si bien Schelling intenta completar el sistema de la filosofía a partir de la verdadera reunión de los principios real e ideal de la misma, para lo cual es necesario pensarlos a partir de su origen común en la unidad del fundamento, el punto crítico de su concepción lo encontramos en el hecho de que aun hermanándolos en él, dichos principios son concebidos siempre desde una distinción que irremediablemente los lleva a su oposición. Sin entrar en los detalles propios de su teoría del mal, como resultado de la falsa unidad provocada por la inversión de los principios oscuro y luminoso del fundamento, las siguientes palabras acerca de lo que Schelling considera que se debe partir para una comprensión de la disarmonía de los principios, son esclarecedoras de la manera en que a pesar de su crítica a la concepción moderna de la libertad, el autor termina escindiendo a la libertad respecto de la Naturaleza; en ellas menciona: “Pero precisamente explicar esa

falsa unidad exige algo positivo que tiene que ser necesariamente supuesto en el mal, pero que permanecerá inexplicable hasta que no se reconozca una raíz de libertad en el fundamento *independiente de la naturaleza*".¹²³ Como hemos podido ver a lo largo de este escrito, la fuerza de la comprensión espinociana de Dios, que permite una correcta interpretación de la realidad desde la unidad ontológica que la constituye, viéndola no como resultado de un acto de la voluntad del Creador, ni como un reflejo suyo, sino como expresión directa e inmediata de la existencia de Dios –gracias a lo cual dicha realidad se encuentra en su inmediatez como barnizada por un barniz divino—, se encuentra justamente en el carácter indisociable de la unidad de la necesidad y la libertad, de modo que ahí donde se encuentra el fundamento de la Naturaleza está necesariamente, siendo él mismo, el fundamento de la libertad.¹²⁴

En el ensayo sobre la esencia de la libertad, Schelling pretende desvincularse de la filosofía espinociana a partir de "la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia".¹²⁵ Más allá de la utilización que Schelling hace de esta distinción, su pertinencia la encontramos en que permite el acceso a una comprensión de la unidad ontológica de la realidad desde la riqueza de sus distinciones intrínsecas, gracias a la cual es posible asumir el mundo desde su dimensión sagrada en tanto que la

¹²³ *Ibid.*, p. 195. Las cursivas son nuestras.

¹²⁴ Como veremos en el desenlace de esta investigación, a propósito del papel del hombre en la totalidad de la Naturaleza, resulta cuestionable pensar en alguna incompletud de la filosofía espinociana por carecer de un sentido autónomo de libertad que se distinga de la Naturaleza, pues por lo menos en lo que a la *Ética* se refiere, en consonancia con corrientes filosóficas premodernas, la de Spinoza es una filosofía que entiende que la verdadera libertad se encuentra en la entrega del hombre al eterno devenir de la Naturaleza en tanto que devenir de la existencia misma de Dios, toda vez que la mirada humana, emancipada de los límites de su particularidad, sea capaz de concebir y contemplar la unidad de la realidad desde el punto de vista de la eternidad.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 163.

multiplicidad que lo constituye no es otra cosa que la expresión de la fuerza infinitamente afirmativa de existencia en que propiamente consiste la esencia de Dios, realizada desde el interior de las cosas singulares de la Naturaleza. Sin embargo, en el ensayo de Schelling, la distinción entre el ser como fundamento y el ser como existencia no figura exactamente como una distinción intrínseca de uno y el mismo principio, sino como la distinción de dos principios que a pesar de encontrar un origen común en el fundamento, no responden realmente a una y la misma unidad, pues su diferencia es tal que una vez opuestos fuera del fundamento, en la existencia, su única posibilidad de unión estará en el sometimiento que el principio luminoso del entendimiento divino, en tanto que amor, ejerza sobre el principio oscuro del fundamento de la Naturaleza. Con esto, en el ensayo sobre la esencia de la libertad sigue apareciendo más bien una oposición originaria que la unidad de las oposiciones, presente a lo largo de toda la obra de Schelling a pesar del constante esfuerzo del autor por llegar a la unidad desde una oposición que dice no ser originaria sino derivada.¹²⁶

¹²⁶ En esto nos parece que consiste la gran diferencia entre las miradas de Hölderlin y Schelling, a propósito de la unidad originaria del fundamento. Mientras que Hölderlin puede hablar de una unidad originaria que se halla más allá de la identidad de los contrarios, encontrándola incluso en la inmediatez de la Naturaleza, a pesar de su pretensión de llegar a ella, el punto de partida de Schelling es siempre el de la oposición de los contrarios, la cual incluso llega a aparecer más de una vez como originaria. En uno de sus textos de 1795, probablemente redactado en Jena, escribe Hölderlin: “Ser –expresa la ligazón del sujeto y el objeto. Allí donde sujeto y objeto están unidos pura y simplemente, no sólo en parte, allí donde, por lo tanto, están unidos de modo que absolutamente ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser un *ser pura y simplemente*, como ocurre en el caso de la intuición intelectual. Pero este ser no debe ser confundido con la identidad [...] Por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y del sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto”. (Hölderlin, Friedrich, “Juicio y ser”, en *Ensayos, Op. cit.*, p. 28. Las cursivas son del autor). Resulta clara la diferencia de esto respecto a la idea de Schelling, expresada en sus lecciones privadas de Stuttgart, según la cual, “sin oposición no hay vida” (citado en Rojas Jiménez, Alejandro, *Lecturas de las lecciones privadas de Stuttgart de Schelling (1810)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2011, p. 62), tratándose de una oposición que no sólo es tal en la realidad fuera del fundamento, sino al interior mismo de él, pues como podemos leer en su diálogo de 1802: “(...) pensamos esta oposición, juntamente con la unidad que se le contrapone, como

Como hemos visto, del espinosismo se puede interpretar que a la existencia en general, tanto la de Dios como la de las cosas singulares de la Naturaleza, se le otorga uno y el mismo fundamento, siendo identificado con Dios mismo. De aquí la riqueza, aunque también la complejidad de la comprensión espinociana: Dios es la existencia misma en cuanto tal, de la que como fuente primordial brota en una unidad siempre originaria tanto su propia existencia como, en el mismo sentido, la existencia de la Naturaleza. Si bien Schelling ubica en el mismo fundamento tanto la existencia de Dios como la de la Naturaleza, su alejamiento no sólo respecto del espinosismo, sino de todo verdadero panteísmo, se encuentra en que dicho fundamento no lo identifica plenamente con Dios, sino con algo otro que Él, con aquello que, aunque se encuentra en Dios no es Dios mismo. Respecto del fundamento de la existencia de Dios, podemos leer en el ensayo sobre la esencia de la libertad: “Puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí mismo el fundamento de su existencia [...] Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él”,¹²⁷ y respecto de las cosas singulares de la Naturaleza, podemos leer: “Para estar escindidas de

contenida en ella y determinamos aquella unidad como aquello en lo que son uno la unidad y la oposición, lo idéntico a sí mismo y lo no idéntico”. (Schelling, F. W. J., *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Barcelona, Folio, 2002, p. 36). Siendo esto así, encontramos un verdadero panteísmo en el pensamiento de Hölderlin que lo acerca mucho más que a Schelling al pensamiento de Spinoza, pues a pesar de sus aciertos en la interpretación de la Naturaleza, y de los momentos de contacto directo que tiene con Spinoza, de entre los cuales incluso él mismo escribe a Hegel el 4 de febrero de 1795: “Entretanto, ¡me he convertido en espinocista!” (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, *Correspondencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 307), a lo largo de su obra la distinción entre lo finito y lo infinito, lo determinado y lo indeterminado, es exacerbada al grado de convertirla en la oposición de los principios oscuro y luminoso del fundamento, oposición que sólo podrá redimirse en la medida en que el segundo principio se ponga por encima del primero y lo domine.

¹²⁷ Schelling, F. W. J., *Investigaciones... Op. cit.*, p. 163. Las cursivas son del autor.

Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios”.¹²⁸

Con la distinción entre el ser como fundamento y el ser como existencia, Schelling da en el blanco brindando la posibilidad de concebir las distinciones intrínsecas del propio fundamento, desde las cuales tener una aproximación más detallada del significado de la unidad ontológica de la realidad desde el principio de identidad y diferencia.¹²⁹ Sin embargo, con dicha distinción lejos de afianzar la identidad existencial entre Dios y la Naturaleza, coloreada por la infinitud de las distinciones intrínsecas, Schelling los lleva a una oposición de fuerzas tal que el drama resultado de ella sólo puede encontrar redención en la sujeción de las fuerzas oscuras y ciegas provenientes de la Naturaleza o el fundamento de la existencia, por parte del amor. Al interpretar la idea de Dios del espinosismo como la existencia en el sentido no de lo ya dado y estático, sino de la fuente primordial de existencia, de la que dimana tanto la existencia de Dios como la de las criaturas de la Naturaleza, de alguna manera hemos adoptado una distinción intrínseca al fundamento, pues hablamos de él tanto en términos de existencia como de fuente de existencia. Sin embargo, nos parece que la diferencia entre la manera de comprender esta distinción intrínseca del fundamento entre Spinoza y Schelling radica en que mientras que en el espinosismo se enfatiza la identidad de la distinción mostrando cómo a partir de ella

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 165, 167. Las cursivas son del autor.

¹²⁹ En esto ve Heidegger la importancia de la obra de Schelling, que aunque fragmentaria no sólo figura como central en la historia del idealismo alemán, sino de la metafísica occidental, llevándolo “más allá de su propia posición fundamental”. Heidegger, Martin, *Schelling... Op. cit.*, p. 4.

aparece la existencia de todo lo que es, tanto de Dios mismo como de la Naturaleza, en uno y el mismo sentido, por lo que la aparición inmediata de lo que se hace presente lleva en sí misma la impronta de la divinidad de la que procede, en el pensamiento de Schelling lo que es enfatizado no es la identidad, sino la diferencia, e incluso la oposición, de los principios.¹³⁰ De aquí que a diferencia de la de Spinoza, la de Schelling nos parezca más que una filosofía de la unidad absoluta, una filosofía de la oposición originaria,¹³¹ pues ya desde el fundamento mismo, que remonta a un estado previo a la aparición de la existencia, se encuentra al lado de Dios, de su entendimiento y de la palabra creadora del mundo, algo otro que Él, un fundamento de la naturaleza de Dios que no es Dios mismo, del cual emerge tanto su propia existencia como la existencia de la Naturaleza,

¹³⁰ Si bien no sólo en Spinoza sino también en Schelling el despliegue de la realidad contiene la impronta del principio divino, la diferencia entre ambos radica en que tal despliegue, en el caso de Spinoza, se realiza en una infinita multiplicidad de la Naturaleza en la que no caben oposiciones ni contradicciones, mientras que en el caso de Schelling éstas están implicadas desde su origen en el fundamento. Como veremos en la segunda parte de esta investigación, para Spinoza no es en la realidad misma donde se encuentran las oposiciones y contradicciones, sino en el punto de vista inadecuado que concibe la realidad.

¹³¹ Lejos de toda posibilidad de encontrar en Schelling la unidad originaria de la existencia en la inmediatez de su presencia, lo que encontramos es la nostalgia, el recuerdo de lo que éramos antes de nuestra caída originaria. Mientras que tras la herencia de la ciencia de la Naturaleza epicúreo-lucreciana, Spinoza entiende que la filosofía nos abre a la comprensión de la manera en que *somos* uno con la Naturaleza, Schelling concibe que “todo filosofar consiste en un recuerdo del estado en el que *éramos* una misma cosa con la naturaleza”. (Schelling, F. W. J., “Deducción general del proceso dinámico o de las categorías de la física”, en *Escritos... Op. cit.*, p. 247. Las cursivas son nuestras). La importancia de la filosofía como vía hacia la beatitud y la experiencia de la eternidad en el pensamiento espinociano, radica en que lejos de concebir la unidad del hombre con la Naturaleza en un ideal estado previo, devela al hombre su pertenencia siempre actual a la totalidad de lo existente. Esto queda claro ya desde el apéndice a los *Principios de filosofía de Descartes*, titulado “Pensamientos metafísicos”, que data de 1663, en el que escribe Spinoza: “(...) toda la Naturaleza naturada no es más que un único ser; pues de ahí se sigue que el hombre es una parte de la naturaleza, que debe estar en consonancia con las demás”. Spinoza, “Pensamientos metafísicos”, en *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2006, p. 283.

fundamento que, sin embargo, aunque divino por pertenecer a Dios, no es plenamente la divinidad, sino que representa tan sólo la parte oscura de la misma.¹³²

A diferencia de las consecuencias a las que lleva el espinosismo, en términos del descubrimiento del carácter sagrado que el mundo posee en la inmediatez de su existencia, en tanto que la manifestación de la presencia de Dios, en la filosofía schellinguiana la separación entre lo propiamente divino y plenamente iluminado por la fuerza del amor, respecto de la oscuridad propia del fundamento de la Naturaleza parece insuperable. Así, ya en su diálogo de 1804, que antecede al ensayo sobre la esencia de la libertad humana, en el cual dicha separación será exacerbada, a pesar de anunciar la identidad del sujeto y el objeto en el puro ser absoluto, Schelling comprende al mundo, a la Naturaleza, y al hombre como excluidos de aquél, como parte de una “caída” respecto de lo absoluto,¹³³ caída cuya consecuencia y “fatalidad que lleva consigo es lo no absoluto”.¹³⁴

¹³² En sus lecciones privadas de Stuttgart, Schelling menciona: “¿Qué es entonces la divinidad? Respuesta: el vínculo vivo (que contiene una oposición en sí) de lo ideal y lo real. Si es evocada ahora en B tanto como en A y B que A y B permanecen bajo B, $B/A=B$, que también en B está el vínculo (una identidad) entre lo ideal y lo real, es decir, que también B evoca la divinidad. Aquí está la divinidad evocada a partir de lo no-divino, de lo no-ente (B). [...] Bajo la naturaleza se entiende sólo la pura B, aquella fuerza oscura que permanece como fondo de toda existencia, lo in-exteminable que ningún disolvente disuelve. ¿Pero es en mi sistema esta B Dios en sentido propio? De ningún modo; es el puro ser de Dios (separado de su entidad); bajo Dios como tal lo que se piensa es el Dios *Seyende*. ¿Pero se puede llamar a esto divinidad? Por supuesto, pues es una originaria fuerza divina, claro que un juicio más íntimo (en tanto forma parte del propio sujeto divino, de su ser interior) no se puede llamar, sin embargo, divinidad. Es divinidad porque pertenece a Dios, porque permanece en la división inicial en Dios, como se llama humano también el mismo principio oscuro en nosotros sin que equivalga a nuestra verdadera esencia que más bien debe llegar a ser dueña de aquel”. Tomado de los párrafos 440 y 441 de las lecciones privadas de Stuttgart de Schelling, citados en Rojas Jiménez, Alejandro, *Lecturas... Op. cit.*, p. 66.

¹³³ “En una palabra, de lo absoluto a lo efectivo no hay ningún tránsito continuo, el origen del mundo sensible es pensable sólo como una ruptura perfecta del absoluto, por un salto (...) Lo absoluto es lo único real; las cosas finitas, por el contrario, no son reales; por tanto, su fundamento no puede residir en una *comunicación* de realidad a ellas o a su sustrato, comunicación que partiría de lo absoluto; sólo puede residir en un *alejamiento*, en una *caída* de lo absoluto”. (Schelling, F. W. J. “Filosofía y religión”, *Op. cit.*, p. 263). Ya

El contrapunto de esta perspectiva con la doctrina de Spinoza es claro: de acuerdo con nuestra lectura de ésta, el fundamento tanto de la existencia de Dios como de la Naturaleza es Dios mismo, es decir, la fuerza o potencia productiva de existencia, inmanente a las cosas singulares de la Naturaleza, por la cual no sólo existen sino que tienden —esforzándose a través de todos sus actos en cada instante— a conservar su ser, fuerza gracias a la cual se conforma la totalidad de la vida de la Naturaleza. Lo importante de dicha lectura del fundamento de la existencia radica en que no se trata de una parte de Dios que, como en el pensamiento de Schelling, no sea Dios mismo, la naturaleza en Dios que funge como la parte oscura de su existencia que ha de ser domeñada por la luz, en la cual propiamente consiste su esencia, sino que en el espinosismo tanto la potencia productiva de existencia como el resultado de su actividad son realmente Dios mismo en la manifestación plena de su esencia y su existencia.

A diferencia de Schelling, Spinoza no tiene reparo alguno en considerar la identidad de Dios y la Naturaleza considerando que las distinciones entre ambos figuran como distinciones intrínsecas del fundamento en el inagotable devenir de su propia existencia, distinciones entre las cuales —visto correctamente, como veremos, desde el punto de vista de la eternidad—, no hay lugar para las oposiciones. De aquí que a diferencia también de Malebranche, Spinoza conciba la potencia actuante del fundamento realizándose en la fuerza intrínseca de la propia Naturaleza, no simplemente con ocasión de ella, ni en vistas

en el *Bruno* de 1802, esta caída esta presupuesta como parte del drama de la presencia de Dios en el mundo, pues, como entiende Schelling a propósito de la esencia del Uno, “si bien lo infinito es el espíritu, la unidad de todas las cosas, y lo finito es en sí igual a lo infinito, es por su propia voluntad un Dios doliente y sometido a las condiciones del tiempo”. Schelling, F. W. J., *Bruno... Op. cit.*, p. 50.

¹³⁴ Schelling, “Filosofía y religión”, *Op. cit.*, p. 263.

a su sujeción, sino siendo plenamente inmanente en ella. Así, Dios en tanto que fundamento de todas las cosas, se hace presente, evidenciando en todo momento su existencia, en la aparición misma de la realidad, en la efervescencia de la Naturaleza. De modo que lejos de que el espinosismo devenga en fatalismo por el hecho de que todas las cosas que son en Dios y dependen de Él sean sólo eso, cosas, el espinosismo deviene exactamente en lo contrario, en la posibilidad de reparar en el carácter absolutamente sagrado del mundo en tanto que lo que en él se presenta no son sólo cosas, sino manifestaciones inmediatas del ser de Dios desplegado en la infinita multiplicidad de su existencia.

b. La omnipotencia de Dios y la potencia de las cosas singulares de la Naturaleza

Como hemos visto, hay un principio unitario de producción de la realidad, gracias al cual podemos afirmar que si bien la existencia de Dios no se confunde con la de las cosas singulares de la Naturaleza, tampoco se encuentra escindida de ella, pues es a través suyo que cobra expresión su ser en tanto que substancia única. Esto es lo que da sentido a la concepción panteísta de Spinoza. Ahora bien, lo que adquiere relevancia en este momento es ver la manera en que la potencia de Dios se realiza en la intimidad más profunda de las cosas singulares de la Naturaleza.

Ya desde finales del siglo XVI, en sus diálogos metafísicos Bruno señaló la dirección del panteísmo en la modernidad argumentando a favor de la identidad entre las potencias

activa y pasiva de la materia con el primer principio que lo es todo.¹³⁵ Asimismo, su obra apunta ya hacia la complejidad de la relación entre el principio de todo y las cosas singulares, distinta de la mera causalidad lineal entre ellos, pues como queda establecido en su diálogo sobre el Universo infinito: “En número y pluralidad hay, pues, infinitos móviles e infinitos motores, pero en la unidad y singularidad hay un infinito motor inmóvil y un infinito universo inmóvil, y este infinito número y magnitud y aquella infinita unidad y simplicidad coinciden en un solo principio simplísimo e individuo, verdad y ente. Así, no hay un primer móvil al cual le sucedan en determinado orden el segundo y otros, hasta llegar al último, o bien hasta el infinito, sino que todos los móviles están igualmente próximos y alejados del primero y del primer y universal motor”.¹³⁶ Sin embargo, es hasta la *Ética* de Spinoza que tal señalización adquiere un rumbo fijo en función de la construcción de un panteísmo en el que no sólo se establezca la copertenencia de Dios y la Naturaleza en el seno de la existencia, sino en el que se muestre la manera real en que Dios es inmanente en ella.

Lo importante del hecho de que exista un principio unitario de la realidad, que hemos caracterizado como actividad productiva de existencia, en virtud del cual aparece Dios

¹³⁵ En *De la causa, principio y uno*, Bruno menciona: “Esta potencia pasiva, porque no indica flaqueza en aquello en que se dice estar, sino que más bien confirma la virtud y eficacia de la potencia activa (más aún, en fin de cuentas, se halla que es todo uno y enteramente la misma cosa con ella), no hay filósofo ni teólogo que vacile en atribuirle al primer principio sobrenatural”. Bruno, Giordano, *De la causa... Op. cit.*, p. 120.

¹³⁶ Bruno, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Terramar, 2008, pp. 149, 150. A modo de advertencia, cabe destacar que si bien en Bruno hay una importante señalización del rumbo que adquirirá el panteísmo en la modernidad, gracias sobre todo a su concepción abierta e infinita del Universo, y a la proximidad en que éste es comprendido respecto de Dios, es conveniente atenderla únicamente en lo que concierne a la comprensión del Universo como el único todo, “verdadero sujeto y materia infinita de la infinita potencia actual divina” (*La cena de las cenizas*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 154), y no como la base de la magia y la alquimia antecesoras de la modernidad, tan buscadas tanto por Bruno en obras posteriores como por otros contemporáneos suyos del Renacimiento.

mismo como existencia y en ésta gesta la vida de la Naturaleza, radica en que no se trata de un principio distinto y escindido tanto de la existencia de Dios como de la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza, sino que es uno con ellas. A diferencia de Schelling, la actividad productiva de existencia característica de la esencia de Dios, no es pensada en el espinosismo en tanto que principio de la existencia de Dios y la Naturaleza que aunque en Dios no sea Dios mismo. En la ontología espinociana resulta claro que la actividad productiva de existencia y la totalidad de la Naturaleza que de ella resulta, constituyen la esencia misma de Dios, inmanente a la Naturaleza. El devenir explicativo del principio unitario de la realidad, que a lo largo de la primera parte de la *Ética* es caracterizado como *causa de sí*, substancia y Dios, y que en tanto que unitario es el mismo que al causar o principiar *en sí* a Dios causa o principia *en Dios* al resto de los seres creados, nos permite comprender en un mismo movimiento la realización de la omnipotencia de Dios y la de la potencia de las criaturas expresada como *conatus*.

En las discusiones sobre las *Meditaciones metafísicas*, habiendo considerado que la fuerza o potencia necesaria para producir la existencia es la misma que se precisa para conservarla, Descartes la atribuyó exclusivamente a Dios como causa eficiente de las cosas, escindida y diferenciada radicalmente de todo lo causado por ella. Si bien para Spinoza Dios no se confunde con las cosas singulares de la Naturaleza, tanto su esencia como su existencia no se realizan al margen suyo, sino en ellas. De aquí que según Spinoza, Dios no deba ser concebido como causa remota, sino más bien próxima de todas las cosas, en tanto que la existencia de ellas se sigue necesariamente de su propia

existencia.¹³⁷ Dios es el fundamento de todo lo que existe, sin embargo, la complejidad y riqueza de la perspectiva espinociana reside en dejar de ver a dicho fundamento como radicalmente escindido de lo fundamentado por él, para verlo como siendo uno con él. El que Dios sea el ser infinito absolutamente independiente y goce de total libertad, significa que no existe, ni fuera de Él ni en su interior nada que lo determine a ser o actuar de alguna manera específica, mas no significa que no se encuentre ligado a nada, permaneciendo distanciado de las cosas causadas por Él. Por el contrario, entre Dios como fundamento de existencia y lo existente fundamentado por Él hay, más que una ligadura, una unidad vinculante, de la que se sigue la clara continuidad entre Dios y la Naturaleza. Dicha unidad se encuentra en la afirmación absoluta de existencia, que en el caso de Dios se caracteriza como omnipotencia, en el sentido del poder para crear la existencia, y que en el caso de las cosas singulares de la Naturaleza lo hace como la constante tendencia a preservarse en ella.

El principio activo productor de la existencia es lo que caracteriza a la esencia de Dios como potencia. Cabe recordar la proposición XXXIV de la primera parte de la *Ética*, en la que Spinoza afirma que “La potencia de Dios es su esencia misma”, y el esolio de la proposición III de la segunda parte, en el que esclarece el sentido de dicha potencia, al

¹³⁷ En el esolio de la proposición XXVIII de la primera parte de la *Ética*, se puede leer: “Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios, se sigue de aquí: primero, que Dios es causa absolutamente <<próxima>> de las cosas inmediatamente producidas por él; y no <<en su género>>, como dicen. Si sigue: segundo, que Dios no puede con propiedad ser llamado causa <<remota>> de las cosas singulares, a no ser, quizá, con objeto de que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto. Pues por <<remota>> entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto. Pero todo lo que es, es en Dios, y depende de Dios de tal modo que sin Él no puede ser ni concebirse”.

decir que “la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios”, por lo que “nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”. Si atendemos a la proposición XX de la primera parte de la *Ética* a la luz de estas proposiciones, en la que Spinoza establece la esencia de Dios como existencia, se esclarece el sentido de que resulte imposible concebir que Dios no actúe como que no exista.

Spinoza entiende por la esencia de Dios un principio no pasivo, sino activo; lejos de tratarse de la quietud absoluta, la esencia de Dios consiste en la inagotable actividad por la que la existencia se encuentra dándose en cada instante como la realidad infinita que ella misma es, cuya manifestación se patentiza en la existencia de las cosas singulares de la Naturaleza en tanto que “modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios *es y obra*”.¹³⁸ Dios *existe actuando*, su existencia no consiste en otra cosa que en la actividad a través de la cual al darse su propia existencia gesta simultáneamente la existencia de todo lo que conforma a la Naturaleza. Como hemos intentado mostrar, en el espinosismo Dios es la existencia, pero no en el sentido de lo ya dado y estático, sino del ser activo, cuya necesidad se desenvuelve libremente como fuente de existencia, de la que dimana la existencia de todo lo que es en la realidad, tanto de Dios mismo –por lo que se dice de Él que es *causa de sí*–, como, *en uno y el mismo sentido*, del resto de las cosas singulares de la Naturaleza. Pues

¹³⁸ Demostración de la proposición VI de la tercera parte de la *Ética*. Las cursivas son nuestras. En la edición de Vidal Peña encontramos un error de no menor importancia: en la página 210 se lee “por la cual Dios es obra”, en lugar de “por la cual Dios es y obra”. En la edición de Carl Gebhardt de la versión latina, el texto dice: “*quâ Deus est, & agit*”. Spinoza, *Opera*, tomo II, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972, p. 46.

como queda establecido en la demostración XXXIV de la primera parte de la *Ética*, “de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas”.

Ahora bien, el que la omnipotencia de Dios —en tanto que afirmación absoluta de existencia, en virtud de la cual no sólo es posible la generación de las cosas singulares de la Naturaleza, sino su tendencia constante a mantenerse en la existencia—, no se encuentre allende las cosas causadas o principiadas por ella, sino en ellas mismas, lleva necesariamente a identificar la potencia de Dios con la de las criaturas singulares de la Naturaleza.¹³⁹ En la demostración que hemos citado de la proposición XXXIV, Spinoza continúa diciendo que “la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma”. La esencia de Dios, que consiste en su potencia, es decir, en el poder más grande que quepa pensar, que no es otro que el de generar la existencia, no es distinta de aquello en virtud de lo cual existen y obran las cosas singulares de la Naturaleza. Pues en esto consiste la actividad primordial de éstas: en existir y obrar en función de conservarse en la existencia. Así, si Dios es afirmación absoluta de existencia, es gracias a su inmanencia en la Naturaleza que las cosas singulares llevan la impronta de su divina esencia conformando la totalidad de la realidad como vida. El que cada cosa

¹³⁹ Así, en la recapitulación de la *Ética* hecha por Spinoza en su última e inacabada obra, escribe: (...) el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios (...). Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986, p. 85. Como ha mostrado Deleuze en su interpretación de Spinoza, a partir de la inmanencia de Dios en la Naturaleza el grado de potencia de cualquier cosa, que se define por su capacidad para existir y mantenerse en la existencia, es lo que diferencia a unas cosas de otras. Éstas no se diferencian por el género y la especie, sino por los grados de potencia. Ahora bien, las diferencias de intensidad potencial de los modos o cosas singulares de la Naturaleza, sólo es posible sobre la base de la potencia absoluta de existir de Dios o la substancia única, pues “los seres que se distinguen únicamente por el grado de su potencia son seres que realizan un mismo Ser unívoco en la diferencia contigua de los grados de potencia”. Deleuze, Gilles, *Derrames... Op. cit.*, p. 286. De esta manera, todo lo que hay en la Naturaleza existe sobre la base absoluta de la esencia de Dios, entendida como potencia última. Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 429.

singular exprese de cierta y determinada manera la potencia de Dios, muestra la clara unidad de identidad y diferencia entre Él y las cosas de la Naturaleza. Éstas expresan la esencia infinita de Dios, por la cual en un solo movimiento Dios es y actúa —es decir, existe gestando las cosas singulares de la Naturaleza, las cuales se siguen necesariamente de su propia existencia—, pero no lo hacen de modo infinito, sino de cierta y determinada manera, es decir, siempre de acuerdo a la singularidad desde la que dan expresión a los atributos de Dios a los que pertenecen. Entonces, las cosas singulares de la Naturaleza son expresión de la afirmación absoluta de existencia que define a la esencia de Dios, pero a diferencia de Él no lo hacen en términos infinitos, sino de manera específica y determinada, de acuerdo con aquello que es propio de su singularidad, y que se realiza como *conatus*, es decir, como el esfuerzo con que cada cosa persevera en su ser.

En el *conatus* podemos ver la simiente de Dios en las criaturas manifestada como *voluntad*, cuando se refiere sólo al alma, como *apetito*, cuando lo hace tanto al alma como al cuerpo, y como *deseo*, cuando dicho apetito va acompañado de la conciencia del mismo.¹⁴⁰

La continuidad existente entre Dios y la Naturaleza —que se encuentra fundamentada en la unidad de identidad y diferencia que hay en ellos— es posible por la afirmación absoluta de existencia, sólo en virtud de la cual adquiere sentido la existencia de todas las cosas que hay en el Universo, la cual es realizada de manera específica por cada una de ellas de acuerdo a su esfuerzo por conservar su ser. De aquí que en la demostración de la proposición VI de la tercera parte de la *Ética* que hemos citado, Spinoza continúe diciendo

¹⁴⁰ Escolio de la proposición IX de la tercera parte de la *Ética*.

que “ninguna cosa tiene en sí algo en cuya virtud pueda ser destruida, o sea, nada que la prive de su existencia, sino que, por el contrario, se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y de esta suerte, se esfuerza cuanto puede y está a su alcance por perseverar en su ser”. Así, a pesar de que a diferencia de Dios las cosas singulares de la Naturaleza no existen ni son concebidas por sí, lo que hace de ellas expresión de una parte de la potencia de Dios es que la actividad en función de la cual adquiere sentido su existencia no es otra que la de su conservación en ella, por lo que, como dice Spinoza en la proposición VII de la tercera parte de la *Ética*: “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma”. Aquí se encuentra la continuidad entre Dios y la Naturaleza: si bien los modos de la substancia única dependen de Dios para existir y conservar la existencia, a través de su obrar siempre encaminado a la conservación de la misma preservan la esencia de Dios en tanto que existencia, conservando en una infinitud siempre actual la continuidad de su divina potencia.

Lo que es pertinente recalcar es que el movimiento o actividad unitaria gracias al cual Dios es *causa de sí* en el mismo sentido que es causa del resto de las cosas de la Naturaleza, es el mismo movimiento o actividad en virtud del cual se realiza al unísono la omnipotencia de Dios y la potencia de las criaturas, ambas como la tendencia constante tanto a producir la existencia como a conservarla. Sin embargo, como hemos mencionado, en el *conatus* si bien se realiza la esencia infinita de Dios, se hace de manera singular y determinada en los modos finitos en tanto que manifestación de una parte de la potencia de aquél dentro de los atributos a los que pertenecen. De ahí que en la demostración de la proposición IV de

la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza diga: “La potencia por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre—conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicitarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza”.

De esta manera, las cosas singulares de la Naturaleza, de acuerdo con los infinitos atributos a los que pertenecen, existen como expresión de la afirmación absoluta de la existencia de Dios, por lo que el sentido de su existencia no es otro que el de su afirmación como vida. No sólo la existencia y acción de los cuerpos, sino las ideas o cualesquiera otras afecciones del alma y el resto de las modificaciones en los infinitos atributos de Dios, cobran sentido únicamente en función de la aparición y conservación de la existencia; y es gracias a su infinita estructuración que se conforma la totalidad de la realidad como la vida del Universo.¹⁴¹

Con la inmanencia de Dios en la Naturaleza, realizada en la identidad entre la omnipotencia de Dios y la potencia de las cosas singulares, en función de la cual éstas existen y conservan su existencia, Spinoza abre una brecha en la concepción de la Naturaleza en el siglo XVII, gracias a la cual ésta puede cobrar mucha mayor riqueza que la de un mero mecanismo carente de vida, eficacia y eficiencia, tratándose más bien tanto

¹⁴¹ Se trata de esa vida del Universo en tanto que animal vivo, llamado en el siglo XVI por Bruno *Animal sanctum et venerabile*, y que ya hacia finales del siglo XVII puede concebirse más claramente con la noción de *organismo*, cuya característica sobresaliente en el caso del espinosismo, de acuerdo con la interpretación de Jonas, se encuentra en que en dicho organismo los modos singulares de la Naturaleza aparecen tanto como producidos, como productores. Jonas, Hans, “Spinoza and the Theory of Orgaism”, en Grene, Marjorie, *Spinoza. A collection of Critical Essays*, NY, Anchor Books, 1973.

de la fuerza creadora, como del resultado de su propia actividad. Como hemos visto, estos son los elementos que constituyen la unidad de la totalidad de la Naturaleza, en la que consiste la comprensión espinociana de Dios. De modo que es en el proceso autopoiético de la propia existencia, en el que se encuentran implicados en una unidad extrínsecamente indiferenciada e intrínsecamente diferenciada Dios y la Naturaleza, donde encontramos el verdadero sentido de la idea espinociana: *Deus sive natura*.¹⁴²

E. La plena inmanencia de Dios en la Naturaleza

La íntima vinculación entre la omnipotencia de Dios y la potencia de las criaturas, nos permite dar un paso más en vías hacia la comprensión de la plena inmanencia de Dios en la Naturaleza.

Como hemos visto en el apartado anterior, de acuerdo con el escolio de la proposición III de la segunda parte de la *Ética*, “La potencia de Dios es su esencia misma”, de modo que resulta “tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe”. Ahora bien, la actividad de Dios característica de su esencia, en tanto que afirmación absoluta de existencia, no es llevada a cabo sino en la tendencia innata de las cosas singulares de la Naturaleza hacia la realización de la existencia, ya sea en términos de producirla,

¹⁴² Es clara la manera en que en el espinosismo se recobra y es desarrollado el materialismo de la escuela epicúrea, pero sin ningún reparo por partir de Dios como principio supremo de todas las cosas. A propósito del estudio de Gode-von Aesch sobre el papel de las ciencias naturales en el contexto del romanticismo alemán, de acuerdo con el cual toda obra de inspiración lucreciana debería de ofrecer un concepto de creación *sive natura*, resulta claro que, en esta línea de pensamiento, previo a los siglos XVIII y XIX e influyendo profundamente en ellos, es en el espinosismo donde algunos de los filósofos más penetrantes encontraron la base para una correcta interpretación de la relación panteísta de Dios con la Naturaleza. Aesch, Alexander Gode-von, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, p. 58.

reproducirla o conservarla. En su constante movimiento y actividad, las cosas o entes singulares de la Naturaleza no hacen sino realizar la afirmación absoluta de existencia en la que consiste la esencia de Dios, pues en tanto que modos, son expresiones de su esencia y partes de su potencia.

El hecho de que la actividad productiva de existencia, característica de la esencia de Dios, no se realice sino exclusivamente en la actividad propia de la Naturaleza, nos hace recordar la antigua idea de *physis*, comprendida como aquello “que brota y hace presencia a partir de sí”.¹⁴³ Gracias a la inmanencia de Dios en la Naturaleza a través de la actividad productora y conservadora de existencia, resulta imposible ahora concebir el estatus ontológico de las cosas singulares como algo meramente derivado, imperfecto o ilusorio, pues, al contrario, éstas resultan una verdadera expresión de la existencia misma de Dios. De aquí que en su interpretación de la filosofía de Spinoza, Antonio Negri enfatice el hecho de que en ella “el ente es reconocido como fuerza productiva”, caracterizando así al espinosismo como un reivindicador del “esplendor de la singularidad”.¹⁴⁴ Ahora bien, el que como resultado de la plena inmanencia de Dios en la Naturaleza, ésta brote a partir de sí misma haciéndose presente en la existencia, no la exime de un fundamento respecto del cual sea dependiente –pues como hemos visto, la diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza radica en el *ser por sí* del primero y el *ser por otro* de las segundas—, sino que exige la comprensión de la manera en que en las cosas singulares mismas Dios o el fundamento emerge desde lo más profundo de la Naturaleza

¹⁴³ Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991, p. 108. Un profundo análisis del carácter autopoiético de la *physis* puede verse en Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis* en Aristóteles”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.

¹⁴⁴ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2011, p. 115.

realizándose en su superficie como productor y conservador de existencia. De aquí las bellas palabras con las que hacia 1797, claramente entusiasmado por el espinosismo, Hölderlin expresa la inmanencia de Dios en la Naturaleza:

¡Oh!, si la naturaleza soberana es hija de un padre, ¿no es el corazón de la hija su corazón?
Lo más interno de ella, ¿no es él?¹⁴⁵,

así como la interpretación realizada por Negri del ser como inmanencia productiva absoluta, de acuerdo con la cual la “mayor profundidad se convierte en la superficie de la existencia”.¹⁴⁶

Dios en la Naturaleza ha de ser visto como aquello más profundo que, animándola, la deja ser lo que es compartiendo con ella no sólo su existencia, sino aquello a partir de lo cual ésta se gesta, sin guardarlo sólo para sí, sin que sea el rasgo característico que lo distinga alejándolo de ella. De modo que en lo más íntimo de la Naturaleza, no como algo extraño y escindido de ella, se halla su fundamento, el principio de la existencia, el cual sin confundirse con ella sólo es posible a través suyo, en su unidad con ella en el esplendor manifiesto de todo lo que es. Desde esta unidad, la Naturaleza se alza con una vida que le es propia, pues como ha dicho en la misma obra el poeta, “ni una sola brizna de hierba crece si no hay en ella un germen de vida propio”¹⁴⁷. Este germen de vida es propio de Dios, pero lo es en la Naturaleza, en la que se expresa su existencia siguiéndose necesariamente de su propia esencia, no como algo otro que Él, como algo expresamente

¹⁴⁵ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid, Hiperión, 2004, p. 29.

¹⁴⁶ Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva visión, 2011, p. 72.

¹⁴⁷ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión... Op. cit.*, p. 189.

creado, sino como Él mismo, por lo que ahora podemos decir sin reparo alguno que, en el sentido de la plena inmanencia, *Dios es la Naturaleza*.

Si bien anteriormente caracterizamos a Dios como afirmación absoluta de existencia, ahora esta idea cobra mayor precisión al concebirlo como aquello que existe *en la* emergencia, el florecimiento y la transformación *de la* Naturaleza, e incluso, gracias a su plena inmanencia en ésta, como *la* emergencia, *el* florecimiento y *la* transformación mismos de la Naturaleza.

Una de las consecuencias más importantes de la plena inmanencia de Dios en la Naturaleza, al contrario de lo considerado por la concepción fatalista del panteísmo, radica en que gracias a ella no sólo no desaparece la singularidad de los entes que se manifiestan en la Naturaleza, sino que aparecen dotados de una capacidad activa tal que incluso pareciera difuminarse en ella la presencia específica de la divinidad respecto de la que son dependientes, apareciendo ellos mismos, si bien no en cuanto entes sino en cuanto modificaciones de la substancia única, bajo el barniz de su propia divinidad.¹⁴⁸

La comprensión del nuevo estatus ontológico de la Naturaleza, sólo puede ser considerada una vez que hemos profundizado en el vínculo existente entre el fundamento y lo fundamentado por él, visto ya no desde una relación de exterioridad, sino desde la más

¹⁴⁸ Nos parece que así como sucede en el caso de la tradición epicúrea, y específicamente en el caso de Lucrecio, en el espinosismo también la desmitologización del mundo, resultado de la comprensión científica —no positivista— de la Naturaleza, corre paralela al desvelamiento de su sacralidad. Respecto a Lucrecio, ver Valentí Fiol, Eduardo, *Lucrecio*, Barcelona, Labor, 1949, pp. 45, 46. En el caso de Spinoza, esto se muestra con más claridad en el hecho de que la comprensión racional de la Naturaleza implica el descubrimiento de la unidad de identidad y diferencia desde la que se encuentra coperteneciéndose con su propio fundamento. Gracias a este descubrimiento, como veremos en el siguiente apartado, el hombre puede asumir el mundo y asumirse en él desde el carácter sagrado que lo constituye.

plena interioridad e inmanencia. Gracias a ésta, nos es posible ahora concebir a las cosas singulares de la Naturaleza ya no como algo ajeno o extraño a Dios, sino como el acontecer mismo de su propia naturaleza en la plena presencia de ellas.

Con esto no hacemos más que confirmar una vez más la idea de Dios como existencia, no en el sentido de lo ya dado, sino de la fuente de existencia de la que, al dimanar la propia existencia de Dios, dimana, en ella, sin serle extraña y en el mismo sentido que ella, la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza. Sólo que, dando un paso más adelante, hemos podido comprender la actividad por la que viene Dios a la existencia como aquella actividad por la que aparece todo lo que hay en la Naturaleza, haciendo acto de presencia, de modo que podemos afirmar con Negri que “La presencia spinoziana es la de un ser pleno de potencia, un indestructible horizonte de singularidad”.¹⁴⁹ Ahora podemos decir que la omnipotencia de Dios es una con el aparecer de lo que existe, con la presencia de todo lo que es en la Naturaleza, cuya constancia se encuentra en su florecimiento y efervescencia.

Lo anterior nos permite apreciar que en el devenir ciego y necesario de la existencia de Dios a partir de su propia esencia se encuentra la total gratuidad y carencia de finalidad de la existencia. La única razón de la acción divina en que cabe pensar, se encuentra en la inmediatez de la existencia de lo que es, en la aparición en cada instante del presente continuo de la realidad de la existencia de Dios, en la que se gesta la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza, así como en el infinito gozo de existir que la acompaña. Si bien la forma en que es expuesta la filosofía de Spinoza no es la de la oda a la Naturaleza, como

¹⁴⁹ Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, *Op. cit.*, p. 111.

lo será la de Hölderlin, sino la del conocimiento geométrico, aun así no cabe duda de que su obra ha de ser vista como el festejo amoroso de la existencia de lo que es, tal y como es, en la perfección desde la que se presenta en su realidad siempre actual como expresión del ser mismo de Dios. Así queda establecido en la famosa carta a Lodewijk Meyer sobre la naturaleza del infinito del 20 de abril de 1663, en la que Spinoza escribe que la existencia de la substancia ha de ser explicada por la eternidad, “esto es, por el infinito gozo de existir (*existendi*) o, permitiéndonos una licencia en la corrección estilística, de ser (*essendi fruitionem*)”.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, p. 47. Con esto cobra total sentido la idea de Negri, según la cual “la idea spinoziana del ser es una idea heroica y serena, la idea de una formidable sobreabundancia y de un rebosar extraordinario de ser”. Negri, Antonio, *Spinoza subversivo, Op. cit.*, p. 123.

Segunda parte

La Naturaleza y el hombre

A. La unidad de la Naturaleza

A la luz de lo anterior, podemos ahora establecer el concepto de Naturaleza como la unidad fluyente de la realidad, en cuyos continuos instantes eternos se realizan al unísono, y de manera siempre actual, la totalidad del Universo y la singularidad de las cosas en él acontecidas.

En la carta sobre la naturaleza del infinito del 20 de abril de 1663, dirigida a Lodewijk Meyer, tras explicar la confusión a la que lleva el tomar a los modos de la substancia única como entes de razón o de imaginación, tales como el número, la medida y la cantidad, Spinoza declara como incorrecto tal conocimiento de ellos por esta vía, ya que, menciona, “cuando así procedemos, los separamos de la Substancia así como del modo en que se derivan [*fluunt*] de la Eternidad, y, sin esto, no cabe recta intelección de los modos”.¹⁵¹ En el mismo sentido, en el escolio de la proposición XVII de la primera parte de la *Ética*, Spinoza enfatiza el hecho de haber mostrado “que de la suma potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza, han dimanado [*efluxisse*] necesariamente, o sea, se siguen siempre con la misma necesidad, infinitas cosas de infinitos modos, esto es, todas las cosas”.¹⁵² En ambos casos, la existencia de los modos finitos es entendida siguiéndose necesariamente, *fluyendo o dimanando*, de la suma potencia de Dios, que no consiste en otra cosa que en la eternidad, no en tanto que duración indeterminada, sino en tanto que la existencia

¹⁵¹ Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, p. 48. Para la versión original, ver Spinoza, *Opera, Op. cit.*, tomo IV, p. 58.

¹⁵² Para la versión original, ver Spinoza, *Opera, Op. cit.*, tomo II, p. 62.

necesaria de Dios, que desde el inicio de la *Ética* es desarrollada como causa de sí y substancia única fuera de cual no existe ni puede ser pensado nada.¹⁵³

De acuerdo con lo que hemos desarrollado en los apartados anteriores, a saber, por un lado, el devenir explicativo de la esencia de Dios como *causa de sí* y substancia única que consta de infinitos atributos, y que en tanto que proceso autodeterminativo se constituye como la estructura determinativa de todas las cosas que hay en el Universo, y, por el otro, la esencia de Dios como potencia productiva de existencia, cuya realización sólo es posible en las cosas de la Naturaleza desde su intimidad más profunda –gracias a lo cual éstas pueden ser reivindicadas en su verdad desde la singularidad que les es propia—, de acuerdo pues con esto, nuestra propuesta interpretativa de la noción espinociana de Naturaleza consiste en ver en ella la unidad siempre actual de la realidad, en la que se realizan el todo y la singularidad de sus partes constituyentes, pero ya no como todo y partes, sino como el presente y eterno fluir de lo unitario en la multiplicidad infinita de sus diferencias.

Esto se encuentra anunciado por Spinoza tanto en la carta a Meyer como en el escolio de la proposición XVII que hemos citado, pues ahí se establece que las cosas singulares de la Naturaleza sólo pueden ser conocidas adecuadamente en la medida en que sean concebidas, por un lado, no de manera separada sino a partir de su íntima relación con la substancia a la que pertenecen y de la que dependen para existir, y, por otro, atendiendo a la manera en que se derivan, fluyen o dimanar de ella, esto es, siguiéndose con la

¹⁵³ No hay que olvidar que, como hemos mencionado en la primera parte de este trabajo, por eternidad Spinoza no mienta ningún tipo de prolongación ilimitada de tiempo, sino el darse necesario de la substancia única en tanto que existencia, al margen de toda prolongación temporal.

misma necesidad con la que a partir de la esencia de Dios se sigue su propia existencia. Pero queda establecido con mayor claridad en su noción de *individuo*, así como en la manera orgánica con la que Spinoza concibe a la totalidad de la Naturaleza como una unidad hipercompuesta de partes constituyentes, la cual a pesar de las constantes apariciones, desapariciones y transformaciones de éstas permanece siendo siempre la misma.¹⁵⁴ Así queda establecido en el escolio del lema VII de la segunda parte de la *Ética*, en el que Spinoza, tras hablar de la manera en que de la unión de cuerpos simples resultan cuerpos compuestos, y una vez que ha mostrado cómo a pesar de la continua fluctuación de aquéllos, una vez establecidas ciertas relaciones de movimiento y reposo entre ellos, el cuerpo compuesto o individuo permanece siendo el mismo, el cual, a su vez, en unión con otros individuos bajo ciertas relaciones conforma un cuerpo mayor, a pesar de cuyas fluctuaciones internas permanece siendo el mismo, el autor comenta: “Y si continuamos así hasta el infinito, concebimos fácilmente que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total”. Esto nos permite entender que si bien la Naturaleza ha de considerarse como eterna e infinita, pues gracias a que es en ella sola y no en otra cosa en quien se transparenta el ser de Dios, expresado en sus infinitos atributos –los cuales constituyen a su vez la totalidad de las formas de ser de la realidad—, se presenta como algo siempre existente, sin embargo, debe considerarse como aquello que aunque

¹⁵⁴ Hay aquí, sin duda, una noción de Naturaleza cercana a aquella que como la más antigua y la siempre joven, más de un siglo después de Spinoza el poeta Hölderlin enunciará bellamente con las siguientes palabras: “Pues la Naturaleza,/ más antigua aún que las edades y más grande/ que los dioses de Oriente y Occidente,/ ahora se despierta con un fragor de armas,/ y de lo alto del Éter al abismo,/ conforme a las leyes fijas, como antaño/ nacido del caos sagrado,/el entusiasmo creador siente/ que vuelve a nacer”. Hölderlin, Friedrich, “Como en un día de fiesta”, en *Poesía completa*, Barcelona, Ediciones 29, 1998, pp. 329, 330.

siempre ha sido se encuentra continuamente autodeterminándose y conformándose gracias al inagotable flujo de sus partes constituyentes, que no son otras que las cosas singulares o modos de la substancia única.¹⁵⁵

Dado lo anterior, la nota distintiva más importante del concepto de Naturaleza del espinosismo no está sólo en la eternidad por la que se encuentra en cada instante siendo lo que es, así como en la unidad orgánica por la que se encuentra siendo siempre la misma, con todo y las inagotables fluctuaciones de las partes que la constituyen y que en ella se constituyen, sino en el hecho mismo de la íntima relación entre la totalidad estructural en la que se da la substancia única como realidad, y la singularidad de las cosas de la Naturaleza como realización de una parte de la potencia de Dios, íntima relación obligada a fundirse en la unidad ontológica de la realidad que es la Naturaleza. Lo central del concepto espinociano de Naturaleza está, por lo tanto, en la indiferenciación que, concebida desde el punto de vista de la Naturaleza misma, hay en ella entre el todo y sus partes constituyentes, y que, concebida desde el punto de vista del hombre, toda vez que éste logre superar la limitación en la que se halla su conciencia inmediata en el mundo, le permitirá advertir la suma perfección de la realidad, resultado de la manera armoniosa en la que los modos se estructuran en el seno de la substancia única.

¹⁵⁵ Cabe destacar que en su lectura de Spinoza, más que en términos de afirmación absoluta de existencia Negri interpreta la potencia de Dios en la Naturaleza como *afirmación constitutiva*. Aunque el autor enfatiza la afirmación constitutiva de la que es portador el hombre, y que más allá de la *Ética* es presentada por Spinoza en el *Tratado político* como la base sobre la cual construir una comunidad de hombres libres, realmente el carácter constitutivo de la potencia se encuentra expresada en la totalidad de la Naturaleza, en todas y cada una de las cosas singulares que la constituyen. Negri, Antonio, *Spinoza subversivo, Op. cit.*, cap. IX. Acerca de la afirmación constitutiva como base de la comunidad política democrática, ver capítulos II y III.

Si bien en la *Ética* Spinoza ha establecido la distinción de la Naturaleza en sus partes *naturante* y *naturada*, y ha desarrollado toda una teoría modal con la cual no sólo distingue a la substancia respecto de sus modificaciones, sino que especifica las diferencias entre éstas, ya sea que se encuentren más cercanas –como es el caso de los modos infinitos inmediatos— o más lejanas –como lo es el de los modos infinitos mediatos y los modos finitos—, sin embargo, lo central está en el trasfondo unitario que da sentido a la obra.¹⁵⁶ La distinción entre la *Naturaleza naturante* y la *Naturaleza naturada* sólo es posible desde su unidad en la Naturaleza. Dios, como causa libre que se autodetermina en función de la naturaleza necesaria de su esencia, y todo aquello que se sigue de Él, pueden distinguirse sólo sobre la base y al interior de la unidad fundamental de la realidad, en la que la existencia de Dios se transparenta en los infinitos atributos que implican su esencia, y en las modificaciones en las que se expresan.

Spinoza deja ver esta unidad desde la primera parte de la *Ética* a través de la noción de *causa de sí* que desemboca en la substancia, con la cual se afianza el principio o fundamento de la totalidad de la realidad como aquello sólo sobre cuya base es posible la existencia y el conocimiento de todas las cosas de la Naturaleza, y la hace evidente con mucha mayor claridad, tras las distinciones debidas entre aquello que es por sí y se concibe por sí, y aquello que sólo es por otro, en el desenlace de la obra a partir del libro II, que no consiste sino en el “conocimiento del alma humana y su suprema felicidad”,¹⁵⁷

¹⁵⁶ Al respecto, ver el apartado C) de la primera parte de esta investigación.

¹⁵⁷ Cabe destacar que si bien la *Ética* puede considerarse como la obra en la que Spinoza intenta un sistema explicativo de la totalidad de la realidad desde su fundamento en Dios, realizado por la vía de la demostración geométrica, en realidad, son dos los ejes que vertebran la obra: por un lado, la existencia de Dios en la totalidad de la realidad como Naturaleza, y por otro, el papel del hombre en medio de dicha

esta última consistente, como veremos, en que el hombre, en tanto que modo constituido por una parte del entendimiento infinito de Dios, sea capaz de concebir la singularidad de las cosas de la Naturaleza en su unidad siempre actual con su propio fundamento.

Con el concepto de Naturaleza no se mienta, entonces, solamente el hecho de que todas las cosas se encuentren estructuradas en la gran red determinativa en la que deviene la substancia única a través del despliegue autodeterminativo de sí misma, sino que se enfatiza la actualidad en la que en cada instante, en unidad con esta red, acontecen las cosas singulares de la Naturaleza como algo más que simples partes del todo al que pertenecen. Por eso a pesar de que, según Spinoza, es posible hablar de la relación todo-parte cuando las cosas singulares son vistas relacionándose unas con otras, de modo que sus naturalezas lejos de oponerse se acomoden, indica que “si atendemos a la substancia (...) cada parte tiene una unión *más estrecha* con su todo”.¹⁵⁸

totalidad y, por lo tanto, de dicha existencia. Esto hace de la *Ética*, entre otras cosas, una obra suma de la antropología filosófica, por la que el análisis del hombre a partir de la teoría de las pasiones, sólo es posible desde su fundamento en la unidad de aquello que lo constituye todo, y que sin ser estrictamente las cosas singulares de la Naturaleza, se manifiesta necesariamente a través suyo. Esto queda claro al inicio del libro segundo de la *Ética*, en el cual Spinoza, una vez que ha mostrado el despliegue explicativo de la esencia de Dios como *causa de sí* y substancia, y ha asegurado el principio o fundamento de todo lo que es, señala la dirección que ha de seguir la obra, al decir: “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ser eterno e infinito. Pero no las explicaré todas, pues hemos demostrado en la proposición 16 de la Parte I que de aquélla debían seguirse infinitas cosas de infinitos modos, sino sólo las que pueden llevarnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suprema felicidad”.

¹⁵⁸ Carta a Oldenburg del 20 de noviembre de 1665, en *Correspondencia... Op. cit.*, p. 103. Las cursivas son nuestras. En función de lo que será desarrollado a propósito de los géneros de conocimiento, el camino hacia la beatitud y la experiencia de la eternidad más adelante, cabe aclarar que en esta carta de finales de 1665 –año en que Spinoza interrumpe la elaboración de la *Ética* para redactar el *Tratado teológico político*— mediante el ejemplo de la relación entre el quilo y la linfa en la estructuración de la sangre, el autor establece la diferencia entre la manera de concebir las cosas de la Naturaleza: ya sea que viéndolas a partir de su oposición inmediata se las tome como todos en sí mismos, y no como partes de un todo mayor, ya sea que a partir de sus relaciones de conveniencia se las tome como partes de un todo mayor, o ya que desde un punto de vista de mayor amplitud se las tome desde esta unión *más estrecha* con el todo al que

¿De qué tipo puede ser esta relación más estrecha entre las partes y el todo vistas las cosas atendiendo a la substancia, esto es, desde un punto de vista más abarcante que no tome a cada parte separada como un todo en sí mismo? La respuesta se encuentra en el *Tratado breve*, donde Spinoza escribe: “(...) parte y todo no son ningún ser verdadero o real, sino solamente entes de razón, y por consiguiente en *la naturaleza* no existe ni todo ni partes”.¹⁵⁹ Por lo tanto, como dice Spinoza en la carta a Meyer del 20 de abril de 1663 citada anteriormente, de acuerdo con su recta intelección, las cosas singulares de la Naturaleza dejan de ser partes para encontrarse orgánicamente siendo unas con aquello sólo en función de lo cual existen y son concebidas, esto es, con la substancia única de la que todo depende, la realidad total de sus múltiples determinaciones, o la Naturaleza, esto, es Dios.

Toda distinción entre la *Naturaleza naturada* y la *Naturaleza naturante*, así como entre el Universo como un todo y las cosas singulares de la Naturaleza, es posible sólo sobre la base de su unidad. Considerando las cosas atendiendo al fundamento de la realidad total de lo que existe, no hay distinción alguna entre todo y partes, sino sólo el constante fluir de la realidad misma a través de los infinitos momentos que la constituyen y que en ella se constituyen, los cuales no son otra cosa que las infinitas modificaciones de los atributos de Dios.

La carta a Oldenburg que hemos referido, es una respuesta a la inquietud tanto de su destinatario como de Boyle –cuya relación con Spinoza se estableció siempre a través de

pertenecen. Como se verá más adelante, estas maneras de concebir la naturaleza de las cosas corresponden a los tipos de conocimiento presentados en la *Ética*.

¹⁵⁹ Spinoza, *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990, p. 67. Las cursivas son del autor.

aquél—, acerca de cómo sea posible concebir la conexión de cada parte de la Naturaleza con el todo. En su respuesta, Spinoza deja ver algo que será central en el desarrollo de la última parte de la *Ética* y, por lo tanto, en el sentido general que tiene la obra. Por un lado, responde: “Cuando os interesáis por mi opinión sobre *la manera en que podemos conocer cómo cada una de las partes de la Naturaleza conviene con su todo y de qué modo está unida con las demás*, supongo que os referís a las razones que nos convencen de que todas las partes de la Naturaleza convienen con su conjunto y con las demás”.¹⁶⁰ Siendo coherente con una larga tradición que se extiende por la Antigüedad y la Edad Media, que se caracteriza por concebir el orden de la realidad total bajo la idea de la armonía del mundo, y de manera contraria al moderno espíritu mecanicista presente en Europa a partir del siglo XVII, Spinoza entiende a la Naturaleza como la totalidad armoniosa a la que se circunscriben todas las relaciones de las cosas singulares como relaciones de conveniencia y cohesión.¹⁶¹

Por otro lado, Spinoza habla de la imposibilidad de conocer específicamente la manera en que cada cosa particular concuerda con otras y conviene con su conjunto, lo cual permitiría un conocimiento de la totalidad de las relaciones causales de la Naturaleza,

¹⁶⁰ Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, p. 102. Las cursivas son del autor.

¹⁶¹ En la misma carta dirigida a Oldenburg, escribe Spinoza: “Me esforzaré, pues, por mostrar la razón que me hace afirmar esta conveniencia y cohesión”. *Ibid.*, p. 102. El análisis de la tradición de la armonía del mundo, que partiendo Grecia y a través de la Edad Media cristiana se eclipsa en los siglos XVII y XVIII, puede verse en Leo Spitzer, *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo. Prolegómenos a una interpretación de la palabra <<Stimmung>>*, Madrid, Abada, 2008. La interpretación de la noción espinociana de Naturaleza, no sólo desde la noción de armonía, gracias a la cual nos parece que Spinoza concuerda con la tradición citada, sino desde su sentido musical, se encuentra en Deleuze, quien escribe: “Plan de composición musical, plan de la Naturaleza, en cuanto que ésta es el Individuo más intenso y más amplio, Individuo cuyas partes varían de infinitas maneras”. Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006, p. 154.

pues “para conocer esto haría falta conocer toda la Naturaleza y todas sus partes”.¹⁶² Por lo tanto, más que de un conocimiento mecánico de las relaciones causales entre las partes de la Naturaleza, así como entre las partes y su conjunto, Spinoza sugiere la ampliación del punto de vista del alma que conoce las cosas de la Naturaleza, de modo que más allá de la particularidad con que a primera vista aparecen, sean concebidas en virtud de su íntima relación con la totalidad a la que pertenecen.¹⁶³

¹⁶² Spinoza, Baruch de, *Correspondencia... Op. cit.*, p. 102.

¹⁶³ En la versión final de su crítica a Spinoza, Leo Strauss dice ver en éste el intento fracasado de levantar un sistema claro y distinto de la razón que dé cuenta del todo. En este sentido, a ojos de Strauss Spinoza se encuentra en las filas de la naciente ciencia moderna al realizar una reducción de la heterogeneidad, complejidad y riqueza de la Naturaleza en términos de una homogeneidad matematizable. El autor menciona: “¿es la explicación de Spinoza clara y distinta? [...] Pero más que eso, aun si es clara y distinta, ¿es ella necesariamente verdadera? ¿No se debe su claridad y distintividad al hecho de que Spinoza hace abstracción de aquellos elementos del todo que no son claros y distintos y que no pueden nunca tornarse claros y distintos? El procedimiento de Spinoza es fundamentalmente el procedimiento de la ciencia moderna en su concepción originaria: hacer del universo una unidad completamente clara y distintiva, una unidad completamente matematizable”. (Citado en Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, FCE, p. 302. Los corchetes son de la autora). Sin embargo, es necesario tomar en cuenta lo siguiente, en virtud de matizar las conclusiones a las que llega Strauss tras su lectura de Spinoza: como se puede ver en la respuesta a las inquietudes de Oldenburg y Boyle que hemos citado, acerca de la manera como sería posible conocer cada una de las partes de la Naturaleza, y el modo específico en que cada una de ellas se relaciona con las demás —lo cual, sin duda remite a la explicación mecánica de la Naturaleza que busca el desvelamiento de su funcionamiento total, propia de la ciencia natural moderna—, el autor de la *Ética* no tiene ninguna pretensión de erigir a la filosofía como método de desvelamiento físico-matemático de la Naturaleza a la manera de la ciencia moderna, esto es, a través de modelos de explicación causal de las relaciones entre las cosas singulares que acontecen en el Universo. Como lo ha explicado Patocka: “La ciencia [moderna] sustituye el conocimiento *de la totalidad* por el conocimiento *de todo*, es decir, de cada una de las cosas existentes y sus relaciones”. (Patocka, Jan, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007, p. 24. Las cursivas son del autor). Sin lugar a dudas, Spinoza pretende la elevación de la mirada al punto de vista de la totalidad, pero en un sentido muy distinto al esfuerzo de la ciencia moderna por progresar en el desvelamiento de los fenómenos de la Naturaleza desde el descubrimiento de su funcionamiento mecánico, su explicación físico-matemática, y su consecuente reproducción en el laboratorio. Como veremos en los siguientes apartados de la presente investigación, al punto de vista de la totalidad, y no al conocimiento claro y distinto de todo, invita Spinoza por medio de su teoría de los géneros de conocimiento. A diferencia del conocimiento científico moderno, que busca la apropiación de la Naturaleza y su reducción a materia prima en función de su transformación en mercancía, el objetivo de los géneros de conocimiento postulados en el espinosismo se encuentra en la alegría surgida en el hombre como resultado de la sintonización de su individualidad con la vida de la totalidad, es decir, de la Naturaleza. En el proceso del conocimiento a través de dichos géneros, las matemáticas fungen tan sólo como expresión formal de un momento del conocimiento, necesariamente superado —en un sentido de ninguna manera protohegeliano— en virtud de la ampliación de la mirada humana que permita la percepción de las cosas singulares de la Naturaleza, más

Es conocido el ejemplo que Spinoza introduce en la carta citada: en él supone la existencia de un pequeño gusano que viviendo en la sangre tuviera la capacidad visual de discernir entre sus partículas, a las del quilo, la linfa y cualesquiera otras. Dado el carácter limitado de su concepción, este gusano no podría entender la manera en que cada uno de los cuerpos observados se relaciona con otros, ya sea chocando o comunicándoles su movimiento, para formar la sangre, por lo que los consideraría, más que como partes de un todo —el cual se explicaría, primero, en función de ciertas leyes de la sangre y luego por ciertas leyes o causas externas a ella que la incorporarían a un todo mayor— como todos en sí mismos. Por lo tanto, el gusano no podría dar cuenta de la posición de las partículas en la estructuración del todo mayor que es la sangre. De acuerdo con el espíritu óptico propio de su oficio, Spinoza va ampliando la mirada desde el quilo y la linfa, como partículas de una unidad mayor que es la sangre, hasta el organismo por el que circula, y de ahí a la totalidad de la Naturaleza, bajo la idea de que “todo cuerpo en cuanto está modificado de una cierta manera, debe ser considerado como una parte del universo total, que conviene con su todo y se asocia coherentemente con las demás partes”.¹⁶⁴ Así, cuando desde una mirada ampliada llegamos a la totalidad infinita, aparece la Naturaleza, ya no como un todo formado de partes, sino como unidad extrínsecamente indiferenciada e intrínsecamente diferenciada en cuyo seno acontece en cada instante la existencia.¹⁶⁵

allá de su mera particularidad, sobre la base de una realidad mayor, la cual tiene su fundamento en la unidad de la substancia o Dios.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁵ Como veremos en los siguientes apartados, gracias a su infinitud propiamente no hay exterioridad en la Naturaleza, sino que al desplegarse la substancia única en un único plano de inmanencia, entonces todo se encuentra aconteciendo en su propia interioridad.

En esto consiste el vínculo más estrecho entre las partes o singularidades de la Naturaleza y el todo del que habla Spinoza en su carta a Oldenburg y que, como veremos, será crucial hacia la última parte de la *Ética*: en que cada una de ellas es constituida a la vez que constituyente del acontecimiento de la Naturaleza como totalidad. Dicho vínculo, que como tal se desvanece en la unidad de la Naturaleza, no implica pérdida alguna de lo ganado con las diferenciaciones entre la substancia y los modos en la primera parte de la obra, de modo que todo sea parte de una suerte de masa informe de la que sea imposible distinguir unas cosas respecto de otras, así como al fundamento respecto de lo fundamentado por él; implica, más bien, la posibilidad de concebir a las cosas singulares como los acontecimientos continuamente cambiantes de la unidad de la realidad que es la Naturaleza, siendo unos con ella, y por lo tanto, de concebir a las cosas singulares de la Naturaleza, distintas unas de otras así como de la substancia única que las fundamenta, en su identidad con ella.¹⁶⁶ De esta manera, las cosas de la Naturaleza adquieren toda la legitimidad que la totalidad le confiere a su singularidad en tanto que verdaderas expresiones del ser eterno e infinito de Dios.

¹⁶⁶ Abrazado por el espíritu del espinosismo, Schleiermacher habla de tres formas de concebir la existencia: de modo más inculto, como un todo confuso e infinito en el que no cabe distinción alguna; en el siguiente nivel cultural, como una pluralidad sin unidad; y en el nivel más alto, “en el que el Universo se presenta como totalidad, como unidad en la pluralidad, como sistema, y merece así primeramente ser designado con su nombre; quien lo contempla así como Uno y Todo ¿no habría de tener, incluso sin la idea de un Dios, más religión que el politeísta más cultivado? ¿No debería Spinoza encontrarse tan por encima de un piadoso romano como Lucrecio lo está de un adorador de ídolos?” Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión... Op. cit.*, pp. 82, 83.

B. El hombre en la totalidad de la Naturaleza

Sobre la base de la unidad de identidad y diferencia del fundamento y lo fundamentado por él, o Dios y las cosas singulares de la Naturaleza, cabe concebir la esencia del hombre y el sentido de su existencia en el conjunto de la Naturaleza.

La primera aproximación al conocimiento de la esencia del hombre en el contexto de la *Ética*, la encontramos en la proposición X de la segunda parte, en la que Spinoza declara que: “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia”. Esto significa que el hombre no es algo que sea por sí ni pueda ser concebido por sí, sino sólo en función de otro, que, como sabemos, es la substancia única de infinitos atributos. De aquí se sigue, continúa Spinoza en el corolario de la proposición, “que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios”, por lo cual, sigue en la demostración, el hombre “es un modo que expresa la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera”. Sin ser Dios mismo, el hombre es una de las modificaciones existentes en el mundo en la cual Dios se manifiesta.

Sin embargo, lo que se ha dicho aquí sobre el hombre en realidad no lo caracteriza de ninguna manera diferenciándolo del resto de las cosas singulares de la Naturaleza, pues todas ellas no son otra cosa que modificaciones de los atributos de Dios que expresan su esencia de cierta y determinada manera. Cabe preguntar qué caracteriza la esencia del hombre y lo distingue del resto de las criaturas, no por mera curiosidad antropológica sino

en la medida en que el desenlace de la *Ética* se encuentra en el papel del hombre en la totalidad de la Naturaleza.¹⁶⁷

Como mencionamos al inicio de esta investigación, uno de los rasgos característicos del espinosismo es que en él el conocimiento del hombre y de todo lo que existe en la Naturaleza sólo es posible sobre la base de un plano mayor, respecto del cual, a la manera de un gran caudal, las cosas singulares fungen como partes que fluyen en su incesante vaivén. Siendo esto así, el conocimiento del hombre y la dilucidación acerca de su papel en la totalidad de la Naturaleza precisa de ubicarlo sobre la base de aquello a cuya esencia da expresión su existencia y respecto de lo cual es parte de su potencia, esto es, de la substancia única o Dios.

En la segunda parte de la *Ética*, Spinoza menciona que Dios es extensión y que Dios es pensamiento.¹⁶⁸ El que Dios sea pensamiento no sólo significa que en Él se encuentran las ideas de todas las cosas que sea posible pensar, significa que hay en Él “necesariamente, una idea, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de esa esencia”.¹⁶⁹ Por la primera parte de la *Ética*, sabemos que la esencia de Dios consiste en su existencia necesaria –que desde la primera proposición de la obra es concebida como

¹⁶⁷ Como menciona Sloterdijk, toda verdadera antropología *debe* ser filosófica (Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 39), y no cabe duda de que en la *Ética* de Spinoza lo es, pues todo el análisis de las pasiones y las acciones, los géneros de conocimiento, la beatitud y la experiencia de la eternidad –desarrollado a partir de la segunda parte de la obra y en adelante–, si bien es realizado en función del hombre, no se hace tomándolo en sí mismo como ser absolutamente autónomo e independiente. Tanto frente a las descripciones mecanicistas como a las intelectualistas del ser humano propias del siglo XVII –entre las que destaca el *Tratado del hombre* de Descartes–, el hombre es visto en el espinosismo en términos del papel que juega en la totalidad de la Naturaleza a partir de su unidad de identidad y diferencia con su propio fundamento, es decir, en tanto que parte de la potencia de Dios.

¹⁶⁸ Propositiones I y II. No es que estos sean los únicos atributos que definen la naturaleza de Dios, pues como sabemos, ésta consta de infinitos atributos, sino de los dos únicos accesibles al entendimiento humano por participar el hombre de ellos.

¹⁶⁹ Proposition III de la segunda parte de la *Ética*.

causa de sí—, y que lo que se sigue necesariamente de ella son todas y cada una de las cosas que hay, acontecen y pueden ser pensadas en el Universo, cuya unidad constituye la realidad de la Naturaleza. Por lo tanto, si en cuanto que extensión infinita, Dios se manifiesta en todas las cosas materiales que hay en el Universo; en cuanto que entendimiento infinito, la esencia de Dios constituye no sólo las ideas con las que dicho Universo es concebido, sino el principio de necesidad a partir del cual es concebido.¹⁷⁰ Por lo tanto, el entendimiento infinito de Dios no es otra cosa que la mirada infinita de Dios puesta sobre la infinitud de su propia existencia.

Como sabemos, Dios es en las infinitas modificaciones que fluyen de su existencia en los atributos correspondientes; por lo tanto, la realización de su entendimiento infinito sólo es posible a través de modificaciones del atributo correspondiente al pensamiento. Aquí es donde adquiere relevancia el papel del hombre en la totalidad de la Naturaleza, pues es sólo a través suyo que Dios accede a la contemplación de sí mismo en el asombroso acontecimiento de la unidad de su existencia.

Pero a la esencia del hombre no corresponde el ser de la substancia, sino ciertas modificaciones de los atributos de la extensión y el pensamiento, por lo que no se trata ni de una cosa infinita ni absolutamente libre e indeterminada, sino de algo determinado a existir y obrar de cierta manera. Y toda determinación es negación, como lo deja asentado Spinoza en el escolio I de la proposición VIII de la primera parte de la *Ética*, en la que estableciendo la diferencia entre la infinitud de la substancia y la finitud de los modos,

¹⁷⁰ De acuerdo con el entendimiento en tanto que atributo de Dios, es posible comprender que: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”. Proposición XXIX de la primera parte de la *Ética*.

dice: “Como el ser finito es realmente una negación parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues (...) que toda substancia debe ser infinita”. Por lo tanto, cabe preguntarnos, si mientras que por su infinitud la esencia de Dios es concebida como afirmación absoluta de existencia y a causa de su finitud, que los convierte en seres determinados, los modos finitos aparecen como una negación de aquélla, entonces ¿cómo es posible, como hemos venido interpretando a lo largo de esta investigación, que las cosas singulares de la Naturaleza realicen la afirmación absoluta de existencia en la que consiste la esencia de Dios?, y más aún, ¿cómo en el hombre puede expresarse el entendimiento de Dios en tanto que infinito?

El mismo Spinoza da la clave en las palabras que hemos citado, pues en ellas no dice que lo finito sea una negación total de lo indeterminado, sino sólo una negación parcial —*parte negatio*— suya.¹⁷¹ En el caso del hombre, esto nos lleva a pensar en que hay una salida real de los límites de la determinación que le permite realizar de una manera más plena su esencia ofreciéndole las posibilidades de que su tan anhelada experiencia de unidad con la totalidad del ser no quede anclada en una mera expectativa metafísica, sino que se realice en términos de dar una expresión adecuada al entendimiento infinito de Dios.

Explícitamente, la inmanencia de Dios en la Naturaleza se encuentra anunciada en el escolio de la proposición VII de la segunda parte de la *Ética*, en el que Spinoza establece que “la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma substancia”, por lo que “un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa”, es decir, que aquello que conoce y lo conocido por él no son más que partes o momentos de

¹⁷¹ Spinoza, *Opera, Op. cit.*, tomo II, p. 49.

la actividad de lo mismo en la diversidad de su propia existencia. Sin embargo, es hacia el final de la obra que esta inmanencia cobra radicalidad a partir del hecho de que es en el hombre en quien se encuentra depositada la posibilidad de realizar plenamente la unidad de la mirada que advierte la existencia de lo que es y lo concebido por ella en el seno de la infinitud de Dios.

Como se puede apreciar, parece tratarse de la tan buscada experiencia de inmortalidad, expresada por Platón hacia el final del *Timeo* como la meta vital encargada por los dioses a los hombres, de “asemejar lo que piensa a lo pensado de acuerdo con la naturaleza originaria”,¹⁷² y que, según la opinión de Spinoza parece haber sido pensado por algunos hebreos, “quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por Él entendidas son todo uno y lo mismo”.¹⁷³ Sin embargo, a diferencia de Platón y la tradición metafísica que le sigue, la unidad de lo que piensa y lo pensado no es alcanzada una vez que el alma, liberada de la prisión de los sentidos, tenga acceso al mundo suprasensible. En el espinosismo, dicha semejanza no es una posibilidad allende el mundo, cuya realización sea emplazada a la región suprasensible, sino el resultado en él de la conquista del hombre en la existencia de aquello en lo que más propiamente consiste su esencia, conquista en la cual al llegar a ser lo que es, al saberse a sí mismo como aquello a través de lo cual lo que no es él mismo pero que se manifiesta a través suyo puede observarse a

¹⁷² Platón, *Diálogos*, tomo VI, Madrid, Gredos, 2000, p. 253.

¹⁷³ Escolio de la proposición VII de la segunda parte de la *Ética*. Cabe destacar que a pesar de esta afirmación de Spinoza, como comenta Leo Strauss, “es probable que sea más sincero cuando señala que su doctrina de Dios se aparta radicalmente de todas las demás enseñanzas que conoce”. Strauss, Leo, “Cómo estudiar el *Tratado teológico-político* de Spinoza”, *Op. cit.*, p. 190. Esto lo comenta Spinoza en su carta a Oldenburg de entre octubre de 1661 y febrero de 1663 que hemos citado anteriormente, en la cual escribe: “(...) yo no separo tanto a Dios de la Naturaleza como hacen todos los autores de los que tengo noticia”.

sí mismo contemplando la infinita perfección de su existencia, entonces el hombre ofrece al fundamento el más transparente reconocimiento de sí mismo, en el cual, amándose, se regocija en su propia existencia, accediendo así, el hombre, a la mayor experiencia que le es posible en tanto que el ser humano que es.

El hombre es una cosa entre las cosas en el gran entramado causal de la realidad. De acuerdo con el atributo de la extensión, da expresión a la naturaleza de Dios bajo la forma de un cuerpo. En este sentido, el hombre es un cuerpo entre cuerpos en el orden causal de la Naturaleza. Por tratarse de un cuerpo compuesto, el cuerpo humano se caracteriza por cierta lógica de relaciones entre los cuerpos simples que lo constituyen dotándolo de individualidad, así como por sus propias relaciones de movimiento y reposo. Pero muchos son los cuerpos que expresan la naturaleza de Dios bajo el atributo de la extensión. Un árbol, una roca o cualquier otro animal expresan la naturaleza de Dios singularizada en su cuerpo, de modo que la especificidad del hombre en la totalidad de la Naturaleza, su rasgo distintivo respecto del resto de las modificaciones expresivas de Dios, no consiste sólo en ser un cuerpo, sino en ser un cuerpo que se encuentra en unidad con el alma, esto es, de un cuerpo que está unido –y no sólo relacionado— a una capacidad de pensamiento y, por lo tanto, en una vida bajo la guía de la razón.¹⁷⁴

Sin duda, como ha sido dicho una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía, es en el pensamiento donde el hombre encuentra el rasgo distintivo de su propia naturaleza. Sin embargo, lo que hace tan rica la historia del pensamiento y muestra la cercanía o lejanía

¹⁷⁴ En el corolario I de la proposición XXXV de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza considera que “un hombre actúa absolutamente en virtud de las leyes de su naturaleza cuando vive bajo la guía de la razón”.

en que los pensadores se encuentran respecto de nuestra naturaleza más originaria, reside en la interpretación ofrecida por ellos acerca de aquello en lo que consista pensar. A pesar de la supuesta herencia cartesiana en Spinoza,¹⁷⁵ y de que al igual que Descartes Spinoza caracteriza al pensamiento en términos de “claridad y distinción”,¹⁷⁶ la manera en que comprende al pensamiento resulta no sólo distinta, sino de mucha mayor vastedad que la manera en que lo hace el cartesianismo. Mientras que la claridad y distinción del pensamiento en éste se definen por el principio de indubitabilidad, en el espinosismo se lo hace por la amplitud desde la cual el hombre posa su mirada sobre el mundo. Como veremos a continuación, gracias a esta amplitud al hombre le es posible, en un primer momento, advertir la existencia del mundo a partir de la percepción tanto de su propio cuerpo como de los cuerpos del exterior para, a partir de esto, en un segundo momento, percibir las cosas singulares de la Naturaleza, más allá de su mera particularidad, ubicadas en el orden causal mayor de la realidad en el que se encuentran estructuradas y, finalmente, apreciarlas de acuerdo a la manera en que acontecen en la Naturaleza a partir de su unidad de identidad y diferencia con su propio fundamento.

De esta manera, más en consonancia con otras vertientes del pensamiento que con el cartesianismo, en Spinoza el pensar se encuentra comprendido como aquella actividad por la cual el hombre es capaz de percibir la presencia del mundo erigida sobre su fundamento en Dios, comprendiendo el sentido expresivo de la existencia. De acuerdo

¹⁷⁵ Como mencionamos al inicio de esta investigación, dicha herencia nos parece más casual que causal, y en todo caso tiene que ver con la insuficiencia del cartesianismo para ofrecer explicaciones convincentes de algunos problemas, más que con la manera de tratarlos y solucionarlos, así como con la utilización del lenguaje de la época.

¹⁷⁶ “Ahora bien, la esencia de la razón, no es sino nuestra alma, en cuanto que conoce con claridad y distinción”. Demostración de la proposición XXVI de la cuarta parte de la *Ética*.

con nuestra lectura de la *Ética*, en el espinosismo pensar no mienta otra cosa que la posibilidad de advertir de una cierta manera la existencia del mundo, que en el lenguaje espinociano es denominada como *sub specie aeternitatis*. El hombre piensa en tanto que posee la capacidad de advertir que el mundo existe, y en esa medida es capaz de entender la manera en que existe, esto es, como expresión del ser de Dios.¹⁷⁷ Nos referimos al hecho de que a través del pensamiento el hombre no sólo percibe que hay mundo, sino que es capaz de apreciar a la Naturaleza como aquello en lo que se transparenta la existencia de Dios, descubriendo así a los entes singulares en su unidad de identidad y diferencia con su fundamento y, por lo tanto, barnizados con la luz divina que les es propia. De modo que en el espinosismo ver el mundo y entender el mundo son lo mismo, el rasgo característico de la esencia del hombre. De acuerdo con esto, el desarrollo de una ética en la *Ética* consiste en la ampliación de la mirada hasta llegar a concebir las cosas tal y como son en Dios, o en el orden real de la Naturaleza, haciéndolo de acuerdo a como son concebidas por Él, esto es, desde la especie de la eternidad.

Sabemos que el rasgo distintivo de la esencia del hombre con el que éste expresa la naturaleza de Dios está en el pensamiento. Sin embargo, a causa de que a diferencia de la infinitud en la que se encuentra la existencia de Dios, la condición existencial del hombre reside en la finitud y la limitación, cabe preguntarnos ¿de qué manera en la esencia

¹⁷⁷ De aquí que, a decir de Diego Tatián, lo que impresiona del espinosismo no es que muestra lo que las cosas son, sino cómo se producen. Tatián, Diego, *La cautela salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001, p. 45, nota 47. Esto lo puede mostrar Spinoza porque ha andado el camino del conocimiento expuesto en la *Ética*, cuya punto de llegada se encuentra en la beatitud y la experiencia de la eternidad.

pensante de un ente como el hombre, sometido a las vicisitudes del tiempo y a la imperfección, se expresa la naturaleza infinitamente perfecta del pensamiento de Dios?

De acuerdo con el atributo del pensamiento, Dios es el entendimiento absolutamente infinito, es decir, la unidad de las ideas inteligibles de todo lo que existe y puede ser pensado desde el principio de necesidad o desde la perspectiva de la eternidad. Pero tomado no desde la infinitud de su naturaleza, sino expresado a través del alma humana, Dios como pensamiento se realiza no de manera infinita, sino singular y determinada, pues lo hace a través de la manera como el hombre conoce el mundo a partir de la percepción de las cosas singulares que lo afectan.

Como modo finito del atributo del pensamiento, la esencia del hombre consiste en ser un alma, cuyo ser actual “no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”.¹⁷⁸ Ahora bien, dado que el alma sólo puede existir unida a un cuerpo, y la naturaleza de éste no consiste más que en ser afectado de múltiples maneras, entonces, como menciona Spinoza, el “objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa”,¹⁷⁹ es decir, dado que el cuerpo es el objeto inmediato del alma, entonces las primeras ideas que ésta posee son aquellas generadas de acuerdo a las maneras en que su cuerpo es afectado por los objetos externos a él. Pero dada la inmanencia de Dios en la Naturaleza, en este caso expresada en el hombre, cuando el alma humana percibe algo, no decimos, comenta Spinoza, “sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la

¹⁷⁸ Proposición XI de la segunda parte de la *Ética*.

¹⁷⁹ Proposición XIII de la segunda parte de la *Ética*.

naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea”.¹⁸⁰

Así es como el hombre, en tanto que modificación de la substancia única es una afección de la esencia de Dios en la cual ésta se realiza. A través de las ideas que el hombre posee al percibir ora esto, ora aquello, Dios realiza su infinita potencia de pensar, pero lo hace de manera singular y determinada a causa de que estas ideas no tienen por objeto la totalidad infinita de la Naturaleza, sino sólo cosas existentes en acto delimitadas por su mera singularidad.

De esta manera, la primera instancia expresiva de Dios en la esencia del hombre se encuentra en las ideas que posee el alma de éste, cuya causa no se encuentra en las cosas pensadas por ella sino sólo en Dios en tanto que es pensamiento, pues como menciona Spinoza: “(...) ni las ideas de los atributos de Dios ni las de las cosas singulares reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ella, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante”.¹⁸¹

Como se puede ver, a través del alma humana Dios advierte la existencia del mundo. Sin embargo, en el primer momento expresivo de la naturaleza de Dios en el entendimiento humano la esencia de aquel se realiza de una manera inadecuada, pues en las condiciones en las que se halla el hombre inmediatamente en la existencia su entendimiento se encuentra limitado por la particularidad tanto de su cuerpo como de los cuerpos del exterior que lo afectan. Si bien en el alma humana encuentra su realización el

¹⁸⁰ Corolario de la proposición XI de la segunda parte de la *Ética*.

¹⁸¹ Proposición V de la tercera parte de la *Ética*.

entendimiento infinito de Dios, en este primer momento lo hace sólo a través de las ideas determinadas de las cosas singulares existentes en acto poseídas por el hombre toda vez que es afectado por éstas. Sin embargo, esto no implica enclaustramiento ni limitación algunos de la esencia de Dios a causa de su necesaria manifestación en las modificaciones o cosas singulares de la Naturaleza, en este caso, las ideas del alma humana. Por el contrario, en el hombre Dios encuentra de una manera peculiar una de las realizaciones de su infinita perfección, pero no por actos serviles o mera fe ante su incondicionada bondad, sino como resultado de la conquista que en la existencia el hombre emprenda de su propia esencia, en vistas a adquirir un conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas.

Cabe destacar que a diferencia del resto de las especies animales, en las que se puede observar una esencia fija a partir de cuyos límites se encuentra totalmente determinado su comportamiento, el hombre se encuentra ante más de una posibilidad de ser en el mundo. Pero si bien podemos afirmar –como hiciera aquél que en el siglo XIX habló de Spinoza como de su mejor amigo— que en el caso del hombre se trata del animal “*aún no fijado*”¹⁸², esto sólo podemos hacerlo en términos de los grados de potencia con los que se realiza su esencia al interior de los atributos a los que corresponde, y no en términos de una esencia no fijada en general. Como hemos visto, Spinoza concibe lo distintivo de la esencia del alma humana como pensamiento, en términos de su capacidad para advertir la presencia del mundo desde el punto de vista del carácter necesario de la existencia. Sin embargo, esta capacidad oscila entre grados de potencia que representan una menor o

¹⁸² Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000, p. 94. Las cursivas son del autor.

una mayor perfección en la realización de su esencia.¹⁸³ En este sentido, el entendimiento infinito de Dios se halla en el hombre como una semilla que ha de ser cultivada, o como una posibilidad cuya perfección ha de ser conquistada en la existencia.¹⁸⁴

Difícilmente podemos encontrar un momento en la historia de la filosofía en el que la naturaleza humana no sea puesta en un entorno susceptible de ser trascendido hacia algo otro, hacia un ámbito de realización de lo verdaderamente humano. Lo importante entonces se encuentra en las distintas concepciones de aquello hacia lo que se trasciende. Si la situación natural e inmediata en la que se encuentra ya de suyo la existencia humana ha de ser superada en función de una situación mejor, más perfecta o verdadera, esto supone que aquella situación inmediata se encuentra sostenida por un basamento respecto del cual es posible distinguirla. “La cuestión —menciona Karl Löwith— no es si el hombre supera todo cuanto le es dado por naturaleza —pues es lo que hace siempre yendo más allá en la pregunta— sino sobre el fondo de qué se supera”.¹⁸⁵ Desde la Antigüedad, la trascendencia de la situación inmediata del hombre ha sido entendida en el sentido de una superación religiosa o filosófica, encontrando tierra fértil sobre todo en la huida del mundo hacia un fundamento otro, allende lo fundamentado por él.¹⁸⁶ Sin embargo, en el espinosismo se trata más bien del perfeccionamiento en la realización de

¹⁸³ Cabe destacar que, como queda establecido en el *Tratado político*, en esta perfección se resuelve la realización de la libertad humana: “Efectivamente —escribe Spinoza—, la libertad es una virtud o perfección (...) no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar de la razón, sino tan sólo en cuanto tiene la potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana”. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.*, p. 88.

¹⁸⁴ De aquí que, de acuerdo con Deleuze, “debemos, en la existencia, conquistar lo que pertenece a nuestra esencia”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* *Op. cit.*, p. 302.

¹⁸⁵ Löwith, Karl, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Herder, 1997, p. 210.

¹⁸⁶ Acerca de las distintas formas de huida, ver Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento...* *Op. cit.*, y Jonas, Hans, *La religión...* *Op. cit.*, Hadot, Pierre, *Plotino...* *Op. cit.*

la propia esencia dentro del movimiento immanente de la Naturaleza, o lo que es lo mismo, de la conquista del hombre en la existencia de aquello en lo que propiamente consiste su esencia.¹⁸⁷

Esta conquista no consiste sino en superar la manera limitada e inadecuada con la que en su situación inmediata en el mundo el hombre percibe la Naturaleza, hasta llegar a ver correctamente el mundo, es decir, a concebir las cosas tal y como son en sí y son concebidas por Dios. A través de su esfuerzo, el hombre llega a ser lo que es. Hemos visto que el rasgo distintivo de lo humano consiste en el pensamiento, en tanto que un percibir las cosas del mundo a partir de su fundamento en Dios y entender el sentido de su existencia. Por lo tanto, si como pensamiento el hombre expresa de cierta y determinada manera la naturaleza de Dios, su mayor y más perfecto momento expresivo se encuentra en llegar a ver el mundo en su absoluta verdad, tal y como es, y como es concebido por Dios, esto es, ya no sólo desde la particularidad como en una primera instancia es visto por el hombre en su situación natural inmediata, sino desde la especie de la eternidad. Así, el hombre llega a ser lo que es en la medida en que es capaz de concebir el mundo con la amplitud de la mirada divina que se encuentra oculta en él.

Esto significa que el esfuerzo realizado por el hombre en vistas a conquistar su esencia en la existencia, está dirigido a ampliar su mirada en función de acceder al conocimiento adecuado de las cosas, es decir, a mirar el mundo desde una panorámica muy especial, en

¹⁸⁷ En un sentido cercano al espinosismo, Löwith menciona: "El ir más allá que distingue al hombre y su lengua del animal podría realizarse dentro del ámbito intransgredible de la naturaleza sin la pretensión de asir algo que esté más allá de cuanto es por naturaleza. De este modo, el término *a quo* y *ad quem* de este ir más allá humano sería siempre el mismo, o sea, la propia naturaleza". Löwith, Karl, "Naturaleza y humanidad del ser humano", *Op. cit.*, pp. 210, 211.

la cual las cosas singulares de la Naturaleza sean concebidas sobre el trasfondo de la totalidad a la que se hallan unidas. Como veremos, dicho esfuerzo es realizado en los géneros de conocimiento, a través de los que el alma humana concibe las cosas de la Naturaleza.

Anticipando lo que veremos desarrollado a continuación, cabe hablar del sentido del pensamiento, característico de la esencia del alma humana, ya no sólo en términos del mirar y presenciar la existencia del mundo comprendiendo su naturaleza expresiva, sino en términos de la posibilidad de sintonizar la condición existencial singular con la totalidad de la existencia. Hacia allá se dirige el propio Spinoza en la parte final de la *Ética*, donde la teoría de los géneros de conocimiento desemboca en la beatitud y la experiencia de la eternidad o del amor de Dios.¹⁸⁸ Como veremos, a través de su esfuerzo por afinar su manera de ver el mundo —lo cual implica la superación de su propia particularidad y la ampliación de sus capacidades tanto mentales como corporales en dirección de la totalidad—, el hombre sintoniza su entendimiento finito con el entendimiento infinito de Dios, entonces, como hemos mencionado, ofrece al fundamento el más transparente reconocimiento de sí mismo accediendo así el hombre a la mayor y más bella experiencia de la que es capaz.

¹⁸⁸ Esto se encuentra en total consonancia con toda comprensión del ser humano como aquello que a través del trabajo de sí se afina con la totalidad de la existencia. Concepción según la cual, a decir de Sloterdijk: “El pensamiento está *en* el sujeto como el sonido en el violín: en virtud de una relación de vibración. Los hombres son, en tanto que piensan, como instrumentos de música para representaciones que significan mundo. Cuando el “instrumento” repara en sí mismo, le resulta evidente: no soy un *fundamentum incocussum*, sino un *médium percussum*”. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento... Op. cit.*, pp. 302, 303.

a. La ampliación de la mirada humana: esfuerzo y géneros de conocimiento

Por un lado, tenemos que el hombre es una modificación de la substancia única bajo los atributos de la extensión y el pensamiento, por otro, que se trata de una cosa entre las cosas en el entramado causal de la Naturaleza.

En tanto que cuerpo unido a una capacidad de pensamiento, en la situación inmediata en la que se encuentra en la Naturaleza, el hombre es afectado por un sinnúmero de cuerpos exteriores, cuya alma a la que se encuentra unido representa por medio de los sentidos formando imágenes. Como hemos mostrado, aun en este nivel la vida del hombre es expresiva de la naturaleza de Dios, sin embargo, lo es de una manera precaria e inadecuada. Si bien en las percepciones y representaciones que tiene el alma humana a partir de la manera en que es afectado el cuerpo al que se halla unida en su relación con los cuerpos del exterior, no es ella quien tiene esta o aquella idea, sino Dios, que a través suyo se encuentra realizando su entendimiento infinito de manera singular y determinada, sin embargo, en este momento de la vida del alma Dios no encuentra una expresión adecuada o perfecta de su esencia, a causa de que la potencia del alma no se encuentra realizándose a partir de su propia esencia activa, sino sólo reaccionando pasivamente a los influjos que los cuerpos exteriores ejercen sobre el cuerpo al que se halla unida.¹⁸⁹

¹⁸⁹ En la proposición II de la cuarta parte de la *Ética*, escribe Spinoza: “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes”. No se trata de ninguna manera de que en el camino del hombre hacia la conquista de su esencia activa supere o se distancie de la Naturaleza, sino que más bien realiza una transformación radical de su situación existencial sintonizándose, concordando y adquiriendo una forma de vida coherente con ella.

En tanto que el rasgo característico del alma radica en pensar, las representaciones, imágenes y signos a partir de los cuales el hombre se abre por primera vez a la experiencia del mundo conforman un primer momento del conocimiento humano, denominado por Spinoza, “conocimiento del primer género”.¹⁹⁰ Lo característico de esta forma de conocimiento se encuentra en que en ella “el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de modo externo”.¹⁹¹

La distinción entre conocimiento inadecuado y adecuado reside en la amplitud de la mirada desde la cual es concebido el mundo, pues de acuerdo con esta amplitud tanto el alma como su cuerpo y los cuerpos del exterior serán concebidos de acuerdo a la situación real en la que se encuentran en la Naturaleza.¹⁹² A menor amplitud de la mirada, el alma humana se encuentra apresada por unos límites a causa de los cuales no le es posible concebir las cosas tal y como son, es decir, de acuerdo a la manera en que se siguen unas de otras en el entramado causal de la realidad. A mayor amplitud de la mirada, mayores posibilidades del alma para concebir las cosas de la Naturaleza desde una perspectiva de totalidad.

¹⁹⁰ Escolio II de la proposición XL de la segunda parte de la *Ética*.

¹⁹¹ Escolio de la proposición XXIX de la segunda parte de la *Ética*.

¹⁹² Distinguimos el “orden común” de la Naturaleza de su “situación real” en términos de la manera como aquélla es aprehendida, y por lo tanto, vivida o experienciada. En el primera caso, el hombre se encuentra en una cierta situación de exterioridad respecto de ella, reaccionando pasivamente a los influjos que las cosas singulares ejercen sobre él; el segundo, implica el conocimiento del orden causal de la Naturaleza, que lleva al hombre a la comprensión de todo lo que existe, incluido él mismo, como expresión de lo mismo en el despliegue diverso de su unidad existencial. Como iremos viendo a lo largo de esta parte de la investigación, con los géneros de conocimiento se da una penetración del hombre en la Naturaleza que lo lleva de la exterioridad de ésta a su interioridad, e incluso más allá, a su propia intimidad.

Decimos que en el primer momento expresivo de la naturaleza de Dios el alma tiene un conocimiento inadecuado, confuso y mutilado en tanto que su manera de conocer el mundo es determinada tanto por el carácter azaroso de los encuentros de su cuerpo con los cuerpos del exterior, como por el hecho de que ante tales encuentros, el alma no actúa de acuerdo a su sola esencia, sino sólo reaccionando a la manera como su cuerpo es afectado por el resto de las cosas de la Naturaleza. Esto significa que en el primer género de conocimiento, el alma no se encuentra realizándose a partir de su esencia en su sentido más propio, pues aunque las ideas mutiladas y confusas son formadas por ella en tanto que pensamiento –y, más aun, por Dios mediante su expresión en el alma humana—, ¹⁹³ lo verdaderamente característico de su esencia reside en su capacidad para conocer el mundo de acuerdo con ideas adecuadas, o lo que es lo mismo, para conocer de manera correcta la Naturaleza. ¹⁹⁴

En tanto que expresión del entendimiento infinito de Dios, en la esencia del alma humana se encuentra depositada la posibilidad de ver el mundo de acuerdo con las ideas que sobre él hay en Dios, esto es, bajo una perspectiva desde la cual sea concebido como un todo. Lejos de esto, en el primer género de conocimiento, el alma tiene una percepción del mundo inadecuada en la medida en que no ve las cosas singulares ni en términos de las relaciones causales bajo las que se encuentran codeterminándose unas a otras en el entramado causal de la realidad, ni mucho menos en su unidad con el todo al que

¹⁹³ Pues no hay que olvidar que la causa de las ideas que hay en el alma sólo puede ser Dios en tanto que es una cosa pensante y no las cosas ideadas o pensadas por ellas.

¹⁹⁴ Pues según Spinoza, “el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas”. Escolio de la proposición IV de la quinta parte de la *Ética*.

pertenecen, sino que las ve de manera estrictamente particular, limitada por la individualidad tanto de su cuerpo como de los cuerpos exteriores que lo afectan.

Spinoza habla de tres géneros de conocimiento. El primero está formado por la experiencia vaga de la que hemos venido hablando, en la cual más bien sin un entendimiento del orden real de la Naturaleza, el alma simplemente reacciona de manera pasiva a las afecciones que los cuerpos del exterior ejercen sobre el cuerpo al que se halla unida. El segundo consiste en la formación de ideas adecuadas a partir de ciertas propiedades comunes entre las cosas. El tercero se caracteriza por lo que Spinoza llama la “ciencia intuitiva”, que define como el conocimiento que “progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”.¹⁹⁵

Como se puede apreciar, a través de los géneros de conocimiento el hombre expande sus capacidades comprensivas, lo cual implica que gracias a la ampliación de su mirada el alma va configurándose a sí misma a partir de su capacidad activa para conocer adecuadamente la naturaleza de las cosas, con lo cual comienza a realizarse como lo que realmente es.

Cabe destacar que la expansión de las capacidades de conocimiento del alma humana a través de la ampliación de su mirada, implicada en el paso por los géneros de conocimiento, no se refiere a meras formas de aprehensión de la realidad, sino que implica formas de vida o modos de existencia, pues se trata de las distintas maneras de

¹⁹⁵ Escolio II de la proposición XL de la segunda parte de la *Ética*.

ser del hombre en el mundo, de acuerdo con una menor o una mayor perfección de su esencia.¹⁹⁶

Como hemos mencionado, la manera inmediata en que el hombre abre los ojos al mundo se encuentra anclada en el primer género de conocimiento. No es que en él el alma humana no dé expresión al entendimiento de Dios, o lo haga de una manera falsa; gracias a que todo lo que existe se sigue necesariamente de la naturaleza divina, entonces las ideas del alma, aun las del primer género de conocimiento, son verdaderas, lo cual no las exime de ser inadecuadas. Todas las ideas, tanto inadecuadas como adecuadas, existen en Dios, sin embargo, en las segundas radica una perfección de que adolecen las primeras a causa de que en éstas se da una suerte de dislocación entre el entendimiento infinito, tal y como es en Dios, por el cual las cosas son concebidas tal y como son siguiéndose necesariamente de la existencia de Dios en el gran entramado de la realidad u orden causal de la Naturaleza, y el entendimiento del hombre, por el que son concebidas de acuerdo a la manera en que afectan a su cuerpo.

A diferencia de las ideas inadecuadas, las ideas adecuadas abren el horizonte de comprensión del hombre más allá de los límites de las afecciones de su cuerpo guiándolo en dirección de un verdadero conocimiento de la naturaleza de las cosas. Ahora bien, cabe preguntarnos acerca de la causa o razón por la que al hombre le es posible pasar del

¹⁹⁶ El hecho de que no se trate sólo de formas de conocimiento, sino de maneras de ser en el mundo, lo demuestra la unidad del cuerpo con el alma, desde la que Spinoza concibe al hombre, unidad gracias a la cual se puede afirmar que “cuanto más apto es un cuerpo que los demás para obrar o padecer muchas cosas a la vez, tanto más apta es su alma que las demás para percibir muchas cosas a la vez; y (...) cuanto más dependen las acciones de un cuerpo de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperan otros cuerpos con él en la acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente”. Escolio de la proposición XIII de la segunda parte de la *Ética*. Acerca de la comprensión de los géneros de conocimiento como “modos de existencia” o “maneras de vivir”, ver Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 428.

conocimiento inadecuado y limitado de las cosas, correspondiente a su situación inmediata en el mundo, al conocimiento adecuado de la realidad, y con esto, del carácter pasivo del alma a su esencia propiamente activa. La pregunta es: ¿qué puede determinar al hombre a pasar del conocimiento en el que de manera inmediata se encuentra advirtiendo la existencia del mundo a partir de la percepción de las cosas externas por las que es afectado, y que como sabemos es un conocimiento mutilado e inadecuado, a un tipo de conocimiento más amplio y comprensivo, un conocimiento con mayor perfección, por medio del cual, incluso, no sólo perciba las cosas de la Naturaleza de acuerdo a la manera en que se encuentran codeterminándose en la realidad, comenzando por su propio cuerpo, sino que las entienda en función de su íntima relación y unidad con la totalidad a la que pertenecen?

Este paso no puede ser explicado partiendo de la supuesta libertad humana, pues de acuerdo a la manera en que aparecen las cosas en la totalidad de la Naturaleza, el hombre se encuentra siendo determinado a existir y obrar de cierta manera de acuerdo con las leyes de la naturaleza de las cosas y a las múltiples maneras en que es afectado por el resto de los entes que se encuentran fuera de él.¹⁹⁷ Por lo tanto, sólo puede ser explicado

¹⁹⁷ Ver proposiciones II, IV y el corolario de esta última, de la cuarta parte de la *Ética*. La crítica de la libertad humana desde la geometría de las pasiones es enunciada por Spinoza en los siguientes términos: “De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto (...)”. Escolio de la proposición II de la tercera parte de la *Ética*. Ahora bien, a pesar de la crítica de la idea que el hombre suele tener de su libertad, en el escolio de la proposición LXVIII de la cuarta parte de la *Ética* Spinoza sugiere que es libre quien se guía sólo por la razón y tiene ideas adecuadas. Pero esto no contradice la crítica de la libertad, sino que la sitúa en su justa dimensión. El hombre no nace libre, sino que, en todo caso, conquista la libertad, posibilidad de su esencia sólo en la medida en que “atendemos a la pura naturaleza humana, o más bien, a Dios, no en

por el movimiento de la Naturaleza misma, que a partir de la fuerza o potencia que la caracteriza en tanto que afirmación absoluta de existencia incita a las cosas singulares a realizar lo que sea necesario y esté a su alcance, de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza, para conservar su ser. Antes de continuar con el desarrollo de los géneros de conocimiento, es necesario recordar, a manera de interludio, la explicación del movimiento expresivo de la Naturaleza, en el que se realiza la afirmación absoluta de existencia en la que consiste su esencia, pues nos parece que sólo de esta manera es posible esclarecer el problemático paso del hombre del primer género de conocimiento al segundo tomando como punto de partida la noción de *esfuerzo*.

De acuerdo con la comprensión de la esencia de Dios como afirmación absoluta de existencia, establecida en la primera parte de la presente investigación, gracias a cuya potencia existen las cosas de la Naturaleza, podemos afirmar que en ésta todo se encuentra impulsado y orientado en un sentido muy preciso, que es el de la existencia. Así, la afirmación absoluta de existencia, propia de la esencia de Dios, no sólo se encuentra expresada en la producción de las cosas de la Naturaleza, sino en la constante tendencia de éstas a perseverar en su ser.¹⁹⁸ El único sentido posible inscrito en la existencia de los entes de la Naturaleza, aquello sólo en virtud de lo cual se justifica su presencia en el mundo y dota de sentido a las formas, comportamientos y acciones de su

cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre”, es decir, en cuanto a su unidad de identidad y diferencia con él.

¹⁹⁸ Como mencionamos en la primera parte de este escrito, ya Descartes había considerado que la fuerza necesaria para producir la existencia es la misma que se requiere para conservarla. Sin embargo, en el cartesianismo no hay una explicación satisfactoria de la manera en que dicha fuerza, propia de Dios, se realiza en las cosas singulares de la Naturaleza, pues aún en el ocasionalismo de Malebranche es necesario acudir a la omnipotencia del Dios creador, ese “asilo de la ignorancia”. Ver nota 76 en la primera parte de esta investigación.

vida singular, se encuentra en la afirmación de su existencia, concretizada en el *esfuerzo* emprendido por ellas para conservar su ser. De aquí que en la proposición XX de la cuarta parte de la *Ética*, afirme Spinoza: “El esfuerzo por conservarse es la esencia misma de la cosa”, y en su corolario: “El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud”.

Spinoza entiende que la virtud de una cosa se define en función de aquello que puede hacer de acuerdo con su sola esencia. Así, la virtud de cada cosa se encuentra en el esfuerzo realizado por ella para conservar su ser, de acuerdo con aquello que define y en lo que consiste su propia naturaleza.¹⁹⁹ Como hemos visto, lo que define al hombre distinguiéndolo del resto de las modificaciones de la substancia es el pensamiento. De aquí que, según Spinoza, “actuar según la virtud no es, en nosotros, otra cosa que obrar, vivir o conservar el ser bajo la guía de la razón, y ello poniendo como fundamento la búsqueda de la propia utilidad”.²⁰⁰

Como todo en la Naturaleza, el sentido de la existencia humana, es decir, el ser actual del hombre, se define por el esfuerzo realizado en cada momento de su vida por conservar su existencia. Al parecer, el hecho de poner como fundamento de dicha conservación “la búsqueda de la propia utilidad” no parece ser el rasgo distintivo de la naturaleza del hombre, sino sólo el hecho de hacerlo bajo la guía de la razón, o, lo que es lo mismo, por medio del entendimiento. Por “útil” Spinoza entiende toda cosa de la Naturaleza que en su encuentro con otra le permite incrementar su potencia de obrar, y en consecuencia

¹⁹⁹ Escolio de la proposición XVIII y demostración de la proposición XIII de la cuarta parte de la *Ética*.

²⁰⁰ Demostración de la proposición XXIV de la cuarta parte de la *Ética*.

aumentar sus posibilidades de conservación de la existencia. Por el contrario, lo no útil o inútil en la vida de una cosa singular, es aquello con lo cual al relacionarse disminuye su potencia de obrar, es decir, sus posibilidades de mantener su existencia.

A pesar de que a causa de las proposiciones XX y XXIV, y el escolio de la proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética*, en las que Spinoza considera que la virtud se encuentra en el esfuerzo realizado en función de la consecución de aquello que resulta útil tras la búsqueda de la propia conservación, la perspectiva espinociana parece consistir en cierta forma de utilitarismo o ser heredera del contractualismo de Hobbes, en realidad se trata de algo muy distinto. Pues la concepción espinociana de la utilidad se encuentra enmarcada por una perspectiva mucho más amplia de relaciones de composición, oposición y armonía de la discordia en la totalidad de la Naturaleza.²⁰¹ Si bien de acuerdo con esta perspectiva resulta útil aquello que concuerda con la naturaleza de una cosa en función de un aumento de su potencia y de la formación de una potencia mayor, en el caso del hombre tenemos que lejos de esforzarse en desaparecer o transformar aquello que no le es útil, se esfuerza por hacer suyas las posibilidades de compatibilizar en mayor medida con la totalidad de la Naturaleza a través del conocimiento correcto y adecuado de ella. Así, la virtud humana ha de entenderse como el esfuerzo del hombre por ser compatible, concordar o convenir con la mayoría de las cosas externas a él hasta llegar ser

²⁰¹ Esto acerca a Spinoza a los antiguos más que a los modernos, pues un claro eco de epicureísmo puede verse en su obra, sobre todo de aquélla máxima en la que Epicuro menciona: “Aquel que se prepara de la mejor manera para no ser turbado por causas externas, se familiariza con todo lo que le es posible y procura que no le sea extraño aquello con lo que le es imposible familiarizarse”. Epicuro, “Máximas capitales”, en *Obras, Op. cit.*, p. 74.

verdaderamente uno con la totalidad.²⁰² De aquí que como escribe Spinoza en la proposición XXVI de la cuarta parte de la *Ética*: “Todo esfuerzo que realizamos según la razón no es otra cosa que conocimiento, y el alma, en la medida en que usa la razón, no juzga útil nada más que lo que la lleva al conocimiento”. Entonces, más allá de aquello que le permite satisfacer sus necesidades en función de la conservación de su cuerpo, al hombre le es útil aquello que le permite acceder a un conocimiento tal de la naturaleza de las cosas que lo lleve en mayor medida a expandir sus posibilidades existenciales en términos de una mayor concordancia y composición con la totalidad de la Naturaleza, o en otros términos, que le permita sintonizar su individualidad con la totalidad de lo que es. Y esto se hace, como dice Spinoza en otra de las proposiciones centrales de la *Ética*, esforzándose en lograr un conocimiento de Dios.²⁰³

²⁰² Si bien en el capítulo VII del apéndice de la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza considera que el hombre ha de realizar una mudanza de sí mismo para poder convivir con el resto de los hombres con quienes no concuerda su naturaleza, razón por la cual tanto Negri como Vidal Peña ubican el desenlace de la *Ética* en la filosofía política expuesta en el inacabado *Tratado político*, gracias a la experiencia del amor de Dios con la que concluye la *Ética*, en la cual se encuentra una experiencia del mundo de mucha mayor vastedad que aquella que suponen las formas de asociación política, podemos entender que la mudanza de sí mismo realizada por el hombre no radica sino en el esfuerzo por concordar con la totalidad de la existencia a través del conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas. En este sentido, vemos el desenlace de la *Ética* en una experiencia de mucha mayor amplitud que la que supone cualquier forma de asociación política: en la experiencia del hombre de encontrarse en sintonía con la unidad de la Naturaleza, y así, al concebir en cada cosa, acontecimiento o pensamiento a la Naturaleza como un todo –encontrando en ella la presencia de Dios– en acceder al mayor contento o alegría posibles. La interpretación de Negri se puede ver tanto en su artículo “El <<Tratado político>>, o la fundación de la democracia moderna”, en el que asegura que: “El *TP* (...) no sólo se presenta como producto de un desarrollo metafísico determinado, sino como elemento interno (y concluyente) de este mismo desarrollo”, como en el desarrollo de la noción de *multitudo* que se encuentra en “*Reliquia desiderantur*. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza”, así como en “Democracia y eternidad en Spinoza. Metamorfosis de los cuerpos y de la *multitudo*”, los tres compilados en Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, *Op. cit.* En el caso de Vidal Peña, su interpretación se encuentra tanto en *El materialismo de Spinoza*, como en su intento de dar luz a la ontología espinociana desde categorías jurídicas. Ver “Espinosa: Categorías jurídicas y Ontología dinámica” y “Espinosa: potencia, autoconciencia, Estado”, en Peña García, Vidal, *La razón siempre a salvo*, Oviedo, KRK, 2011.

²⁰³ “El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud la de conocer a Dios”. Proposición XXVIII de la cuarta parte de la *Ética*. Gracias a lo que hemos expuesto hasta aquí, sabemos que el conocimiento de Dios no es otro que el conocimiento adecuado de la Naturaleza.

Cabe mencionar que el desenvolvimiento de los géneros de conocimiento hasta llegar a la experiencia de la beatitud –que no consistirá en otra cosa que en el contento de ánimo, resultado del conocimiento adecuado de Dios—, y más allá de ella a la experiencia de la eternidad o del amor de Dios, se encuentra atravesado por la teoría espinociana de los afectos. Sin extendernos en el desarrollo de tal teoría, es necesario tener presente que de acuerdo con ella el hombre se encuentra oscilando en la vida entre los afectos primarios de la alegría y la tristeza. Mientras que ésta “disminuye o reprime la potencia de obrar del hombre, esto es, disminuye o reprime el esfuerzo que el hombre realiza por preservar su ser”, aquella “aumenta o favorece la potencia del hombre”.²⁰⁴

De acuerdo con esto, al hombre le resulta útil aquello con lo cual, al componerse en su relación, experimenta mayores afecciones de alegría, e inútil aquello con lo cual experimenta mayores afecciones de tristeza. Es evidente que en la experiencia de la vida de todo hombre hay una serie de cosas externas a él con las que su naturaleza concuerda componiendo su potencia, y otras con las que no, a causa de las cuales ésta disminuye o es descompuesta.²⁰⁵ Siendo esto así, de acuerdo con la esencia pensante de su alma, el hombre se esfuerza en la existencia por procurar que sus encuentros con el resto de las cosas de la Naturaleza respondan a relaciones de composición, alejándose de aquello a lo cual su naturaleza se opone. Pero como intentamos mostrar, este esfuerzo tiene su origen no en la libertad humana, sino en el movimiento de la Naturaleza en su constante

²⁰⁴ Demostración de la proposición XXXVII de la tercera parte de la *Ética*.

²⁰⁵ En la demostración de la proposición XXXII de la cuarta parte de la *Ética*, escribe Spinoza: “Al decir que las cosas concuerdan en naturaleza se entiende que concuerdan en potencia”. Esto es lo que define la utilidad de una cosa, y permite de ella que digamos que es buena. Pues como dice Spinoza en la proposición XXXI de la cuarta parte: “En la medida en que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena”.

tendencia a afirmarse en la existencia por medio de sus expresiones. A esto se refiere Spinoza cuando dice: “Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia –lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser”.²⁰⁶

Ahora bien, el esfuerzo del hombre por procurar encuentros dichosos o de composición con el resto de las cosas de la Naturaleza, de los que resulten pasiones alegres, evitando encuentros de oposición, de los que resulten pasiones tristes, representa una primera instancia activa del alma, gracias a que para hacerlo ésta accede como por primera vez a un conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, pues el acercamiento a aquello con lo que se compone su potencia y el alejamiento de aquello con lo que disminuye implica un arte selectivo que requiere del entendimiento de las relaciones entre las cosas que se encuentra por encima de la mera reacción a las afecciones del exterior.²⁰⁷

No hay que perder de vista que el paso por los géneros de conocimiento viene impulsado por el movimiento de la vida misma en su constante tendencia a afirmar la existencia, de

²⁰⁶ Escolio de la proposición XVIII de la cuarta parte de la *Ética*.

²⁰⁷ Para la comprensión de esta primera instancia activa del alma como “arte selectivo”, ver Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 303, y *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 199, 200. A diferencia del autor, quien sólo a partir de este momento y hacia adelante encuentra la capacidad expresiva de la esencia de Dios propia del alma humana, como hemos mostrado, nosotros la encontramos ya en las ideas inadecuadas correspondientes al primer género de conocimiento. En todo caso, el entendimiento de las cosas, gracias al cual es posible el arte selectivo que lleva al hombre a la realización de encuentros dichosos, nos parece que responde a un tipo de expresión adecuada y correcta, y por lo tanto más perfecta, de la esencia de Dios a partir de su expresión en el alma humana. No se trata, por lo tanto, de que sólo a partir del segundo género de conocimiento el alma humana sea expresiva de la esencia de Dios, pues siempre lo es. La distinción se encuentra más bien en los grados de perfección de la expresión.

modo que el paso de las meras afecciones a la comprensión de relaciones ha de verse como parte del movimiento natural del alma en su esfuerzo de conservación. Siendo esto así, resulta claro que a pesar de ser inadecuadas, las imaginaciones del primer género de conocimiento resultan guías empíricas prácticas en el paso hacia el segundo, pues al concatenar una pasión dichosa que aumenta nuestra potencia de actuar a la imagen de la cosa que la provoca, nos es posible movernos en dirección de aquello con lo que componemos nuestras relaciones, alejándonos de aquello con lo que más bien discordamos.²⁰⁸

De manera orgánica y más de acuerdo con un conocimiento vital que abstracto o matemático, la procura de los encuentros dichosos abre la panorámica relacional al alma, pues le ofrece el reconocimiento de aquellos elementos en común que hay entre su cuerpo y los cuerpos exteriores gracias a los cuales al relacionarse componen sus potencias, llevándola a experimentar afecciones de alegría.²⁰⁹ Nos encontramos aquí con

²⁰⁸ De aquí que, según Deleuze, las nociones comunes se forman de la imaginación, pero para liberarnos de ella y llevarnos hacia el recto entendimiento de la naturaleza de las cosas. En palabras del autor: “Las nociones comunes se sirven de las leyes de la imaginación para liberarnos de la imaginación misma”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 290. Ya desde el *Tratado teológico político* Spinoza considera que lo más importante para el hombre se encuentra en llegar a un conocimiento de Dios, pero que a éste no se puede acceder de manera directa, sino sólo “a partir de nociones, cuya verdad sea tan firme e inconcusa, que no pueda existir ni ser concebido poder alguno que pueda cambiarlas”. Spinoza, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza, 2003, p. 175.

²⁰⁹ Por eso, de acuerdo con Deleuze, las nociones comunes han de ser vistas más como ideas biológicas, en un sentido vital, que como ideas físicas o matemáticas. Dos errores básicos encuentra el autor en la interpretación de las nociones comunes del segundo género de conocimiento de la filosofía espinociana: “(...) despreciar su sentido biológico en ventaja de su sentido matemático; pero sobre todo despreciar su función práctica en ventaja de su contenido especulativo”. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 274. De acuerdo con su sentido vital, Deleuze ejemplifica el segundo género de conocimiento mediante el aprendizaje del nado. Con este aprendizaje se da una conquista en la existencia, consistente en entender la manera en que en el mar el movimiento de las olas, la velocidad, dirección, fuerza, etc., entran en relación con el cuerpo que en él se sumerge. De modo que el saber nadar, menciona el autor, “no quiere decir forzosamente que tenga un conocimiento matemático o físico o científico del movimiento de la ola. Quiere decir que tengo un saber hacer, un sorprendente saber hacer. Es decir, una especie de sentido del ritmo. La rítmica. ¿Qué quiere decir el ritmo? Quiere decir que sé componer directamente mis relaciones

un primer destello de la noción de necesidad, gracias al cual emprender el camino de la autodeterminación, o de la realización de la esencia activa del alma, dejando atrás el ámbito de las meras afecciones pasivas. De aquí que, de acuerdo con Spinoza, en el momento del conocimiento en el que nos encontramos el “alma conoce que todas las cosas son necesarias, y que están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas; y así logra padecer menos en virtud de los afectos que de ellas nacen, y experimenta menores afectos hacia ellas”.²¹⁰ Pero el principio de necesidad del espinosismo es de mucha mayor profundidad como para agotar su significado en la comprensión de las causas que nos permiten componer nuestras relaciones con las cosas externas a nosotros procurándonos encuentros dichosos que nos lleven a padecer menos y experimentar mayores afecciones alegres. Así, el reconocimiento de los elementos en común que llevan a los encuentros dichosos supone la comprensión de los elementos por los que no sólo se componen y convienen los cuerpos, sino aquellos por los que difieren y se oponen.²¹¹ De modo que el reconocimiento de las nociones comunes entre los cuerpos a partir de sus relaciones de composición, sólo representa una cara del segundo género de conocimiento, encontrándose la otra en la comprensión de sus diferencias y oposiciones. Resulta claro que en su esfuerzo por procurar afecciones de alegría evitando afecciones de tristeza, el hombre es capaz de reconocer tanto los elementos de la Naturaleza con los que su potencia se compone como aquellos a los que se opone, lo cual quiere decir que, estando atentos, el conocimiento de los elementos en común y de las causas por los que

características con las relaciones de la ola (...) Habría que decir que las matemáticas son la teoría formal del segundo género de conocimiento y no el segundo género de conocimiento”. Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 427.

²¹⁰ Demostración de la proposición VI de la quinta parte de la *Ética*.

²¹¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, pp. 269-270, 275-276.

podemos componer nuestra potencia con algunas cosas del exterior nos permite entender también las razones de nuestras desavenencias con algunas otras.

Con el conocimiento del segundo género el alma adquiere un conocimiento tanto de sí misma como de su cuerpo y del resto de los cuerpos a partir de aquello por lo que se relacionan entre sí. De aquí que en su búsqueda por experimentar afecciones de alegría, el alma salga de los límites de la particularidad del cuerpo al que se halla unida en dirección del entendimiento de las relaciones causales entre las cosas de la Naturaleza, lo cual amplía su capacidad perceptiva en función de la comprensión de las razones tanto por las que dichas cosas concuerdan, como por las que difieren y se oponen entre sí.

Cabe citar completo el esolio de la proposición XXIX de la segunda parte de la *Ética*, en el que refiriéndose al primer género de conocimiento, escribe Spinoza: “Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno –a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez— a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente”. A través de esta caracterización de la manera externa de considerar las cosas de acuerdo con el primer género de conocimiento, Spinoza no sólo introduce la diferencia de éste respecto al segundo, sino que habla de algo que es crucial en el camino del alma hacia la apropiación de su esencia activa.

Como se puede ver, el paso del primer género de conocimiento al segundo consiste en la ampliación del punto de vista del entendimiento humano, que va de la particularidad del conocimiento de las cosas a partir de las afecciones que causan cada una de ellas en el cuerpo, a la “consideración de muchas cosas a la vez”. Pero no se trata de que desde la exterioridad propia del primer género de conocimiento el alma ahora capte la existencia simultánea de las cosas de la Naturaleza. El paso hacia el segundo género de conocimiento implica una transformación de la situación existencial del hombre en la realidad, pues el alma sale de los límites impuestos por la particularidad del cuerpo al que se halla unida accediendo a la comprensión tanto de sí misma como de su cuerpo y de los cuerpos del exterior ubicados en un plano mayor de realidad en virtud de la manera en que se relacionan causalmente en él. El hombre deja de verse a sí mismo como un todo que se enfrenta con otras individualidades externas a él situando tanto su propia existencia como la del resto de las cosas de la Naturaleza en una realidad común, coexistiendo como partes de una totalidad.²¹² Al expandir el horizonte de su mirada el hombre da un salto, de la mera interioridad de su cuerpo y de cierta exterioridad en la que se encuentra respecto de la Naturaleza, a la interioridad propia de ésta.²¹³ Así, lo importante del paso del

²¹² No cabe duda de que el momento del conocimiento en el que nos encontramos puede ser visto como el momento en el que el hombre comienza a conquistar propiamente su humanidad, realizando la capacidad comprensiva de su alma. De modo que este momento puede caracterizarse perfectamente con las palabras de Sloterdijk que dicen: “La formación humana sucede en virtud de una metamorfosis de la vigilia animal en complicidad humana con las cosas y su compendio”. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento... Op. cit.*, p. 322.

²¹³ Cabe destacar que hablamos aquí de *cierta* exterioridad respecto de la Naturaleza, pues propiamente en ella no hay exterioridad alguna. Ya desde la concepción bruniana del Universo como abierto e infinito en todas direcciones, y aún más con la noción espinociana de Dios como substancia única de infinitos atributos, todos ellos perfectos e infinitos en su género, quedó establecido el hecho de que fuera de la Naturaleza no puede haber ni ser pensado nada, siendo todo lo que existe expresión suya. Así, hablar de cierta exterioridad respecto de la Naturaleza en la que se halla el hombre tiene sentido sólo en la medida en que entendamos que siendo parte siempre de la totalidad, aquél puede encontrarse en sintonía, fluyendo armónicamente en ella, o encontrarse en una situación de discordia y disarmonía, reaccionando

primero al segundo género de conocimiento reside en aquello que en palabras de Mariano Ibérico podemos entender como una “inmersión del alma en el océano sin fin de esta vida”.²¹⁴ Una vez en dicha inmersión, el hombre ya no sólo reacciona al impacto e influjo de las cosas del exterior, sino que al ubicarse junto a ellas en un plano mayor de realidad actúa tanto al entender las razones por las que su cuerpo se ve afectado de una manera u otra en su encuentro con el resto de los cuerpos, como al procurar, consecuentemente, encontrarse, ya no sólo de manera azarosa, con aquello con lo que compone su potencia distanciándose de aquello a lo que se opone, así como al comprender las razones ya no sólo de que en el orden de la Naturaleza las cosas se compongan, sino que se opongan entre sí.

Con la amplitud de la mirada humana implicada en el paso del primer género de conocimiento al segundo, el hombre accede a la interioridad de la Naturaleza. Dando un paso más hacia adelante en el camino del hombre hacia la apropiación de su esencia activa, esta primera inmersión a la vida de la totalidad resulta significativa en cuanto que en ella el conocimiento de las razones no sólo por las que dos cuerpos componen sus potencias al relacionarse entre sí sino por las que difieren y se oponen, brinda al hombre la posibilidad de entender el orden positivo de la Naturaleza, esto es, el “orden de las

simplemente, unas veces de manera alegre y otras de manera triste, a los influjos ejercidos en él por el resto de las singularidades.

²¹⁴ Ibérico, Mariano, *El sentimiento de la vida cósmica*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 57. Cabe destacar que el autor habla de la inmersión en la vida del cosmos o inmersión en la unidad de la vida de la Naturaleza, como resultado de la intuición mágica del hombre primitivo. Sin embargo, no se trata de una experiencia a la que se llegue a través de conjuros ni de una manipulación de la Naturaleza como la emprendida por la magia renacentista, sino de la mirada verdaderamente natural y no distorsionada del hombre en el mundo. Se trata de nuestra manera originaria de mirar el mundo como en nuestra primera infancia. Como veremos, con el conocimiento ganado con la ciencia intuitiva de la que habla Spinoza, no hacemos otra cosa que apropiarnos de nuestra naturaleza originaria, conquistando la perfección de nuestra esencia al advertir la vida cósmica, la vida del Universo, en la multiplicidad unívoca de su existencia.

relaciones constitutivas o características bajo las que los cuerpos convienen o se oponen”.²¹⁵ Ya no se trata, entonces, sólo de la percepción de las cosas que concuerdan o se oponen entre sí, sino del reconocimiento de aquellos elementos que si bien se encuentran en la naturaleza de cada cosa singular no es algo privativo suyo, sino que se encuentran tanto en las cosas que se relacionan como en el todo en el que se relacionan, gracias a lo cual pueden hacerlo componiendo sus potencias u oponiéndose entre sí.

Siendo esto así, gracias a su naturaleza relacionante, las nociones comunes más universales ofrecen al alma la posibilidad de reconocer algo más que las cosas de la Naturaleza y sus relaciones, algo que encontrándose detrás de ellas las sostiene fundamentando de manera necesaria sus encuentros.²¹⁶ Este algo que ha aparecido ahora ante la mirada comprensiva del alma humana, y que según Spinoza será el hilo conductor del tercer género de conocimiento, no es otro que Dios,²¹⁷ siendo a Él a quien las nociones comunes expresan en tanto que “la fuente de todas las relaciones constitutivas de las cosas”.²¹⁸ De aquí que la mayor importancia de las nociones comunes en el acceso del alma humana a la interioridad de la Naturaleza, reside en que permiten comprender que todo lo que existe en ella y puede ser pensado, lo hace siendo *en* Dios, dependiendo de Él

²¹⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 286.

²¹⁶ De aquí que a propósito de la existencia de un fundamento necesario sobre la base del cual son posibles las relaciones entre las cosas de la Naturaleza, exponga Deleuze a su auditorio lo siguiente: “Entonces, sólo pueden hacer un espinosismo truncado si piensan que finalmente no hay ser, que sólo hay relaciones. Pero si ustedes piensan que hay ser, si piensan que la palabra esencia no es una palabra vacía de sentido, entonces no pueden detenerse en las nociones comunes. No pueden decir que sólo hay relaciones, es necesario un fundamento de las relaciones. Es decir, que las relaciones estén fundadas en el ser”. Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 453.

²¹⁷ Escolio de la proposición XX de la quinta parte de la *Ética*.

²¹⁸ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 292. En el mismo sentido, Deleuze comenta: “Cuando en la naturaleza se quieren considerar nociones de composiciones de relaciones, no puede hacerse la idea adecuada de una relación compuesta sin formar al mismo tiempo una idea de Dios como fundamento de las relaciones que se componen”. Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 450.

o perteneciéndole. Con esto, a decir de Spinoza, el alma va adquiriendo su supremo bien al acceder al conocimiento más alto del que es capaz, el conocimiento de Dios, es decir, de “un ser absolutamente infinito, y sin el cual nada puede ser ni ser concebido”.²¹⁹

Por la vía del conocimiento causal de las cosas, una vez que con la inmersión del hombre en la interioridad de la Naturaleza se le hace evidente al alma la coexistencia de su cuerpo con el resto de las cosas externas a él sobre la base de una realidad de mayor amplitud, la noción de necesidad cobrará su verdadera profundidad, más allá del principio de causalidad. Así, el hecho de que el hombre entienda que hay razones de fondo por las que las cosas de la Naturaleza convienen o se oponen entre sí reconociendo la existencia de Dios como fundamento de dichas razones, lo lleva a la posibilidad de reconocer el carácter aparente de las oposiciones y realizar su incorporación a la comprensión adecuada de la Naturaleza como ámbito de disposición de las concordancias de todo lo que existe y puede ser pensado. Con esto, además de entender que en la Naturaleza todo se sigue de acuerdo con un orden necesario, y no casual, contingente o azaroso, el hombre advierte que en tanto que erigidas sobre la base de su fundamento en Dios todas las cosas singulares que acontecen lo hacen respondiendo a un orden absoluto de afirmaciones en el que toda oposición desaparece. Con lo cual la realidad total aparece ahora ante la mirada humana como espacio de posibilidad de la existencia afirmativa de todo lo que existe, quedando fuera de lugar toda posibilidad para la oposición y la negatividad.²²⁰

²¹⁹ Demostración de la proposición XXVIII de la cuarta parte de la *Ética*.

²²⁰ Siendo esto así, a diferencia de lo que sucederá más de un siglo después en el hegelianismo, en el espinosismo, vistas las cosas correctamente, no hay lugar para lo negativo.

Esto queda claro en la *Ética*, pues a pesar de que si bien de acuerdo con la teoría de los modos como potencias –cuya esencia consiste en su *conatus* o esfuerzo por conservar su existencia– Spinoza dice en el axioma de la cuarta parte, que dada una cosa cualquiera, “se da otra más potente por la que aquella puede ser destruida”, con lo cual señala no sólo una lógica de las composiciones en el orden de la Naturaleza, sino de oposiciones y destrucciones que parecen acompañar necesariamente a la primera, sin embargo, en el escolio de la proposición XXXVII de la quinta parte, ubicado en el paso del segundo al tercer género de conocimiento, aclara que el axioma de la cuarta parte sólo “conciernen a las cosas singulares en cuanto consideradas con relación a un tiempo y lugar determinados”. Por lo tanto, al margen de las determinaciones espacio-temporales de las cosas de la Naturaleza, hay lugar para otra especie de concepción de su existencia, en la cual toda oposición y destrucción se desvanece en aras de una lógica absoluta de avenencias y composiciones, de acuerdo con la cual la vida de la Naturaleza aparece como una y única.²²¹

Por otro lado, siguiendo el argumento de la lógica de las composiciones en la Naturaleza, en su correspondencia con Blijenbergh, en la que Spinoza deja clara su tesis sobre la inexistencia del mal,²²² el autor de la *Ética* muestra que aun en el caso de la muerte ésta no es tal de acuerdo con el orden real –absolutamente afirmativo– de la Naturaleza. Como hemos visto en la primera parte de esta investigación, la Naturaleza como totalidad

²²¹ Como menciona Negri: “(...) desde el punto de vista ontológico, *lo negativo no existe*. Sólo hay potencia (...)”. Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, *Op. cit.*, p. 17. Las cursivas son del autor.

²²² Se trata de la correspondencia establecida entre diciembre de 1664 y junio de 1665, en las cartas XVIII a XXIV, y la XXVII de la *Correspondencia completa*, que ha sido editada separadamente del resto de las cartas de Spinoza y comentada en Deleuze, Gilles, *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Caja negra, 2006.

es concebida en el espinosismo como un individuo u organismo complejo compuesto por elementos más simples que, a su vez, se componen por otros que los constituyen, cuyas individualidades responden a ciertas relaciones de movimiento y reposo, particulares para cada individuo, pero determinadas por leyes eternas como relaciones de composición y conveniencia. Suponiendo, por ejemplo, la existencia de un cuerpo animal que entra en relación con un veneno letal, visto de manera inadecuada –de acuerdo con el primer género de conocimiento—, tendríamos que el veneno mata o destruye la vida del animal desintegrándolo en la nada. Pero visto correctamente, desde un orden superior de causalidad, y, aún más, desde el principio de necesidad, entonces resulta imposible ver la relación entre el cuerpo y el veneno como relación negativa de oposición y destrucción, pues si bien la individualidad del cuerpo desaparece al transformarse las relaciones constitutivas de sus elementos simples, éstos entran en otra lógica de composición en su relación con el veneno conformando nuevas individualidades, las cuales, a su vez, al entrar en relación con otros elementos, tanto simples como compuestos, forman un individuo mayor, y así infinitamente hasta dar con la Naturaleza como totalidad.

Siendo esto así, entonces resulta claro que, vista desde el principio de necesidad sobre su fundamento en Dios, en la Naturaleza no hay lugar para la oposición, la destrucción ni la negatividad,²²³ sino sólo para la transformación de individualidades de acuerdo a la

²²³ De aquí que, tomando como paradigma de negatividad a la muerte, a diferencia de buena parte de la historia de la filosofía que entiende la labor del filósofo como *meditatio mortis*, sorprendentemente Spinoza lo hace como *meditatio vitae*. Así queda establecido en la proposición LXVII de la cuarta parte de la *Ética*: “Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida”. Ahora bien, lo más significativo de la comprensión del quehacer filosófico en el espinosismo se encuentra no sólo en concebirlo como meditación de la vida, sino, como veremos en el desenlace de este estudio, en que meditar la vida “no significa aquí otra cosa que un *amor mundi*”. Tatián, Diego, *La cautela salvaje... Op. cit.*, p. 178.

constante composición de elementos simples, siempre sobre la base de la afirmación absoluta de existencia que la caracteriza.²²⁴

Una vez en el segundo género de conocimiento, el hombre sabe que todo es en Dios y depende de Dios para existir y ser concebido, advirtiendo el sentido absolutamente afirmativo de su existencia. Lo propio del segundo género de conocimiento se encuentra en que abre la mirada humana al trasfondo o fundamento del que las cosas singulares de la Naturaleza dependen para existir, para conservarse y ser concebidas. A partir de ahora, la idea de Dios se constituye como el fundamento del conocimiento, que lleva al alma del segundo al tercer género. Como veremos, una vez en él, el hombre ya no sólo sabe que todo depende de Dios, sino que comprende la manera precisa en que depende de Él, lo cual lo lleva al entendimiento de la manera unívoca en que Dios y las cosas singulares existen en el seno de la Naturaleza. Gracias a esto al hombre le será posible advertir en cada instante la presencia de Dios expresada en la existencia singular de las cosas de la Naturaleza, descubriendo tanto al mundo como a sí mismo en la divinidad que les es propia, y, en consecuencia, estando alegre.

²²⁴ De esta manera, en su comentario a la correspondencia entre Blijenbergh y Spinoza, Deleuze comenta que “desde el punto de vista de la naturaleza o de Dios, se da en todo caso composición de relaciones, y *nada más que composición de relaciones, según leyes eternas*”. *Ibid.*, p. 92. Las cursivas son del autor.

b. El hombre en la interioridad de la Naturaleza: tercer género de conocimiento y beatitud

En el camino que va del segundo género de conocimiento al tercero, el alma pasa del conocimiento de la estructuración de la realidad al reconocimiento de su unidad en Dios, transformándose el sentido causal del principio de necesidad para dar paso a su comprensión desde la noción de eternidad.²²⁵

En la quinta parte de la *Ética*, escribe Spinoza: “Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien cuando concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la Naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad [*sub aeternitatis especie*], y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios”.²²⁶ Con estas palabras Spinoza no sólo caracteriza el conocimiento desde la

²²⁵ Como intentaremos mostrar en esta parte de la presente investigación, con el tercer género de conocimiento el alma humana encuentra la conquista en la existencia de aquello en lo que más propiamente consiste su esencia. En momentos distintos de la *Ética*, pero apuntando en un mismo sentido, Spinoza se refiere a lo *propio* de la naturaleza de la razón o del alma humana en los siguientes términos: “No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias”; “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad”; “Así pues, es propio de la esencia del alma humana tener un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios”. *Necesidad, naturaleza de Dios y eternidad* son los índices principales del conocimiento del tercer género; una vez en éste, dichos índices le brindarán al alma las posibilidades para conocer las cosas singulares de la Naturaleza a partir de la manera precisa en que son en Dios, dependen de Él o le pertenecen, esto es, en términos de su unidad de identidad y diferencia con Él. Las palabras citadas se encuentran, respectivamente, en la proposición XLIV y el corolario II de la misma en la segunda parte de la *Ética*, y en el escolio de la proposición XXXVI de la cuarta parte.

²²⁶ Escolio de la proposición XXIX. Para la versión original, ver Spinoza, *Opera, Op. cit.*, tomo II, p. 299. Con la distinción entre la concepción de las cosas de acuerdo a un lugar y tiempo determinados, y su comprensión desde la perspectiva de la eternidad se hace evidente la diferencia entre la ontología de la Naturaleza de inspiración epicúreo-lucreciana reconocible en la *Ética*, y la ciencia positiva de la Naturaleza propia de la modernidad, pues mientras que ésta estudia los organismos en la temporalidad que les es propia tomándolos como totalidades particulares, para aquélla, no desde el tiempo sino desde la perspectiva de la eternidad, y por lo tanto de la existencia, la vida es una. Gode-von Aesch considera que “la identidad de

especie de la eternidad, sino que se encuentra anunciando el desenlace final de la *Ética* a partir de las consecuencias que tendrá el tercer género de conocimiento, tanto para la esencia de Dios implicada en la existencia del hombre, como para la esencia del hombre en tanto que expresión de la existencia de Dios.²²⁷

Concebir las cosas en cuanto a un tiempo y lugar determinados es hacerlo de acuerdo a la mera particularidad de su existencia, como siendo independientes del todo al que pertenecen y sólo en el cual les es posible acontecer; es conocerlas de acuerdo a la aparente exterioridad que guardan unas con otras a causa de tomarlas como todos en sí mismos y no como partes de una unidad mayor. A diferencia de este tipo de conocimiento, propio del primer género, como vimos, con el del segundo género las cosas pierden el rasgo aparente de exterioridad siendo concebidas de acuerdo a la manera en que se encuentran estructuradas causalmente en un orden mayor, sobre la base de su fundamento en Dios. De esta manera, las cosas no sólo pierden exterioridad ganando interioridad en la Naturaleza, sino que son concebidas en virtud de una unidad tal que todo orden aparente de disconformidad, oposición y destrucción desaparece en virtud del orden real de la Naturaleza en tanto que afirmación absoluta de existencia. Pero no sólo esto, pues el hecho de concebir que las cosas se siguen unas de otras en una unidad mayor de realidad, y que lo hacen en virtud de la naturaleza de Dios o el fundamento de la existencia, implica la comprensión precisa de la manera en que se siguen de Él.

toda vida no es verdadera sino cuando se la mira *sub specie aeternitatis*". Gode-von Aesch, Alexander, *El romanticismo... Op. cit.*, p. 141.

²²⁷ A continuación nos ocuparemos de lo primero, es decir, de la explicación de aquello en lo que consiste el conocimiento del tercer género o conocimiento desde la especie de la eternidad, dejando el análisis de sus consecuencias tanto para Dios como para el hombre para la parte final de esta investigación.

Conocer las cosas desde la especie de la eternidad significa no tomarlas en relación con un tiempo y lugar determinados, por lo tanto, reside en hacerlo de acuerdo con un tiempo y lugar indeterminados o infinitos, o para ser más precisos, en hacerlo fuera de toda dimensión temporal y espacial específicas, esto es, en virtud de la eternidad. Pero la eternidad es definida por Spinoza como “la esencia misma de Dios en cuanto que ésta implica la existencia necesaria”.²²⁸ Por la primera parte de esta investigación, sabemos que de la esencia de Dios se sigue su existencia necesaria, y que la necesidad de su existencia es la misma necesidad en la que se gesta la existencia de todo lo que existe en la Naturaleza. Por lo tanto, el conocer las cosas desde la perspectiva de la eternidad contiene una especificidad que va más allá de percibir las coexistiendo unas con otras y determinándose entre sí sobre la base de la unidad de la Naturaleza o de la existencia de Dios: se trata de concebirlas en función del acontecimiento de su existencia en tanto que en él se hace evidente la potencia de Dios, su plena inmanencia en la Naturaleza.

Spinoza caracteriza al conocimiento del tercer género como una ciencia intuitiva. A través de ella se hace evidente la inmanencia de Dios en la Naturaleza, o lo que es lo mismo, su presencia en las cosas singulares, pues en ella se intuye, inmediatamente y en cada percepción de las cosas de la Naturaleza, el movimiento expresivo de Dios en ella. Siguiendo a Spinoza, tenemos que el conocimiento de dicho movimiento progresa “de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios”, esto es, del reconocimiento de que cada una de las formas de ser de la realidad, en tanto que atributos, son expresión inmediata de la existencia de Dios –las cuales si bien pueden ser

²²⁸ Demostración de la proposición XXX de la quinta parte de la *Ética*.

distinguidas unas de otras por medio de nuestro entendimiento, en tanto que formas de ser de la substancia única se hallan en ella, de manera indiferenciada, en una misma unidad—, “al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas”, esto es, al reconocimiento de que cada cosa de la Naturaleza es, asimismo, la expresión de Dios de un modo singular de acuerdo con el atributo al que pertenece o, lo que es lo mismo, al reconocimiento de las cosas singulares de la Naturaleza como modificaciones o partes expresivas de la potencia de Dios.²²⁹

Lo que se intuye con la ciencia del tercer género de conocimiento, por lo tanto, es la manera precisa bajo la cual las cosas singulares de la Naturaleza pertenecen a la esencia de Dios, no como posesión suya, sino como expresión de Dios, que va de su esencia, en tanto que existencia, a los atributos, los cuales configurando el ser de Dios configuran, simultáneamente y en el mismo movimiento, las formas de ser de la realidad sólo en las que aquél puede existir, y de ahí a los modos particulares o modificaciones que se realizan en dichos atributos como entes singulares de la Naturaleza. Al respecto, Spinoza acude a un ejemplo de orden algebraico. Se trata, dados tres números, de obtener el cuarto, de modo que éste sea al tercero como el segundo es al primero. Dados los números 1, 2, 3, dice Spinoza, no hay quien no vea que se sigue, dando “una ojeada” a la relación que hay entre el primero y el segundo, que el cuarto sea 6.²³⁰

²²⁹ Cabe destacar que, como hemos intentado mostrar a lo largo de esta investigación siguiendo en esto a Deleuze, por parte de la potencia de Dios ha de entenderse no parte en el sentido de complemento, sino de explicación o expresión. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* *Op. cit.*, p. 305.

²³⁰ Ya sea, dice Spinoza, que la respuesta se conozca porque no se ha olvidado lo aprendido, gracias a la práctica o por el conocimiento de la proposición 19 del libro VII de Euclides, lo importante es el reconocimiento inmediato de la respuesta, para la que sólo hace falta echar “una ojeada” a la forma de la relación entre los números.

Así como en este ejemplo por medio de aquello que es común a los números y gracias a lo cual se relacionan de determinada manera se hace evidente su pertenencia a la serie causal en la que se encuentran estructurados, de la misma manera en la ciencia intuitiva al concebir las cosas singulares de la Naturaleza es posible reconocer el que todas y cada una de ellas son en Dios en tanto que manifestación de su existencia. Gracias al salto del alma humana de la exterioridad a la interioridad de la Naturaleza, y al reconocimiento de la unidad de la realidad a partir de su fundamento en Dios, ganados con el segundo género de conocimiento, la importancia del reconocimiento de la expresión exponencial de Dios en el mundo a través de las cosas de la Naturaleza, propio del tercero, reside en que gracias a él aparece, de ahora en adelante, la idea de Dios a la vez que como un ser infinito como un ser singular.²³¹

En la demostración de la proposición XXX de la quinta parte de la *Ética*, dice Spinoza: “Así pues, concebir las cosas desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas *como entes* reales en virtud de la esencia de Dios, o sea en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios”.²³² Con estas palabras adquiere relevancia la filosofía espinociana en tanto que exaltación de la plenitud de lo existente.²³³ El tercer género de conocimiento abre al hombre las posibilidades intrínsecas a su esencia, ya no sólo para comprender a las cosas singulares en la unidad de la Naturaleza, ni sólo para asumir que sin Dios nada puede existir ni ser concebido, sino para concebirlas con todo el valor que les es propio en el acontecimiento de su existencia,

²³¹ Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 453.

²³² Las cursivas son nuestras.

²³³ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, México, Anthropos, 1993, p. 283.

en la realidad con la que se presentan en la Naturaleza. De aquí que en las palabras de Spinoza que acabamos de citar, el autor enfatice el hecho de concebir a las cosas de la

como *entes reales* en virtud de la esencia de Dios, es decir, en virtud de la inmanencia del fundamento expresado en ellas. Se trata de percibir las en la inmediatez de su presencia como aquello en lo que se halla implícita la esencia de Dios en tanto que existencia.²³⁴

Cabe recordar que la inmanencia de Dios en la Naturaleza no significa otra cosa que el hecho de que la esencia de Dios, que se caracteriza por ser la actividad productiva en la que se gesta la existencia de todo lo que existe en la realidad, encuentra su única posibilidad de realización en la actividad de la Naturaleza, en virtud de la cual cada una de las cosas singulares vienen a la existencia y tienden a conservarse en ella. De modo que dicha esencia no es sino en el acto productivo por el que aparecen las cosas singulares de la Naturaleza, y por lo tanto, sólo en la aparición misma de éstas.

²³⁴ A diferencia de la cercanía en que Gebhardt pone a la filosofía espinociana respecto de la pintura de Rembrandt, Deleuze considera que, contrastando con la tradición del claroscuro, Spinoza se encuentra más cerca de Vermeer que de Rembrandt, a propósito del complemento y contraste de los colores desde el trasfondo luminoso en que aquél los presenta. Además de esto, y de las consideraciones establecidas por Andrés Ramón González-Cobo en su estudio sobre el lutier de Delft, consideramos que la más íntima vinculación entre Spinoza y Vermeer se debe a un motivo óptico que tiene un papel clave en la mirada filosófica expandida en los géneros de conocimiento. En las pinturas de Vermeer, sobre la base de un fondo siempre luminoso en el que queda al descubierto todo lo que hay en ellas, aparecen las cosas, sin mayor preámbulo, en la inmediatez de su existencia, mostrándose con todo el poder de su presencia. En obras como *The Letter Reader* de 1657, *The Art of Painting* de entre 1666 y 1668 o *The Love Letter* de entre 1669 y 1670, el escenario de lo que se muestra aparece, a la manera de un teatro, como detrás de un telón revelando la existencia de las cosas en la verdadera profundidad que les es propia, y que no se encuentra sino en el mero hecho de su presencia. No nos cabe duda de que el punto de vista desde el que Vermeer plasma sus imágenes en el lienzo es el punto de vista de la eternidad. Ver Gebhardt, Carl, *Spinoza, Op. cit.*, pp. 124, 125, Deleuze, Gilles, *Crítica... Op. cit.*, p. 198, González-Cobo, Ramón Andrés, *El lutier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*, Barcelona, Acantilado, 2013. Los títulos de las obras de Johannes Vermeer los hemos tomado de Wieseman, Marjorie (ed.), *Vermeer's women. Secrets and silence*, London, The Fitzwilliam Museum & The University of Cambridge, 2011, pp. 51, 118, 129.

Siendo esto así, conocer las cosas desde la perspectiva de la eternidad es hacerlo desde la afirmación plena de su existencia, no sólo por el hecho de seguirse necesariamente de la esencia de Dios en cuanto que existencia, sino por hacerlo –como hemos visto que lo deja sentado Spinoza en la proposición XXV de la primera parte de la *Ética*, de la que ya hemos hablado— *en el mismo sentido que ella*. Elevarse al punto de vista de la eternidad es acceder a la posibilidad de presenciar la aparición de las cosas de la Naturaleza a partir del acontecimiento siempre actual de su existencia, o lo que es lo mismo, de la plenitud de su presencia, concibiéndola como la presencia misma de Dios en la Naturaleza.

Gracias a la posibilidad de intuir la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares de la Naturaleza como resultado de la liberación del alma de los restringidos límites de la particularidad del cuerpo al que se halla unida, a partir de ahora las cosas de la Naturaleza aparecen en su singularidad colmadas por el esplendor de la divinidad de la que proceden. Con el tercer género de conocimiento, las cosas singulares de la Naturaleza aparecen como expresión de la existencia misma de Dios, no expresan su potencia en tanto que creador suyo al margen y separado de ellas, sino en tanto que presente en ellas. Así, la singularidad de lo que acontece en la Naturaleza, aparece como cargada plenamente de divinidad, pues ahora se sabe que es lo divino mismo en el despliegue de su propia existencia.²³⁵

²³⁵ Así, a partir de ahora es posible decir con Hofmannsthal –quien pudo ver desde la perspectiva de la eternidad— que lo que aparece lo hace “llenando como un recipiente cualquier aparición de mi entorno cotidiano con un caudal de vida superior”, donde cada uno de los objetos se muestra como “una singularidad sublime y conmovedora”. Hofmannsthal, Hugo von, “Una carta”, en *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona, Alba, 2010, pp. 42, 43.

Con esto, la filosofía espinociana destaca por encima del resto de las filosofías del siglo XVII por una razón que va más allá de la exposición de la inmanencia de Dios en la Naturaleza *more geometrico*, erigiendo uno de los más antiguos motivos de la filosofía y la cultura, que se encuentra en la posibilidad de “experimentar el presente en su figura eterna y en su divinidad inmediata”.²³⁶

De aquí que si bien con el tercer género de conocimiento el hombre intuye la unidad de identidad y diferencia entre Dios y las cosas singulares, al tratarse de una intuición esto se hace en términos del reconocimiento de la existencia de Dios en la inmediatez de la existencia con la que aquéllas se presentan en la Naturaleza. La ciencia intuitiva del tercer género de conocimiento no consiste, por lo tanto, en un ejercicio reflexivo por medio del cual el hombre pueda concluir la existencia de Dios presente en las cosas singulares, sino

²³⁶ Otto, Walter, “El sentido de los misterios eleusinos”, en Jung, C. G., Otto, W., Zimmer, H., Hadot, P. y Layard, J., *Hombre y sentido. Círculo Eranos III*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 65. Cabe recordar que en su lectura temprana de la filosofía de Spinoza, Schelling la considera como eco de la más antigua y auténtica filosofía, tal y como aparece en el ámbito de las doctrinas sagradas. (Ver la nota 13 al inicio de la primera parte de esta investigación). A diferencia de la lectura hecha por Leo Strauss de la filosofía espinociana, en la que ésta, posicionada de manera crítica tanto frente a los Libros sagrados como a la fe, es vista por el autor como una más de las expresiones victoriosas del pensamiento ilustrado del siglo XVII, nos parece que la importancia del espinosismo y su recuperación en la actualidad reside en motivos más antiguos y de mayor amplitud que los que puedan rastrearse en él pertenecientes a la filosofía ilustrada de su tiempo. Incluso la exposición de la totalidad de la Naturaleza como manifestación del ser de Dios *more geométrico*, que sin lugar a dudas encuentra pertinencia en el racionalismo del siglo XVII, no deja de remitirnos, por otro lado, a la manera en que en la cosmogonía antigua el mundo es conocido a partir de la belleza y perfección de las formas geométricas, de modo que, como lo explica claramente Sloterdijk: “Quien no era geómetra u ontólogo por aquel entonces, ya no se le podía utilizar como conocedor de cosas bellas”. (Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Por una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, p. 33). En todo caso, consideramos que, definitivamente, más que a la ilustración europea la filosofía espinociana se encuentra cercana a un tipo estrictamente filosófico de misticismo, siempre que se lo entienda como “la forma más intensa de “realismo””. (Sloterdijk, Peter, *Extramiento... Op. cit.*, p. 198), pues como lo ha postulado un gran entusiasta de la visión *sub specie aeternitatis* en el siglo XX: “No cómo sea el mundo es lo místico sino que sea”. (Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999, proposición 6.44, p. 181). La lectura y crítica straussiana de Spinoza puede verse en Strauss, Leo, “Cómo estudiar el *Tratado Teológico-político* de Spinoza” y “Prefacio a la *Crítica de la religión de Spinoza*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, *Op. cit.* Para el análisis y comentario de la crítica straussiana de Spinoza, ver Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer... Op. cit.*, capítulo IV.

de la peculiaridad de una mirada, por la cual al hombre le es posible advertir en la inmediatez de lo que aparece ante él la presencia de Dios mismo en su eterno devenir y su incesante actividad.

En su crítica de la doctrina de Spinoza, Jacobi acierta al reconocer que lo más importante del espinosismo reside en la intuición, pues según dice, “gracias a ella cada naturaleza finita va más allá de lo finito”,²³⁷ sin embargo, la toma como un proceso doble sin ver la riqueza de la unidad intuida de la infinitud y la singularidad de la existencia de Dios realizada en la inmediatez con la que las cosas singulares se presentan en la Naturaleza. La confusión de Jacobi se encuentra en que según él Spinoza “asigna dos almas a cada ser: una que sólo se relaciona con la cosa individual actual y otra que se relaciona con el todo”.²³⁸ Sin embargo, una vez en la ciencia intuitiva del tercer género de conocimiento, estamos ante la posibilidad de concebir inmediatamente y en cada instante a cada una de las cosas singulares de la Naturaleza como aquello que guarda en su interior la fuerza del fundamento u origen de su existencia, fuerza que sin confundirse con las cosas fundamentadas por ella cobra expresión manifestándose en ellas.²³⁹ Lo característico de la ciencia intuitiva del tercer género de conocimiento, por lo tanto, radica en que una vez

²³⁷ Jacobi, F. H., “Sobre la doctrina de Spinoza”, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, p. 93.

²³⁸ *Ibid.*, p. 93.

²³⁹ Cabe destacar el antecedente de la experiencia de lo sublime, entendida por Goethe como el conocimiento de los seres de la Naturaleza en tanto que contienen en sí mismos el germen de lo infinito, en el camino hacia la beatitud expuesto por Spinoza en la *Ética*. Fue Goethe, sin duda, quien lo notó, pues como menciona Solé en su estudio sobre la influencia del espinosismo en Alemania en los siglos XVII y XVIII: (...) Goethe ha comprendido, pues, que la felicidad –que coincide con la virtud y la libertad– es el *conocimiento de la naturaleza*”. (Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Editorial Brujas, 2011, p. 342. Las cursivas son de la autora). Más allá de la experiencia goethiana de Dios o la Naturaleza, el conocimiento adecuado de ésta en el espinosismo representa una de las inspiraciones del siglo XVII para la experiencia romántica en tanto que “alma que anhela o postula el contacto vivo con la infinitud de la vida, con la infinitud de todo cuanto existe”. Gode-von Aesch, Alexander, *El romanticismo... Op. cit.*, p. 152.

que el hombre ha traspasado los límites de su particularidad gracias al conocimiento adecuado de la Naturaleza, puede intuir inmediatamente en la existencia de cada cosa singular su íntimo vínculo de unidad con su fundamento.

Gracias a la amplitud de la mirada que el alma humana ha venido adquiriendo a través de su paso por los géneros de conocimiento, así como por la profundidad con la que ahora es capaz de comprender la manera precisa en que las cosas de la Naturaleza se siguen de Dios o le pertenecen, con el conocimiento del tercer género el hombre accede al descubrimiento del mundo como un todo en el constante y siempre actual acontecimiento de la existencia de lo que es. Pues ahora es capaz de admirar las cosas de la Naturaleza en la multiplicidad de su singularidad enraizadas en la identidad de su fundamento, pero haciéndolo en virtud del acontecimiento de su existencia. A partir de ahora, “el sujeto inmerso es capaz de experimentar lo presente, en suma, como fluyente en derredor”,²⁴⁰ pero comprendiendo a la multiplicidad de lo que se presenta, tanto en lo que respecta a su singularidad como en lo que respecta a la totalidad, como realización de la esencia de Dios.

Una vez inmersa en la interioridad de la Naturaleza, el alma humana ya no reconoce nada que venga del exterior como algo radicalmente externo a ella y al cuerpo, sino que se concibe a sí misma y a su cuerpo, así como al resto de las cosas singulares de la Naturaleza como expresiones o manifestaciones de una misma unidad, que no es otra que la unidad de la existencia de Dios. Ahora ya le es posible reconocer en cada cosa singular de la Naturaleza la potencia de Dios y su inmanencia real en ellas, pues a diferencia del

²⁴⁰ Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento... Op. cit.*, p. 82.

conocimiento de relaciones propio del segundo género, el del tercero se caracteriza por ser el conocimiento de las esencias particulares de las cosas de la Naturaleza “tal cual son en Dios”,²⁴¹ esto es, por lo visto hasta aquí, en virtud del íntimo vínculo que tienen en su unidad de identidad y diferencia con Él. Si bien una vez en la interioridad de la divina Naturaleza la posibilidad de distinguir unas cosas de otras no se extingue, ahora es llevada a cabo sólo sobre la base de la identidad de todo lo que existe: las cosas aparecen en su diferencia sólo de acuerdo a una distinción intrínseca entre ellas sobre la misma base ontológica de la realidad, tomadas siempre como partes expresivas de una y la misma unidad. Como tras de una bruma que se despeja ante la mirada, las cosas singulares de la Naturaleza aparecen ahora ante el hombre con la familiaridad propia de aquello con lo que comparte el mismo origen, el mismo principio existencial, aquello que siendo él mismo en la diferencia se encuentra unido desde la identidad. El hombre se va convirtiendo –como muy bien lo entiende Hofmannsthal– en “el contemplador, pero más bien [en] el secreto compañero, el callado hermano de todas las cosas”,²⁴² pues en su nueva condición de familiaridad encuentra que en la Naturaleza “todo se halla cerca y todo se libera de cualquier disonancia”.²⁴³ Ahora el hombre se sabe a sí mismo en su unidad con la Naturaleza, y por lo tanto, con Dios,²⁴⁴ de modo que de ahora en adelante,

²⁴¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* *Op. cit.*, p. 295.

²⁴² Hofmannsthal, Hugo von, “El poeta y este tiempo”, en *Paisajes. Cuentos y ensayos*, México, Aldus, 1999, p. 221.

²⁴³ *Ibid.*, p. 236.

²⁴⁴ En la proposición XXX de la quinta parte de la *Ética*, dice Spinoza: “Nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios”.

ser consciente de sí mismo, de los otros y de Dios no hace más que una y la misma conciencia.²⁴⁵

Con el conocimiento del tercer género o conocimiento desde la especie de la eternidad, el hombre se encuentra enraizado de tal manera en la interioridad de la Naturaleza que en su vivencia del mundo le cabe la posibilidad de presenciar la existencia de Dios en la aparición, multiplicidad y efervescencia de las cosas que en ella acontecen. El mundo ha dejado atrás toda dimensión profana para ser vivido exclusivamente desde el carácter sagrado que lo constituye, de modo que a partir de ahora es posible decir con Spinoza que: “Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios”.²⁴⁶

Ahora bien, como hemos dicho anteriormente, los géneros de conocimiento no se reducen a formas de aprender la realidad, sino que se extienden a formas de vida o modos de existencia, por lo que podemos afirmar que vivimos de acuerdo a la manera en que concebimos el mundo y concebimos el mundo de acuerdo a la manera en que vivimos. A continuación veremos la situación existencial que vive el hombre con el tercer género de conocimiento.

En el apartado anterior citamos la demostración de la proposición VI de la quinta parte de la *Ética*, en la que Spinoza menciona que en la medida en que el alma concibe todas las

²⁴⁵ Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 498.

²⁴⁶ Proposición XXIV de la quinta parte de la *Ética*. En el sentido del panteísmo espinociano –pues es clara su influencia en él—, Borges, a través de un diálogo de Paracelso con su discípulo, menciona: “¿En qué otro sitio estamos? ¿Crees que la divinidad puede crear un sitio que no sea el Paraíso? ¿Crees que la Caída es otra cosa que ignorar que estamos en el Paraíso? (Borges, Jorge Luis, “La rosa de Paracelso”, en *Obras completas*, tomo 3, Buenos Aires, Emecé editores, 2005, p. 428). Superar la ignorancia de que vivimos en el paraíso, y, por lo tanto, advertir en cada instante que nos encontramos en él es, con otras palabras, lo propio del tercer género de conocimiento.

cosas como necesarias, entendiendo que en la estructura causal de la realidad a la que pertenecen se encuentran codeterminándose unas a otras de manera infinita, entonces “logra padecer menos en virtud de los afectos que de ellas nacen, y experimenta menores afectos hacia ellas”. La condición existencial del hombre en la que se encuentra una vez que su mirada se ha expandido de tal modo que es capaz de concebir a las cosas de la Naturaleza en el contexto de la infinita conexión de causas por la que son determinadas a existir y obrar de cierta manera, se caracteriza por una disminución de sus padecimientos. Se trata de un momento importante en el camino de la conquista de su esencia emprendido por el hombre, pues la disminución de sus padecimientos no se explica por la paulatina desaparición de los objetos del exterior que le afectan, ya de una manera ya de otra, sino por la progresiva salida del alma del terreno de las afecciones pasivas y su entrada al de las afecciones activas o autoafecciones.

En las definiciones de la tercera parte de la *Ética*, Spinoza hace una diferencia entre obrar o actuar y padecer. Se dice que actuamos cuando se sigue en nosotros o fuera de nosotros un efecto cuya causa adecuada somos nosotros mismos,²⁴⁷ y que padecemos en la medida en que de aquello que se sigue en nosotros o fuera de nosotros no somos causa adecuada, sino sólo parcial. Tanto para el caso del cuerpo como para el del alma, los afectos se definen por aquellas afecciones por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, nuestra potencia de obrar. Mientras que las afecciones alegres aumentan o favorecen nuestra potencia de obrar, las afecciones tristes la perjudican o disminuyen.

Pero podemos ser afectados por las cosas del exterior o afectarnos a nosotros mismos,

²⁴⁷ En el mismo lugar, Spinoza entiende por *causa adecuada* “a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma”.

autoaffectarnos. En el primer caso padecemos, en el segundo actuamos. Ahora bien, podríamos pensar que en tanto que la distinción entre acciones o afecciones activas y pasiones o afecciones pasivas depende sólo de que las causas de las afecciones se encuentren en nosotros mismos o fuera de nosotros, entonces cabe la posibilidad de que la alegría y la tristeza sean producto tanto de afecciones activas como de afecciones pasivas, esto es, que tanto en el caso de las alegrías como en de las tristezas haya lugar para que sus causas se encuentren tanto en nosotros mismos como fuera de nosotros. Pero esto no es así: si bien no cabe duda de que las cosas del exterior pueden producir en nosotros tanto estados alegres como estados tristes, las causas que dependen enteramente de nosotros sólo pueden serlo de alegrías y no de tristezas. Esto es así gracias a que las afecciones activas o autoafecciones sólo son posibles en la medida en que se tiene un conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, y de todo conocimiento adecuado sólo pueden seguirse afecciones de alegría, mientras que como resultado del conocimiento mutilado e inadecuado de la Naturaleza pueden darse tanto pasiones alegres como pasiones tristes.

Con el conocimiento del primer género el alma se encuentra totalmente hundida en el ámbito de las pasiones, pues al responder simplemente a los influjos que las cosas del exterior ejercen sobre el cuerpo al que se halla unida no hay lugar para afecciones que se sigan enteramente de ella sola en tanto que causa adecuada. En este momento precario del conocimiento de las cosas, tanto las afecciones de alegría como las de tristeza dependen en mayor medida de las cosas externas y de la manera como impactan y determinan al cuerpo, por lo que se trata sólo de pasiones. Pero en el conocimiento

adecuado de la Naturaleza se encuentra el camino para salir del ámbito de las afecciones pasivas en dirección de la conquista de la esencia activa del alma, y por lo tanto, de las autoafecciones.²⁴⁸ Con la ampliación de la mirada experimentada en el segundo género de conocimiento, gracias a la cual el alma percibe las cosas de la Naturaleza puestas en el contexto de una realidad mayor en la que todo lo que existe, incluida ella misma y su cuerpo, se encuentra no sólo coexistiendo, sino codeterminándose infinitamente de manera causal, el alma accede al conocimiento de las causas por las que en sus encuentros con las cosas del exterior unas veces padece afecciones alegres y otras afecciones tristes, y en esa medida deja de padecer.²⁴⁹

En el espinosismo resulta claro que sólo en la medida en que el hombre conoce las causas de sus estados de ánimo éstos dejan de experimentarse como padecimientos, con lo cual restituye plenitud a su existencia. Al situarse a sí misma y a su cuerpo como cosas entre las cosas en la unidad de la Naturaleza, con el segundo género de conocimiento el alma adquiere un conocimiento de las causas o razones por las que en sus propios encuentros con las cosas del exterior experimenta, algunas veces y bajo ciertas condiciones, afecciones de alegría, experimentando en otras afecciones de tristeza. La ampliación de las capacidades comprensivas del alma humana, en dirección ya no sólo del resto de las cosas de la Naturaleza, sino de sí misma y de su cuerpo, en función de sus encuentros con

²⁴⁸ En la conquista de la felicidad por la vía del conocimiento, el espinosismo encuentra raíces en el epicureísmo, pues como sucede tanto en el caso de Epicuro como en el de Lucrecio, en el saber de la Naturaleza se encuentra “el placer más puro de existir”. (Otto, Walter, *Epicuro, Op. cit.*, p. 41). Al respecto, ver Epicuro, “Carta a Heródoto”, *Op. cit.*, pp. 33-36, y Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Altaya, 1995, pp. 96-98, 188, 122.

²⁴⁹ En la proposición VI de la quinta parte de la *Ética*, dice Spinoza: “En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos”.

las cosas del exterior, implica, por lo tanto, una disminución de sus pasiones o afecciones pasivas y la potenciación de sus afecciones activas o autoafecciones.

En la medida en que el hombre accede a un conocimiento más amplio de la Naturaleza situando su propia existencia en la unidad de aquella, al reconocer las causas de sus estados de ánimo como consecuencia de la comprensión adecuada de los elementos en común que fundamentan sus encuentros con el resto de las cosas de la Naturaleza, va apropiándose de su esencia activa convirtiéndose en causa adecuada de sus propias afecciones. Así, en tanto que el hombre es capaz de un conocimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, hacia el tercer género de conocimiento el tipo de afecciones activas o autoafecciones experimentadas por él son en mayor medida las de alegría y ya no las de tristeza.²⁵⁰

Ahora bien, como hemos mencionado al inicio de este apartado, con el tercer género de conocimiento la noción de necesidad adquiere una mayor profundidad que la que tiene desde su comprensión exclusivamente causal. De modo que una vez que el hombre accede a dicho género de conocimiento, la noción de necesidad no se refiere ya sólo al hecho de que todo lo que existe y puede ser pensado se encuentra conectado causalmente, de manera infinita, en la unidad de la Naturaleza, sino que se refiere al

²⁵⁰ Por eso, en el escolio de la proposición XVIII de la quinta parte de la *Ética*, Spinoza considera que incluso en la medida en que conocemos las causas de nuestra tristeza “deja ésta de ser una pasión, es decir, deja de ser una tristeza”. Con esto, el hombre va ganando terreno en la apropiación de su esencia activa y la conquista de la libertad, pues como entiende Hölderlin: “(...) mucho ha ganado el que puede comprender la vida sin dolor”. Hölderlin, Friedrich, “Reflexión”, en *Ensayos*, *Op. cit.*, p. 52. Por el contrario, para quien se encuentra apresado en el primer género de conocimiento, sin ser capaz de un conocimiento adecuado de las cosas situándose a sí mismo en el medio de la totalidad de lo existente, la vida se torna en un constante sufrimiento, pues como dice Lucrecio, “la vida es el infierno de los necios”. Lucrecio, *De la naturaleza... Op. cit.*, p. 230.

hecho de que su existencia se sigue de manera necesaria de la existencia misma de Dios, y en el mismo sentido que ella. Gracias a esto, la condición existencial en la que se encuentra el hombre que ha accedido al tercer género de conocimiento, una vez que es capaz de contemplar la Naturaleza como totalidad percibiendo tanto a las cosas singulares como a sí mismo en la inmediatez de su existencia sobre la base de su fundamento en Dios, ya no sólo consiste en la disminución de sus padecimientos, el ocaso de sus pasiones y el incremento de sus afecciones alegres, sino en una experiencia de mucha mayor vastedad, a saber, en la experiencia de la suprema felicidad o beatitud. Pues, ¿qué otra consecuencia puede tener para el hombre el hecho de acceder a la contemplación del mundo percibiendo en todas y cada una de las cosas singulares de la Naturaleza la presencia de Dios mismo expresado en ellas, que la experiencia de una alegría beatífica, la alegría de encontrarse como cara a cara con Dios?²⁵¹

Hacia el final de la cuarta parte de la *Ética* Spinoza habla de la beatitud en los siguientes términos: “Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso sólo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí

²⁵¹ En este sentido, claramente influenciado por el espinosismo y abrazado por la experiencia sublime de la Naturaleza, Goethe escribe: “Seguramente no hay más hermoso culto a Dios que aquel que no requiere imágenes, sino que brota espontáneo en nuestro pecho cuando la Naturaleza habla al alma, y el alma habla a la Naturaleza, cara a cara”. Naydler, Jeremy (ed.), *Goethe y la ciencia*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 197, 198.

mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento”.²⁵²

La beatitud consiste en el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, es decir, en la alegría surgida en el alma del hecho de advertir en cada instante, por medio de la percepción de las cosas singulares de la Naturaleza, la existencia de Dios, su presencia, realizada en ellas, o, lo que es lo mismo, del hecho de percatarse de que en la Naturaleza todo se encuentra aconteciendo en el seno del Ser. Es aquí donde el hombre encuentra la conquista de su esencia activa y el paso a su suprema perfección, puesto que, como consideraba San Agustín, la existencia humana no consiste en otra cosa que en una *appetitus beatæ vitæ*.²⁵³ Esto es así en tanto que la alegría propia de la beatitud no depende más de cosas externas al cuerpo al que el alma se halla unida, ni, por lo tanto, de la procura de encuentros dichosos, pues dicha alegría ya no se encuentra oscilando en el eje aumento-disminución de la potencia de actuar. Una vez en la beatitud el hombre pasa a la suma alegría o felicidad, propia de la perfección de la existencia en cuanto tal, pues si la potencia de su alma consiste en entender,²⁵⁴ su suprema virtud consiste en conocer mediante ideas adecuadas a Dios y todo lo que se sigue de la naturaleza divina,²⁵⁵ de donde resulta el contento de sí mismo en el que consiste su razón de ser o la única finalidad de su existencia, pues como dice Spinoza: “El contento de sí mismo es, en

²⁵² Capítulo IV del apéndice de la cuarta parte de la *Ética*.

²⁵³ Löwith, Karl, “Naturaleza y humanidad del ser humano”, *Op. cit.*, p. 209.

²⁵⁴ Escolio de la proposición IV de la quinta parte de la *Ética*.

²⁵⁵ Proposición XXVIII, demostración de la proposición XXXVI y su escolio, de la cuarta parte de la *Ética*.

realidad, lo más alto que podemos esperar. Pues, nadie se esfuerza por conservar su ser con vistas a algún fin (...)"²⁵⁶.

Como hemos visto con anterioridad, como parte del movimiento de la Naturaleza misma en tanto que afirmación absoluta de existencia, adquiere sentido la vida de las cosas singulares realizándose en todas y cada una de las actividades con las que se esfuerzan por mantener la existencia. De esta manera, en el caso del hombre, el supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud consisten en perfeccionar su entendimiento ampliando su mirada, del conocimiento confuso, mutilado e inadecuado de las cosas hasta su concepción desde el punto de vista de la eternidad. Sin embargo, una vez que habiéndose introducido en la interioridad de la Naturaleza por medio del tercer género de conocimiento, el hombre goza de la alegría suprema o beatitud como resultado del reconocimiento de que en ella todo sigue un orden de composiciones en el que no hay lugar para la oposición y la negatividad, entonces entiende que toda aparente desavenencia no es sino el resultado de la falta de armonía y conformidad de su individualidad con la totalidad de lo existente. Por lo tanto, el esfuerzo realizado en su afán de conservación consiste, de ahora en adelante, en la búsqueda en todo momento de la afinación de su entendimiento individual con el entendimiento infinito de Dios en virtud de armonizar su existencia singular con la vida de la totalidad, y esto lo hace alejando todos los obstáculos que le impiden un correcto conocimiento de las cosas, así como obrando bien y estando alegre. Con esto, el hombre se convierte en lo que Spinoza llama *varón de ánimo fuerte*, al que caracteriza de la siguiente manera: "(...) el varón de ánimo

²⁵⁶ Escolio de la proposición LII de la cuarta parte de la *Ética*.

fuerte considera ante todo que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina, y, por ende, sabe que todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto le parece inmoral, horrendo, injusto y deshonesto, obedece a que su concepción de las cosas es indistinta, mutilada y confusa; y, por esa causa, se esfuerza sobre todo por concebir las cosas tal como son en sí, y por apartar los obstáculos que se oponen al verdadero conocimiento, tales como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este estilo (...) y de esta suerte, se esfuerza cuanto le es posible, como hemos dicho, por obrar bien y estar alegre”.²⁵⁷

No cabe duda de que con la alegría beatífica resultante del conocimiento adecuado de uno mismo, del resto de las cosas de la Naturaleza y de Dios se realiza la finalidad última de la existencia humana. Así parece apuntarlo Spinoza, y así lo han visto la mayoría de los intérpretes de la *Ética*, que relacionan directamente el tema de la beatitud, que aparece al final de la cuarta parte, con el amor intelectual de Dios, tratado por Spinoza en la quinta. Sin embargo, haciendo una lectura atenta de la parte final de la obra, nos parece que la beatitud puede leerse como preámbulo a una experiencia de mucha mayor amplitud y profundidad que la que supone el contento de ánimo, y que no es otra que la experiencia de la eternidad o del amor de Dios. De aquí que hacia el final de la cuarta parte de la *Ética* Spinoza sugiera que el esfuerzo del varón de ánimo fuerte rendirá frutos incluso más allá de la suprema alegría o beatitud, resultantes del conocimiento adecuado de la Naturaleza

²⁵⁷ Escolio de la proposición LXXIII de la cuarta parte de la *Ética*. Ver también el escolio de la proposición L de la misma parte.

o conocimiento intuitivo de Dios, al decir: “En la parte siguiente demostraré hasta dónde se extiende la humana virtud para conseguir esto, y *cuál es el alcance de su potencia*”.²⁵⁸

c) De la interioridad a la intimidad de la Naturaleza: la experiencia de la eternidad o del amor de Dios

Siguiendo el camino del conocimiento, que va de las cosas externas al hombre mismo en su relación con ellas en la interioridad de la Naturaleza, éste va saliendo del terreno de las pasiones para entrar en el de las afecciones activas y las autoafecciones. La paulatina conquista de la esencia activa del alma se ve reflejada en la experiencia de una alegría que va aumentando hasta llegar a una situación en la que se encuentra más allá de la oscilación aumento-disminución, en una constancia derivada del propio esfuerzo por conocer correctamente, mediante ideas adecuadas, la naturaleza de las cosas. Esta alegría, que en tanto que atribuida por el hombre a su propio esfuerzo es llamada por Spinoza *contento de sí*, representa la suprema perfección humana en tanto que en ella el hombre es consciente de que tanto la superación de sus tristezas como la salida del ámbito general de las pasiones en dirección de las autoafecciones es el resultado no sólo de su búsqueda de encuentros dichosos con el resto de las cosas, sino de su esfuerzo tanto por comprender de manera correcta y adecuada la naturaleza de las cosas, como por hacer el bien y estar alegre. En la demostración de la proposición XXVII de la quinta parte de la *Ética* dice Spinoza: “La suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios, o

²⁵⁸ Escolio de la proposición LXXIII. Las cursivas son nuestras.

sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento (...) De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana, y, por consiguiente, resulta afectado por una alegría suprema, y acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud (...).²⁵⁹

Ahora bien, si en el paso del hombre por los géneros de conocimiento se ve reflejada la paulatina conquista de la esencia activa de su alma en el aumento de sus pasiones alegres y la disminución de sus pasiones tristes, y por lo tanto, en una mayor perfección de su alma, una vez que ha llegado al tercer género de conocimiento alcanza la perfección misma en cuanto tal. Así lo establece Spinoza en el esolio de la proposición XXXIII de la quinta parte de la *Ética*, donde menciona: “Pues si la alegría consiste en el paso a una perfección mayor, la felicidad debe consistir, evidentemente, en que el alma esté dotada de la perfección misma”. Como hemos visto, una vez que el alma se ha elevado a la contemplación de las cosas desde la especie de la eternidad, experimenta ya no un aumento más de alegría, instalado en el eje aumento-disminución de la potencia de obrar, sino la suprema alegría o felicidad en la que consiste la beatitud.

Resulta clara la manera en que en la *Ética*, al igual que sucede en la filosofía epicúrea, la vía del conocimiento es la ruta que lleva a la emancipación de las pasiones —en el epicureísmo de Lucrecio, por ejemplo, de la del miedo a la muerte— y la conquista de la

²⁵⁹ La alegría suprema de la que habla aquí Spinoza no es otra que el contento de sí esbozado en la demostración de la proposición LII de la cuarta parte, donde dice: “(...) el hombre, en tanto se considera a sí mismo, no percibe clara y distintamente, o sea, adecuadamente, nada más que lo que se sigue de su propia potencia de obrar, esto es, lo que se sigue de su propia potencia de entender; y así, de esta sola consideración brota el mayor contento que darse puede”.

libertad,²⁶⁰ a través de un camino de perfeccionamiento de sí mismo emprendido por el hombre que lo lleva a participar en mayor medida de la naturaleza de Dios, pues de acuerdo con Spinoza: “(...) cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina”.²⁶¹

Como hemos visto, la alegría beatífica propia del tercer género de conocimiento supera el eje aumento-disminución de la potencia de obrar realizándose como la suprema alegría o felicidad. En ella el alma es dotada de la perfección misma participando plenamente de la naturaleza de Dios. Y, ¿qué otra cosa puede significar que el alma humana participe plenamente de la naturaleza divina, sino que los esfuerzos del hombre por sintonizar su entendimiento singular con el entendimiento infinito de Dios, elevando su mirada a la especie de la eternidad, rinden frutos realizándose en la alegría suprema o beatitud, pero haciéndolo también en una experiencia de compenetración con el ser divino que va, incluso, más allá de ella?

Hemos visto que de acuerdo con lo que anuncia Spinoza hacia el final de la cuarta parte de la *Ética*, la potencia del hombre por conocer correctamente la naturaleza de las cosas, hacer el bien y estar alegre va más allá de la experiencia de alegría propia de la beatitud. Este alcance nos llevará a la realización última del sentido expresivo de Dios con que cuenta la naturaleza humana, brindándonos con la mayor hondura posible la respuesta de la pregunta acerca del papel de la existencia del hombre en la totalidad de la Naturaleza.

²⁶⁰ De aquí que tras la cuarta parte de la *Ética*, titulada: “De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos”, la parte final lleve por título: “Del poder del entendimiento o de la libertad humana”.

²⁶¹ Escolio de la proposición XLV de la cuarta parte de la *Ética*.

Si recordamos la parte final de la cita sobre la beatitud que hemos referido, en la que menciona Spinoza que “el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento”,²⁶² entonces tenemos que la finalidad de la existencia humana se encuentra en la comprensión adecuada que el hombre tenga tanto de sí mismo como de lo que le rodea, y de Dios.

Sabemos que una vez que el hombre es capaz de elevar su mirada a la perspectiva de la eternidad accede al conocimiento adecuado de sí mismo, de las cosas y de Dios al advertir no sólo que todo lo que existe y puede ser pensado depende de Dios, sino al comprender la manera precisa en que depende de Él –de acuerdo a la inmanencia expresiva o a la unidad de identidad y diferencia, y por lo tanto, coperteneciendo las cosas de la Naturaleza, incluido el hombre mismo, con Dios en la existencia. Sin embargo, la verdadera conquista del hombre en la existencia de aquello en lo que en sentido más propio consiste su esencia no se encuentra limitado por un saber teórico al que se llegue mediante la reflexión intelectual, sino que es el resultado de una experiencia, de un sentir, de una vivencia, por los que el hombre llega a saberse a sí mismo en Dios en tanto que parte de su entendimiento infinito o mirada a través de la cual éste accede a la contemplación de su propia existencia.

Una vez en el tercer género de conocimiento, y por lo tanto, al experimentar la alegría propia del hecho de presenciar que todo lo que existe se encuentra aconteciendo en el

²⁶² Capítulo IV del Apéndice de la cuarta parte de la *Ética*.

seno de Dios, entonces el hombre encuentra en la mirada dirigida a la Naturaleza, y en la comprensión adecuada de lo que en ella acontece, un deleite, “y ese deleite –dice Spinoza— va acompañado por la idea de Dios como causa suya”.²⁶³

Una vez que el hombre experimenta la suprema alegría o beatitud, encuentra su mayor perfección y participa plenamente de la naturaleza de Dios. Nos encontramos en el paso de la interioridad a la intimidad propia de la Naturaleza, paso en el cual la situación existencial del hombre cobra su máxima amplitud y profundidad al acceder a la comprensión adecuada de sí mismo como lo que verdaderamente es: el medio a través del cual aquello que sin ser él mismo pero que se manifiesta a través suyo accede a la contemplación de la infinita perfección de su existencia. Ya no se trata sólo de que el hombre experimente una alegría acompañada por la idea de sí mismo, de su virtud y su esfuerzo como su propia causa, sino que su propia naturaleza se le presenta ahora como la mirada de Dios o la Naturaleza, a través de la cual Dios mismo es capaz de contemplar su propio ser. Pues, como se puede leer en las palabras citadas, el deleite o gozo experimentado por el hombre en la contemplación de las cosas desde la especie de la eternidad, va acompañado por la idea de Dios como su propia causa, es decir, que en el deleite contemplativo de las cosas de la Naturaleza ahora el hombre es capaz de reconocer que quien contempla no es sólo él, sino Dios con su entendimiento infinito implicado en la singularidad de la mirada humana. Como explica Deleuze, en este momento de la inmanencia expresiva de Dios en la Naturaleza, el mundo es contemplado por “la potencia de pensar de Dios mismo en tanto ella se explica por nuestra propia

²⁶³ Proposición XXXII de la quinta arte de la *Ética*. Las cursivas son del autor.

esencia”.²⁶⁴ Al comprender la manera precisa en que todo, incluido él mismo, participa de la naturaleza de Dios en el sentido de ser una expresión o manifestación suya, y al experimentar el deleite de contemplar la unidad de la Naturaleza como totalidad, el hombre ahora se sabe parte del entendimiento infinito de Dios al concebirse a sí mismo y a su capacidad de ver correctamente el mundo como la mirada de Dios o la Naturaleza puesta sobre la infinitud de su propia existencia.

En el quinto libro de la *Ética* de Spinoza se escucha un eco de aquellas bellas palabras con las que hacia la mitad del primer siglo de nuestra era tanto Séneca como Longino dignificaran la presencia humana como parte de la totalidad de la Naturaleza, el primero diciendo: “La naturaleza nos dio un ánimo curioso y, consciente de su arte y belleza, nos hizo espectadores de la exhibición de tantas cosas; porque estaría destinada a perder su fruto si bellezas tan grandes, tan manifiestas, tan sutilmente elaboradas, tan nítidas y variadas las mostrase a la soledad”,²⁶⁵ y el segundo: “(...) si consideramos cómo la vida en derredor abunda en cosas extraordinarias, grandes y bellas, comprenderemos para qué hemos nacido”.²⁶⁶ En el caso del espinosismo no se trata sólo del hecho de que el hombre sea espectador de una Naturaleza cuya existencia carecería de valor sin una mirada que encuentre su deleite en ella. El hombre comprende para qué ha nacido, encuentra el sentido más propio de su esencia gracias a que tanto su mirada como el deleite nacido de ella van acompañados de la idea de Dios como causa suya. Esta idea, surgida en el hombre, no es propia de él sino de Dios pero realizada en la singularidad humana en tanto

²⁶⁴ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema... Op. cit.*, p. 299.

²⁶⁵ Séneca, Lucio Anneo, “Sobre el ocio”, en *Sobre la brevedad de la vida, el ocio y la felicidad*, Barcelona, Acantilado, 2013, p. 120.

²⁶⁶ Longino, *De lo sublime*, Barcelona, Acantilado, 2014, p. 75.

que modificación o expresión de su potencia. De modo que, como menciona Sloterdijk, quien ha logrado abrirse al mundo: “Sabría que el mismo mundo es el que abre los ojos en él”.²⁶⁷

Las palabras que el panteísta Umar Khayyam refiere a Dios resultan pertinentes entendiéndolas como el resultado de la capacidad del hombre para abrir camino a su potencia de entender en medio de la totalidad de la existencia: “Ya de nadie conocido te ocultas; ya te despliegas en todas las cosas creadas. Para tu propio deleite ejecutas estas maravillas, siendo a la vez el espectáculo y el espectador”.²⁶⁸

Ahora bien, la profundización de la situación existencial del hombre, en la que ha pasado de la interioridad a la intimidad de la Naturaleza, no significa otra cosa que su entrada en la experiencia de la eternidad.

En el escolio de la proposición XXIII de la quinta parte de la *Ética*, dice Spinoza que “la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación. Mas no por ello dejamos de sentir y experimentar que somos eternos”. Si Spinoza habla aquí de sensación y experiencia lo hace en términos ya no sólo del mayor contento al que accede el alma como resultado de su capacidad para percibir de manera adecuada la naturaleza de las cosas, sino de su experiencia de intimidad o compenetración en la naturaleza de Dios. De acuerdo con Deleuze: “Para sentir y experimentar que somos eternos, basta con entrar al tercer género de conocimiento, es decir con formar la idea de

²⁶⁷ Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento...* Op. cit., p. 358.

²⁶⁸ Citado en Borges, Jorge Luis, “El verdugo piadoso”, en *Obras completas*, Op. cit., tomo III, p. 390.

nosotros mismos tal cual es en Dios”.²⁶⁹ Pero como hemos visto, ésta no es una idea que se construya de manera teórica, sino el resultado de una vivencia, en la que el hombre abre los ojos como por primera vez a la contemplación de las cosas singulares, las cuales se le presentan resplandeciendo con un brillo divino,²⁷⁰ contemplación en la que el hombre se sabe a sí mismo como la mirada de Dios, o como Dios mismo contemplando la infinita belleza y perfección de su existencia.²⁷¹

En el paso del hombre de la interioridad a la intimidad de la Naturaleza o su compenetración en Dios, y por lo tanto, al saberse la mirada de Dios a través de la cual éste al contemplar la Naturaleza contempla la infinita perfección de su existencia, se encuentra una de las realizaciones más radicales del panteísmo de Spinoza, pues el hombre es capaz de saber ya no sólo que todo lo que existe y puede ser pensado es *en* Dios, ni la manera precisa en que lo es, sino que él mismo, en cierto sentido, *es* Dios. Cabe pensar en la experiencia de compenetración en la Naturaleza vivida por el romántico Carus, quien al encontrarse frente al fluir del río, en la cumbre de las montañas mirando

²⁶⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* *Op. cit.*, p. 310.

²⁷⁰ Se trata de una experiencia como la descrita por Márai, cuando Askenasi, el personaje de su novela, una vez envuelto en el encanto de la afinidad de todas las cosas y de lo conocido, dice: “(...) todo lo que veía parecía resplandecer con un brillo festivo”. (Márai, Sándor, *La extraña*, Barcelona, Salamandra, 2010, p. 111). Se trata, asimismo, de un despertar en el que, a decir de Borges, el hombre es capaz de saber que: “Todo sucede por primera vez, pero de un modo eterno”. Borges, Jorge Luis, “La dicha”, en *Obras completas*, *Op. cit.*, tomo III, p. 336.

²⁷¹ Se trata, en este caso, de una experiencia como la descrita, dentro del contexto de su panteísmo solar, por Lawrence, al decir: “El sol, posee una gran conciencia luminosa, y yo poseo una pequeña conciencia luminosa. Cuando soy capaz de despojarme del lastre de mis sentimientos e ideas personales, y descender hasta mi yo solar desnudo, entonces el sol y yo podemos comunicarnos durante horas, en un intercambio luminoso, y él me da vida, vida solar, y yo le envío un poco de luz nueva desde el mundo de la sangre brillante”. “Yo soy parte del sol como mi ojo es parte de mí. Que soy parte de la tierra, mis pies lo saben a la perfección, y mi sangre es parte del mar [...] y descubrimos que la mente no tiene existencia por sí misma, que es tan solo el destello del sol sobre las superficie de las aguas”. Lawrence, D. H., *Apocalipsis*, Madrid, Langre, 2008, pp. 40, 123. La relación entre el panteísmo de Spinoza y el panteísmo solar de Lawrence puede verse en Deleuze, Gilles, *En medio...* *Op. cit.*, clase XIV.

las grandes hileras de colinas y siendo capaz de advertir la magnificencia que se abre ante su mirada, exclama: “(...) ¿y qué sentimiento se apodera de ti? Es un tranquilo recogimiento, te pierdes a ti mismo en espacios ilimitados y todo tu ser se aclara y se purifica apaciblemente, tu yo se esfuma, *tú no eres nada, Dios es todo*”,²⁷² o en las bellas palabras de Hofmannsthal, quien al haber elevado su mirada a la especie de la eternidad, se pregunta: “<<¿Si lo inalcanzable se nutre de mi interior y lo eterno construye a partir de mí su eternidad, ¿qué existe entonces todavía entre la divinidad y yo?>>.”²⁷³ Se trata de ese momento radical de panteísmo que de acuerdo con Deleuze podría denominarse de “unión mística”, en el que el hombre es capaz de llegar a decir literalmente: “Yo soy Dios”,²⁷⁴ pero en el cual el hombre no es arrobado por un éxtasis que lo pierda marginándolo del resto de las cosas de la Naturaleza, pues en dicho momento, como explica el mismo Carus, el sentido de la “pérdida” de la individualidad en Dios posee el significado de un recobrase a sí mismo el hombre con toda claridad, ubicándose y comprendiéndose en el seno infinito de la unidad divina: “Pues cuando yo digo que el hombre se vuelve consciente de su propia pequeñez al mirar el gran Todo de una Naturaleza tan magnífica, y que al sentir todo en Dios de manera inmediata, él mismo viene a incluirse en ese infinito casi como si se desprendiera de su existencia individual, no creo estar diciendo algo distinto a lo que tú tienes en mente; ya que tal desprendimiento

²⁷² Carus, Carl Gustav, *Cartas... Op. cit.*, p. 71. Las cursivas son del autor.

²⁷³ Hofmannsthal, Hugo von, “Momentos en Grecia”, en *Carta... Op. cit.*, p. 113.

²⁷⁴ Deleuze, Gilles, *En medio... Op. cit.*, p. 480. Experiencias místicas de compenetración en el ser divino son descritas en la obra de Hulin. Un ejemplo al respecto se encuentra en el caso de Madeleine, mujer de intensa devoción que fue remitida al hospital de psiquiatría en la Salpêtrière a finales del siglo XIX y principios del XX, quien dice: “Participo en la esencia de Dios, soy en Dios, soy como Dios, yo soy..., no, no debo decir esto, ¿por qué siento esto? Yo soy Dios”. Hulin, Michel, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Madrid, Siruela, 2007, p. 121.

no es pérdida alguna, sino ganancia sólo, y al hacerse accesible así a los ojos del cuerpo algo que por lo demás sólo se alcanza a ver espiritualmente, a saber, el convencimiento de la unidad en la infinitud del Todo, al mismo tiempo habrá de captarse también con más nitidez nuestra propia posición, nuestra relación con la Naturaleza”.²⁷⁵

Siendo esto así, desde su propia especificidad, el hombre reencuentra su identidad en Dios como resultado de la realización de aquello que más propiamente comparte con su fundamento, o aquello cuya esencia expresa: el entendimiento. De modo que, como lo enuncia de manera precisa Hermann Hesse: “(...) Llegar a ser Dios quiere decir: haber ensanchado tanto el alma que pueda volver a comprender nuevamente al todo”.²⁷⁶

Ahora bien, en este encontrarse a sí mismo el hombre en Dios, Dios se reconoce a sí mismo a través del hombre, y en él, lo cual permite la realización plena de una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

Aproximadamente, desde el inicio de la *Ética* y hasta la proposición XXXII de la quinta parte, Spinoza se encuentra desarrollando su visión panteísta del Ser desde el punto de vista del hombre. Esto es así incluso en la primera parte de la obra, la cual si bien trata exclusivamente de la naturaleza de Dios, todo lo que ahí se dice parece ser dicho desde un entendimiento humano que, expresado como *logos* filosófico, ha elevado su mirada, máximamente, al punto de vista de la eternidad. Pero hacia el final de la obra la

²⁷⁵ Carus, Carl Gustav, *Cartas... Op. cit.*, p. 76.

²⁷⁶ Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, Madrid, Alianza, 1983, p. 72. En el mismo sentido, cabe concebir las siguientes palabras de Sloterdijk: “Allí donde el pensamiento no se achica es perseguido y, de vez en cuando, alcanzado por el espectro del pensamiento de la unidad universal”. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento... Op. cit.*, p. 72. Como hemos visto, el camino por los géneros de conocimiento en la *Ética* no significa otra cosa que un ensanchamiento del alma, resultado del esfuerzo humano por ampliar su mirada para llegar a concebir las cosas desde el punto de vista de la eternidad.

realización perfecta del panteísmo espinociano se encuentra, de manera aún más radical, en el paso del punto de vista del entendimiento humano, en el que se halla implicado el entendimiento infinito de Dios, al punto de vista de Dios mismo en tanto que plenamente realizado en la mirada humana que, liberada de los límites de su particularidad, se ha elevado a la visión y comprensión de las cosas desde la eternidad. De aquí que, en la demostración de la proposición mencionada, refiriéndose al tercer género de conocimiento, Spinoza afirme: “De dicho género de conocimiento se sigue el mayor contento del alma que darse puede, es decir, surge la mayor alegría que darse puede, y esa alegría va acompañada como causa suya por la idea que el alma tiene de sí misma, y, *consiguientemente*, va acompañada también por la idea de Dios como causa suya”.²⁷⁷

El alma reconoce la causa de la alegría experimentada por ella en su propio esfuerzo por conocer adecuadamente la naturaleza de las cosas, pero al saberse a sí misma expresión de la potencia de Dios, en términos de la mirada a través de la cual la Naturaleza puede contemplar su propia existencia, entonces reconoce también a Dios como causa de su alegría. Pero esto no es todo, pues gracias al momento de la *Ética* en el que nos encontramos, en el que el reconocimiento de las cosas en Dios ya no sólo se encuentra depositado en el hombre, sino en Dios, entonces la acción por medio de la cual el alma sabe o reconoce a Dios como causa de su alegría es la misma acción por la cual Dios se sabe o se reconoce a sí mismo –siempre a través del alma humana– como causa de su propia alegría.

²⁷⁷ Las cursivas son nuestras.

Ahora ya no sólo es el hombre quien tiene conciencia de Dios como causa de todo lo que existe, incluida la alegría experimentada por su alma al contar con un entendimiento adecuado de la naturaleza de las cosas, sino Dios mismo. Esta es la razón por la que en la proposición XXXV de la quinta parte de la *Ética*, hablando ya directamente de Dios y no del entendimiento humano, Spinoza escribe: “Dios es absolutamente infinito, es decir, la naturaleza de Dios goza de una infinita perfección, y ello va acompañado por la idea de sí mismo, esto es, por la idea de su propia causa (...)”.

La infinita perfección de la naturaleza de Dios es acompañada por la idea que Dios posee de sí mismo como su propia causa. Para que dicha idea sea posible es necesaria una mirada capaz de apreciar la existencia de la Naturaleza —toda ella expresión o manifestación de la existencia de Dios bajo el atributo de la extensión—, así como la capacidad de entender de manera adecuada lo que se muestra a través de ella. Si bien ambas cosas caracterizan al entendimiento humano, sólo le son propias en tanto que expresión del entendimiento infinito de Dios. La ampliación de la mirada humana, una vez elevada a la especie de la eternidad, abre el acceso a la comprensión que Dios posee de sí mismo en tanto que causa de todo lo que existe y puede ser pensado en la Naturaleza.

En su posibilidad de comprender adecuadamente la naturaleza de las cosas erigiéndose como la mirada a través de la cual Dios o la Naturaleza contempla la infinita perfección de su existencia, el hombre realiza lo propiamente humano que hay en él, distinguiéndose del resto de las modificaciones de la substancia. Así, en el “ver” se encuentra el rasgo característico de su humanidad, pero sólo en la medida en que éste es el rasgo distintivo de la parte de la potencia de Dios o de la unidad de la substancia a la que la naturaleza

humana da expresión. No cabrían unas palabras más exactas que las de Sándor Márai para expresar la peculiaridad del hombre en la totalidad de la Naturaleza: “<<Ver>> [...] una palabra ancestral, una palabra que nació junto con el hombre, fuente de toda experiencia humana [...] el mundo comienza con la capacidad de ver y así comienza, naturalmente, el amor [...] porque el mundo tan sólo existe en la medida en que seamos capaces de verlo [...] Porque los demás sentidos, el tacto y el olfato, el oído y el gusto, son todos ciegos sin la antorcha divina de la vista”.²⁷⁸ En la posibilidad de ver el mundo se encuentra lo propio de la experiencia humana, en tanto que modificación de la substancia o parte de la potencia divina, pues la mirada humana no es otra que la mirada de Dios. Si al hombre le es posible ver el mundo es gracias a que sus ojos se abren como las ventanas a través de las cuales Dios accede a la contemplación de su existencia, poseyendo la idea de sí mismo como causa tanto de sí como de todo lo que existe y puede ser pensado en la Naturaleza.

En este momento de la *Ética* la plena inmanencia de Dios en la Naturaleza se muestra de manera contundente desde su más nítida transparencia, desde una lucidez y claridad tales que lo fundamentado y el fundamento son capaces de advertir la inmediatez de su ser en la unidad de la existencia. Una vez que el hombre ha accedido a la experiencia de la eternidad como resultado de la ampliación de sus capacidades perceptivas en función del conocimiento de las cosas desde la perspectiva del todo, con la idea de Dios como causa suya que acompaña a la alegría resultante de dicha ampliación se sigue una experiencia de autoconocimiento del hombre a través de Dios y de autoreconocimiento de Dios a través del hombre, más que simultáneamente, en unidad. Entonces tanto el hombre como Dios o

²⁷⁸ Márai, Sándor, *La amante de Bolzano*, Barcelona, Salamandra, 2007, pp. 190, 191.

la Naturaleza se alegran, pues son portadores de la misma dicha derivada de la realización más plena de su existencia.²⁷⁹

No se trata de que la existencia de Dios adolezca de una felicidad que sólo encuentra su posibilidad de completud en el hombre, pues al decir Spinoza en la proposición XXXV de la quinta parte de la *Ética* que hemos citado, que “Dios goza de una infinita perfección”, no se refiere sólo al hecho de que la posea, sino de que se deleita en ella, y todo deleite implica, necesariamente, júbilo. El hecho de que Dios goce de la infinita perfección de su existencia, no significa otra cosa sino que la vida divina es una vida rebotante de alegría.

Spinoza dice que “Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito”,²⁸⁰ que este amor nace del tercer género de conocimiento, pero que es eterno.²⁸¹ La existencia de Dios no adolece de alegría, de felicidad, ni de amor. Pero el amor de Dios es un amor intelectual (*amor Dei intellectualis*), es decir, un amor que brota del conocimiento adecuado de la Naturaleza. En el corolario de la proposición XXXII de la quinta parte de la *Ética* escribe Spinoza: “Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge una alegría que va acompañada por la

²⁷⁹ A esta alegría alude Goethe con la nostalgia de una posibilidad que, más de un siglo antes, fue plenamente realizada en el espinosismo: “Si la sana naturaleza del hombre se siente en el mundo como en un Todo, un Todo grande, bello, noble y precioso, si el placer de vivir en armonía con este Todo le procura un puro, un libre arrobamiento, entonces, el universo, si pudiera ser consciente de sí mismo, exultaría de alegría, habiendo alcanzado su fin, y se maravillaría de esta cúspide de su devenir y de su ser”. Citado en Hadot, Pierre, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010, p. 128. En el espinosismo, esta alegría es plenamente posible una vez que por medio del hombre Dios, la Naturaleza o el Universo es consciente de sí mismo, y, por lo tanto, de la infinita perfección de su existencia. Como lo dejamos sentado al final de la primera parte de esta investigación, la carta de Spinoza a Meyer del 20 de abril de 1663 sobre la naturaleza del infinito resume en una frase las conclusiones de la filosofía espinociana, al mencionar que la existencia de la substancia, y por lo tanto de todo lo que se sigue de ella, sólo puede ser explicada por el infinito gozo de existir o de ser. Ver p. 112.

²⁸⁰ Proposición XXXV de la quinta parte de la *Ética*.

²⁸¹ “El amor intelectual de Dios, que nace del tercer género de conocimiento, es eterno”. Proposición XXXIII de la quinta parte de la *Ética*.

idea de Dios como causa suya, esto es, un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo <<amor intelectual de Dios>>”.

Resulta evidente que gracias a la infinita perfección de la existencia de Dios, el amor de Dios hacia sí mismo se encuentra en Él en virtud de su propia eternidad. Sin embargo, en tanto que su existencia encuentra realidad en sus infinitos atributos y las infinitas modificaciones al interior de cada uno de ellos, entonces el amor intelectual de Dios sobre sí mismo encuentra su más plena realización en el entendimiento humano que, liberado de los límites de su particularidad, se eleva a la especie de la eternidad. Como hemos visto, una vez en ésta el hombre percibe a las cosas de la Naturaleza ya no de acuerdo con un tiempo y lugar determinados, sino en virtud del acontecimiento de su existencia como manifestación de la existencia misma de Dios. Siendo esto así, en el tercer género de conocimiento, el hombre es capaz de advertir la existencia de Dios “no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno”, es decir, en cuanto que sabemos que en la presencia de las cosas de la Naturaleza lo que se encuentra aconteciendo es la potencia de Dios, su esencia en tanto que existencia, inmanente en ellas.

“En efecto –comenta Spinoza–, el tercer género de conocimiento es eterno; por consiguiente, el amor que de él nace es también necesariamente eterno”.²⁸² Como sabemos por la primera parte de esta investigación, la eternidad de Dios no mienta otra cosa que la infinita perfección de su existencia. Si bien esta perfección se encuentra

²⁸² Demostración de la proposición XXXIII de la quinta parte de la *Ética*.

expresada en los infinitos atributos de la substancia llegando hasta las modificaciones particulares al interior de cada uno de ellos, en el caso del entendimiento lo hace en términos de la posibilidad humana consistente en la conquista, por parte del hombre, de su esencia en la existencia. Así, como hemos indicado con anterioridad, el hombre posee una naturaleza no fijada en el sentido de que aquello que define más propiamente su esencia distinguiéndolo del resto de las cosas de la Naturaleza se le presenta como algo susceptible de perfección y realización plena. Aquí cobra sentido el esfuerzo humano por sintonizar su entendimiento singular con el entendimiento infinito de Dios, como la virtud o suprema perfección de su existencia.

Dios en tanto que lo que es, la totalidad de la Naturaleza, se encuentra siempre en la perfección de su existencia gozando de una infinita felicidad. El amor intelectual resultante de su entendimiento infinito se encuentra siempre en acto en Él. De modo que es el hombre quien, a través de su esfuerzo por llevar su conocimiento al tercer género elevando su mirada a la especie de la eternidad, accede a la intimidad de la Naturaleza sintonizando su potencia singular con la vida de la totalidad y, por lo tanto, haciendo partícipe su propia alegría de la alegría de la Naturaleza o del amor hacia sí mismo de Dios. Así, al llegar a pensar como Dios piensa, y experimentar los sentimientos mismos de Dios, entonces, a decir de Deleuze, el hombre posee “las únicas verdaderas afecciones de la esencia *en ella misma*”.²⁸³ No hay que olvidar que con la experiencia de la eternidad el hombre pasa de la interioridad de la Naturaleza a su propia intimidad. Una vez ahí, el

²⁸³ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema...* *Op. cit.*, p. 303. Las cursivas son nuestras.

hombre experimenta una dicha que es “la dicha de Dios mismo en tanto que se explica por nuestra esencia”.²⁸⁴

Entonces, si bien Dios no adolece de alegría, felicidad o amor algunos, es a través de la experiencia que el hombre puede tener de la eternidad o del amor de Dios donde éste encuentra la plena realización de una parte del amor infinito que se tiene hacia sí mismo.

Resumiendo, una vez que el alma humana se libera de los límites de su particularidad superando la inmediatez de su acotado punto de vista para presenciar la realidad desde la

²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 304, 305. De acuerdo con Deleuze, nos encontramos en la forma final a la que llega el sistema de la expresión, forma en la cual se da “la identidad del Ser y de la Dicha, de la Substancia y de la Dicha, de Dios y de la Dicha”. (*Ibid.*, p. 305). A diferencia de lecturas de la filosofía espinociana como las de Negri y Vidal Peña, que, como hemos mencionado, encuentran su realización, más allá de la *Ética*, en la conformación de la comunidad política democrática, nosotros consideramos que la riqueza del espinosismo reside en la posibilidad del hombre de volver a ser uno con la totalidad sintonizando su existencia singular con la vida divina. Desde nuestra perspectiva, el desenlace de la *Ética* —la cual, sobra decir, es la obra de mayor envergadura de Spinoza, a la cual consagró su más importante esfuerzo intelectual durante varios años— es de mucha mayor amplitud que cualquier forma de solución política como las descritas por el propio autor en el *Tratado Teológico-político* y el *Tratado político*. ¿Por qué entonces, cabe preguntar, Spinoza interrumpió la redacción de la *Ética* para elaborar el primero, y hacia el final de su vida se dedicó a la redacción del segundo? Aunque de mucha mayor amplitud y profundidad, la instauración de las consecuencias de la *Ética* en la comunidad resultan más remotas, debido a su carácter más originario, que soluciones políticas como las de la libertad de pensamiento o la democracia, las cuales, además, apremiaban en una Holanda con precarias condiciones sociales, y que sería tomada por el poder orangista tras el asesinato de los hermanos de Witt hacia 1672. Más que como obras filosóficas en las que culmina el proyecto ontológico de la *Ética*, nos parece que los *Tratados* han de leerse como obras políticas que responden, en general, a la precariedad de la realidad social holandesa de la época, y en particular —de acuerdo con lo que escribe Spinoza a Oldenburg entre septiembre y octubre de 1665—, tanto a los prejuicios de los teólogos y los abusos de la autoridad que impedían el libre cultivo de la filosofía, como a los juicios de ateísmo que circulaban sobre su propia persona. En este sentido, la orientación de las conclusiones de los *Tratados* dista de la dirección a la que apuntan las conclusiones de la *Ética*. Ahora bien, no cabe duda de que la relación entre ética y política en el pensamiento de Spinoza demanda un análisis más detallado. Aunque por los límites de esta investigación no podamos abordarlo aquí, nos gustaría señalar que, como sucede en el caso de la ética, la posible política espinociana debe tener como base necesariamente la ontología desarrollada en la *Ética*, pero no para consumirla en la comunidad política democrática, sino, para pensar a la política como el espacio de posibilidad en el que los hombres puedan acceder, en la mayor medida posible, a una vida filosófica, es decir, a una vida alegre como resultado de su manera de concebir el mundo desde la especie de la eternidad, pero sin dejar de tomar en cuenta que, como dice Spinoza hacia el final de la *Ética*, esto resulta tan difícil como raro. Ya desde el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza parecía subrayar esto al hablar de la búsqueda del hombre de los medios que le lleven a la perfección de su naturaleza, de modo que “el hombre goce, *con otros individuos, si es posible*” del sumo bien, que consiste en “el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza”. Spinoza, *Tratado de la reforma... Op cit.*, p. 82. Las cursivas son nuestras.

inmediatez de la existencia de la Naturaleza como totalidad, introduciéndose en la interioridad de ésta y accediendo a la experiencia de la eternidad, no sólo encuentra la realización de la finalidad última de su existencia el hombre, sino Dios mismo en una parte del amor infinito con el que se ama a sí mismo.

La mirada de Dios sobre sí mismo no es otra que aquella en la que concibe en cada instante la plenitud del ser que Él mismo es, es decir, el acontecimiento unitario de la existencia de todo lo que existe, en la constante actualidad de su eterno devenir. Sabemos que esto lo hace a través del hombre una vez que éste ha elevado su mirada a la especie de la eternidad, reconociéndose a sí mismo Dios como su propia causa. En esto consiste el amor intelectual de Dios hacia sí mismo: en la contemplación de la infinita belleza y perfección de su existencia, sabiéndose a sí mismo como su propia causa.

Gracias a la plena inmanencia de Dios en la Naturaleza y la expresión de su potencia de entender en el alma humana, el amor intelectual surgido de la correcta mirada y comprensión de la Naturaleza no es, dice Spinoza, sino “el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”.²⁸⁵

Aunque pueda parecer sorprendente la manera radical en que en la última parte de la *Ética* Spinoza realiza su panteísmo o inmanencia expresiva de Dios en la Naturaleza,

²⁸⁵ Proposición XXXVI de la quinta parte de la *Ética*.

realmente no es más que la consecuencia del punto de partida de la obra, situado en Dios en tanto que *causa de sí* y de su desarrollo como la substancia única de infinitos atributos que encuentra expresión en los infinitos modos al interior de cada uno de ellos. El resultado, como se puede ver, está en una comprensión de Dios totalmente al margen de todo teísmo tradicional, en la cual la personificación de la voluntad divina y el carácter soberano del Creador desaparecen.²⁸⁶

Gracias a la unidad vinculante entre el fundamento y lo fundamentado, la potencia productiva de existencia y las cosas de la Naturaleza, o Dios y el hombre en tanto que modificación suya y parte de su potencia, la realización del amor de Dios no es sino parte del movimiento inmanente de la propia Naturaleza. Como hemos visto, en el amor a Dios surgido en el hombre al concebir las cosas de la Naturaleza desde la especie de la eternidad es Dios mismo quien, a través de aquel y haciéndolo partícipe de la suprema alegría y la experiencia de la eternidad, se ama a sí mismo. Esto lo explica Spinoza, a propósito del amor intelectual del alma hacia Dios, al decir: “Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma; y, por ende, es una acción mediante la cual el alma se considera a sí misma, acompañándole la idea de Dios como causa; es decir, es una acción mediante la cual Dios, en la medida en que puede explicarse a través del alma humana, se considera a sí mismo, acompañando a esa consideración la idea de sí mismo”.²⁸⁷

Aquí es donde encontramos el punto culminante de la *Ética* de Spinoza: en la realización amorosa de la plena inmanencia entre Dios y el hombre, pues como dice en el corolario de

²⁸⁶ De aquí la frase de la *Ética* que tanto sorprendió a Goethe: “Quien ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a él”. Proposición XIX de la quinta parte.

²⁸⁷ Demostración de la proposición XXXVI de la quinta parte de la *Ética*.

la proposición XXXVI de la última parte de la obra: “De aquí se sigue que Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa”. En uno y el mismo movimiento amoroso Dios ama a los hombres amándose a sí mismo en la medida en que el hombre ama a Dios. Las consecuencias que se siguen de aquí, tanto para Dios como para el hombre, se realizan siempre al interior del núcleo inmanente o unidad de la Naturaleza: Dios o la Naturaleza se ama a sí mismo a través del hombre, una vez que éste es capaz de amar intelectualmente a Dios; el hombre ama intelectualmente a Dios en la medida en que al comprender que todo es en Dios, que todo se encuentra floreciendo en el seno de la Naturaleza, su alma es hinchada por una dicha suprema que lo hace partícipe de la eternidad; por lo tanto, Dios ama al hombre amándose a sí mismo cuando el hombre ama a Dios amando la Naturaleza, de la cual se sabe parte, expresión, manifestación. De manera que, a diferencia de todo teísmo y al igual que sucede en el epicureísmo, “lo divino mueve a los hombres porque los ama y, como en todo amor, los alza y reconforta, pero no por lo que les hace, sino porque es. El agradecimiento, aquí, ya no tiene sentido. Pues lo que el amante recibe del amado es más que cualquier otra cosa, es lo propio”.²⁸⁸

En cuanto a Dios se refiere, debido a su infinitud no cabe pensar que en el amor del alma humana se agote el infinito amor de Dios hacia sí mismo, sino sólo que en ella se realiza “una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo”. En cambio, en cuanto al hombre se refiere, en el amor del alma hacia Dios, en el que se cumple el amor de Dios al

²⁸⁸ Otto, Walter, *Epicuro, Op. cit.*, p. 101.

hombre como parte del movimiento del amor de Dios hacia sí mismo, el hombre encuentra la suprema plenitud de su existencia, pues, como dicen las palabras de Otto que han sido citadas, en dicho amor el hombre recibe lo que le es propio: la divinidad de su existencia.

Encontramos aquí la riqueza del espinosismo –en el contexto del siglo XVII, pero más allá de él, y poniéndolo en concordancia con los motivos más antiguos y auténticos de la filosofía—, en su esfuerzo por mostrar –de cara tanto al autoritarismo fideísta de un pueblo que se sabe elegido por Dios, como al desprecio cristiano del hombre por su arraigo en la tierra, así como a la soberbia moderna que lo pone sobre ella con vistas a convertirlo en amo y señor suyo—, la dignidad de lo humano en la totalidad de la Naturaleza.

Conclusión

Una buena parte de la interpretación moderna y contemporánea de Spinoza coincide en ver en su obra uno de los primeros pilares del liberalismo. Esto es producto tanto de la crítica del filósofo de Ámsterdam a la fe, judía y cristiana, como de su defensa del librepensamiento como base para la consolidación de la democracia. Sin embargo, dicha interpretación resulta insuficiente, tanto por lo que a la filosofía espinociana se refiere, como por lo que toca al liberalismo.

Como lo ha mostrado Harold Laski, a partir de inicios del siglo XVI la cultura europea reporta una importante transformación en cuanto a los valores que comenzaron a configurar el comportamiento humano en la naciente sociedad moderna. A partir de entonces, la expectativa socialmente generalizada que fungiría como médula cultural de la nueva época sería la búsqueda de la riqueza.²⁸⁹ Del 1500 en adelante, los esfuerzos de los distintos sectores de la sociedad que se convertirían en rectores de la misma consistieron en eliminar tanto los obstáculos institucionales heredados de la Edad Media como los ideales antiguos que resultarían reprobatorios de los nuevos e inhibidos impulsos hacia el enriquecimiento.²⁹⁰ Con base en esto, los ejes rectores de la naciente modernidad se encontrarán, por un lado, en la íntima relación, afianzada sobre todo a partir del siglo XVII, entre la ciencia y el capitalismo, y por otro, en la justificación ideológica del nuevo orden a partir de la doctrina liberal.²⁹¹

²⁸⁹ Laski, H. J., *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1984, p. 19.

²⁹⁰ Sobre el advenimiento de la modernidad-globalización como impulso desinhibidor, ver Slotterjijk, Peter, *En el mundo... Op. cit.*, cap. 11.

²⁹¹ Laski, H. J., *El liberalismo... Op. cit.*, p. 19.

Guiada por el afán de lucro y legitimándose por unos derechos de propiedad en construcción por lo menos a partir del siglo XVI,²⁹² la moderna cultura europea de la utilidad y el beneficio comenzó el conocido proceso de expansión por el mundo que dio como resultado la historia de los descubrimientos, el establecimiento de las rutas comerciales por todo el orbe y el colonialismo. Lo que resulta significativo en este contexto —que no es otro que aquel en el que Spinoza, simultáneamente a su oficio de pulidor de lentes, desarrolla su obra filosófica—, es la forma bajo la cual las nuevas generaciones de hombres harán suya la experiencia de su propia humanidad.

En el contexto del nuevo entusiasmo por los éxitos financieros, lo que resulta sorprendente es que, a diferencia de las épocas precedentes, la experiencia moderna del hombre deja de ser la experiencia de la Naturaleza y de su naturaleza humana en medio de la totalidad de la existencia, pues ni siquiera se trata ya de una experiencia anclada en la tierra. Así lo enuncia Sloterdijk sin exageración alguna: “El auténtico suelo de la experiencia moderna es la cubierta de los barcos (...).”²⁹³ La experiencia moderna, que no es otra que la propia del liberalismo, se realiza en altamar bajo la forma de la expectativa del éxito económico y el dominio sobre la tierra en que tal éxito se basa, en el contexto comercial del expansionismo europeo. Es a partir de entonces que para todo el viejo

²⁹² Al respecto, ver Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003, cap. V, Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007, y Sloterdijk, Peter, *En el mundo... Op. cit.*, cap. 18.

²⁹³ *Ibid.*, p. 112.

mundo adquiere sentido la frase de Nietzsche enunciada más de dos siglos después:
“¡Infeliz aquel que de patria carece!”²⁹⁴

En este contexto, hacia el siglo XVII, los puertos holandeses, la ciudad de Ámsterdam y los países bajos en general adquirieron un papel central en el liberalismo, tanto en términos de punto estratégico en el nuevo mapa comercial de la modernidad, como de refugio intelectual para algunos de los más destacados representantes del racionalismo.

Pues bien, en medio de la vorágine de los intercambios económicos, los colonialismos y el desencantamiento del mundo que corre paralelo de los procesos de apropiación, control y domesticación de la Naturaleza como contraparte del asenso del hombre como amo y señor suyo —en el que el racionalismo cartesiano se legitima como pilar de la nueva *praxis* humana—, se encuentra aquel hombre beato, Spinoza, haciendo suyos los motivos más antiguos y auténticos de la filosofía: la dilucidación acerca de la relación de las cosas de la Naturaleza con Dios en tanto que fundamento de la existencia, así como de aquello en lo que en sentido más propio consiste ser humano en relación con la totalidad del cosmos.²⁹⁵

Nada resulta más contrario al liberalismo y a la modernidad que la búsqueda de la concordancia de la singularidad humana con la totalidad de la Naturaleza mediante la transformación de sí mismo por parte del hombre, así como la crítica radical al impulso de

²⁹⁴ Citado en Jonas, Hans, *La religión... Op. cit.*, p. 341. Es claro que, a diferencia de lo que sucedió en la Antigüedad, donde, a decir de Sloterdijk, el espíritu humano hizo del mundo su patria, con la emancipación del hombre respecto de la Naturaleza a partir del siglo XVI, éste se ve envuelto en un proceso de despatriación respecto de la divina madre. Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento... Op. cit.*, p. 73, nota 29.

²⁹⁵ En esto tiene razón Negri al presentar al filósofo de Ámsterdam como radical antimoderno, y Schelling en ver en su filosofía un tratamiento de las doctrinas sagradas de las que se ocupó la filosofía en la antigüedad. Ver Negri, Antonio, “La antimodernidad de Spinoza”, en *Spinoza subversivo, Op. cit.*, y Schelling, F. W. J., “Filosofía y religión”, *Op. cit.*

transformación y adecuación de la Naturaleza a los fines humanos.²⁹⁶ En clara oposición al liberalismo y a la modernidad, pero sin duda alguna también al judaísmo y al cristianismo, Spinoza buscó lo propio de la libertad humana no en la huida del hombre hacia una divinidad supramundana, ni en un reino de los fines emancipado de la Naturaleza, sino, al igual que la sabiduría estoica, “en el consentimiento consciente dado a la necesidad, plena de significado, de la totalidad”.²⁹⁷ Así lo deja sentado Spinoza en el capítulo XXXII de la cuarta parte de la *Ética*, en el que sintetizando las partes anteriores de la obra y fijando el camino de su desenlace, escribe:

De todas maneras, la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por ello, no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que *somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos*. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera.²⁹⁸

En el contexto del racionalismo cartesiano, pero sin una influencia directa sino sólo circunstancial en ella, la obra de Spinoza adquiere relevancia y destaca por encima de las de sus contemporáneos –no sólo racionalistas, sino también empiristas– debido tanto a

²⁹⁶ Como hemos visto a lo largo de esta investigación, este es el sentido que subyace a la *Ética*, pero no sólo a ella, sino al proyecto filosófico espinociano. Así lo deja claro Spinoza en su tratado de juventud sobre la reforma del entendimiento, en el que habla de la finalidad del espíritu humano en términos de “el conocimiento de la unión que la mente tiene con toda la Naturaleza”. Spinoza, *Tratado de la reforma... Op. cit.*, p. 82. Al respecto, ver Gebhardt, Carl, *Spinoza, Op. cit.*, p. 133.

²⁹⁷ Jonas, Hans, *La religión... Op. cit.*, p. 346.

²⁹⁸ Las cursivas son nuestras.

la manera radical de comprender a Dios y su relación con las cosas singulares, como al hecho de aclarar, una vez más, el sentido de la experiencia de lo humano y el significado de la libertad en la totalidad de la Naturaleza.

Con la substancia única de infinitos atributos, característica de la naturaleza de Dios, Spinoza fija su panteísmo desde el inicio de la *Ética*, pues al no excluir absolutamente ninguna existencia respecto del ser divino, muestra el hecho de que todo lo que es y puede ser pensado existe, necesariamente, sobre la base de su fundamento en Dios, siendo manifestación o expresión suya, o, para ser más precisos, modificación singular y específica de su propia existencia. Lo cual no significa, por otra parte, que todo sea Dios en el sentido de una unidad homogénea e intrínsecamente indiferenciada dentro de la cual no pueda enunciarse diferencia alguna. Por el contrario, Spinoza es muy claro al establecer la diferencia entre la substancia o Dios y sus modificaciones, a partir de aquello que es por sí y aquello que sin ser por sí precisa de otro para existir y conservar su existencia, pero lo hace siempre sobre la base de la identidad de las cosas en Dios. De modo que, como intentamos mostrar en la primera parte de esta investigación, la manera más óptima, que se sigue de la propia *Ética*, para entender la relación entre Dios y las cosas de la Naturaleza es a partir de la unidad de identidad y diferencia que hay entre ellos. Gracias a dicha unidad, sin ser Dios las cosas singulares de la Naturaleza en tanto que cosas, pero siempre como modificaciones de la substancia o partes de la potencia de Dios, pueden ser descubiertas y nombrarse a partir de sus diferencias intrínsecas en el contexto de la totalidad extrínsecamente indiferenciada que es la Naturaleza.

Ahora bien, lo relevante de la comprensión de la relación entre Dios y las cosas de la Naturaleza a partir de su unidad de identidad y diferencia, reside tanto en la dilucidación acerca de aquello en lo que consiste ser humano, y por lo tanto, en la correcta comprensión de los rasgos esenciales de la experiencia humana en la totalidad de la Naturaleza, como en las conclusiones a las que se llegue en virtud de cuál sea el sentido auténtico y más originario del papel espiritual del hombre.

De acuerdo con lo primero, hemos visto que aquello que define a la esencia del alma humana diferenciando al hombre del resto de las modificaciones de la substancia única, se encuentra en su posibilidad de conocer el mundo de acuerdo con ideas adecuadas, lo cual significa entender que todo lo que existe es manifestación específica y determinada del ser de Dios, esto es, percibir en cada instante, en el acontecimiento de la existencia, la presencia de Dios en la Naturaleza. En tanto que parte del entendimiento infinito de Dios –para emplear una frase de Carus–, sólo al hombre le cabe la posibilidad de “reconocer la divinidad de la Naturaleza como manifestación literalmente viva de Dios”,²⁹⁹ pero esto lo hace –de acuerdo con la última parte de la *Ética* de Spinoza– experimentando en sí mismo el ser divino en términos de la mirada de Dios o la Naturaleza a través de la cual éste accede a la contemplación de la infinita perfección de su existencia.

Cabe destacar que, en el terreno de la libertad, las consecuencias de la elevación de la mirada humana al punto de vista de la eternidad, la cual permite acceder a la comprensión correcta y adecuada de la naturaleza de las cosas, consisten en la

²⁹⁹ Carus, Gustav Carl, *Cartas... Op. cit.*, p. 105.

concordancia de la singularidad humana con la vida de la totalidad y la entrega del hombre al eterno devenir de la Naturaleza.

A la luz de lo anterior, resulta necesario concluir que la aspiración más digna y la más plena realización del sentido más genuino de la naturaleza humana, consiste en convertirse en un guardián de la existencia, esto es, en un custodio del ser. Si el hombre es capaz de elevar la mirada es porque sólo a él le ha sido legado el papel espiritual de velar por lo más alto.

Quien mejor entendió esto fue aquel filósofo y poeta del siglo XIX, Friedrich Hölderlin, quien en el contexto de un liberalismo triunfante y una sociedad burguesa ya consolidada, pero desde un romanticismo panteísta de raíces claramente espinosistas, a pocos años de ser abrazado por una locura beatífica, pero más bien por una mirada cuya amplitud, profundidad y claridad hace de él el más bello ejemplo de realización del ideal humano, escribió:

Los siervos, coaccionados por la ley,
exigen la recompensa de sus esfuerzos;
pero al gran hijo de mi divinidad
le basta el homenaje de mi fidelidad,
y le recompensa el gozo del amor.³⁰⁰

Se trata del gozo del amor de quien no pide nada a cambio –de quien, como entiende Spinoza, al amar a Dios no espera que Dios lo ame a él—, y encuentra la plenitud de la vida como resultado de su esfuerzo por habitar de manera auténtica la existencia, expandiendo su potencia singular hacia la vida de la totalidad.

³⁰⁰ Hölderlin, Friedrich, “Himno a la belleza”, en *Los himnos de Tubinga*, Madrid, Hiperión, 2005, p. 101.

En este himno es la divina Naturaleza quien canta a través del poeta. Por su parte, el hombre, una vez que ha entrado en la interioridad, y más aún, en la intimidad de la Naturaleza puede reconocer la transformación de su situación existencial en términos de la experiencia de la alegría y la plenitud de la unidad de la Naturaleza, de tal modo que, de frente a ésta, puede decir:

Lo que la más orgullosa pretensión de los espíritus
en las profundidades y en las alturas alcanza,
lo he recibido en ti con creces,
desde que mi alma te siente y te barrunta.³⁰¹

Aquella más alta pretensión a la que los espíritus pueden aspirar no es otra que a la experiencia beatífica de la unidad del mundo, en la que el hombre se sabe tan sólo un instante en el eterno devenir de la Naturaleza, pero un instante cuya eternidad lo exime de las vicisitudes del tiempo, experiencia en la que abordado por el entusiasmo de la existencia, en otro poema del autor el hombre es comprendido como el visionario que encuentra, viviéndola, la inmortalidad.³⁰² Pero no se trata de una experiencia que es recibida *de parte* de Urania, la diosa de la armonía, que es a quien se dedica el himno citado, sino, como se puede leer en él, de una experiencia que es recibida *en ella*. La plena inmanencia de la divinidad en la Naturaleza es más que evidente: el himno no mienta “lo he recibido *de ti* con creces”, sino “lo he recibido *en ti* con creces”. Es decir, la beatitud, y más allá de ella la experiencia de la eternidad o del amor de Dios, no es una prebenda de la diosa otorgada al hombre, sino la situación existencial en la que éste se halla como

³⁰¹ Hölderlin, Friedrich, “Himno a la diosa de la armonía”, en *Ibid.*, p. 69.

³⁰² Hölderlin, Friedrich, “Himno a la inmortalidad”, en *Ibid.*, p. 65.

resultado de la expansión de su mirada y la superación de los límites de su particularidad. El hombre tiene dicha experiencia cuando, tras el salto hacia la interioridad de la vida, se encuentra inmerso en la armonía del mundo, en la que se sabe a sí mismo y al resto de las cosas singulares de la Naturaleza como notas vivas sonando conjuntamente en la gran sinfonía de la existencia,³⁰³ y en la que no sólo él, sino Dios, vive la infinita alegría proveniente del mero hecho de ser. Pues como lo enuncia el poeta:

La vida se ha derramado,
arroyos y astros inician su curso,
jóvenes valles se pliegan ebrios de amor
junto a las ebrias colinas:
bellas y soberbias, como hijas de dioses,
se aferran las montañas al regazo materno,
abrazada impetuosamente por los mares,
se estremece la tierra con un gozo
que nunca había sentido.³⁰⁴

Sabemos que de por sí la vida divina se derrama desbordante de alegría, sin embargo, como ya lo había señalado Séneca, qué sería de ella sin una mirada que testifique su existencia, y que como portadora de la inmanencia de Dios en la Naturaleza permita el más pleno gozo de lo que es por el mero hecho de ser. Así lo llega a entender y lo expresa quien, como Spinoza y Hölderlin, tenga ojos para percibir el acontecimiento del mundo que se despliega frente a él:

Miles de vidas brotan de ti,
como los rayos de tu rostro;
si apartas tu mirada, se estremecen
y esfuman, y el mundo no es nada.³⁰⁵

³⁰³ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión...* *Op. cit.*, p. 212.

³⁰⁴ Hölderlin, Friedrich, "Himno a la diosa de la armonía", *Op. cit.*, p. 69.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 69.

Si bien, como hemos podido ver a lo largo de esta investigación, en la Naturaleza todo se encuentra aconteciendo en cada instante en virtud de la afirmación absoluta de existencia en la que consiste la potencia de Dios, la más plena realización de dicha afirmación en el caso del hombre precisa de un constante esfuerzo por elevar la mirada a la perspectiva de la eternidad y fungir como los ojos de Dios o la Naturaleza, gracias a los cuales accede a la contemplación de su existencia. Ahora bien, no hay que perder de vista que el fragmento del himno citado está siendo cantado a la armonía. Si ella aparta su mirada del mundo, éste deja de ser lo que es, vuelve a la nada, entonces la muerte cobra sentido con independencia de la vida y lo singular se hunde una vez más en las aguas de la finitud. Pero, ¿cómo aparta su mirada del mundo la armonía? Armoniosa es la consistencia de la realidad, la unidad de la Naturaleza, esto es, en tanto que inmanente en ella, la existencia misma de Dios. Siguiendo el desarrollo de la presente investigación, pero enunciado ahora desde el panteísmo hölderliano, podemos decir que la armonía aleja su mirada del mundo cuando el hombre, expresión del entendimiento infinito de Dios, carece de ojos para la unidad de la existencia. Por el contrario, cuando, como Hiperión y Alabanda, el hombre se esfuerza por vivir en los tonos fundamentales y eternos del ser,³⁰⁶ manteniendo su mirada puesta en la totalidad, no sólo permite que aquello que no es él mismo pero que se manifiesta a través suyo se regocije en la contemplación de su existencia, sino que él mismo encuentra el sentido más pleno de su esencia realizando el papel espiritual que desde tiempos inmemoriales le ha sido legado por Dios o la Naturaleza en tanto que el ser

³⁰⁶ Hölderlin, Friedrich, *Hiperión... Op. cit.*, p. 51.

humano que es, a saber, el de cuidar de aquello que por ser lo más bello es también lo más sagrado: la Naturaleza.³⁰⁷

Así queda establecido en el himno a Urania, en el que los hombres, modificaciones de la substancia única capaces de desvelar el acontecimiento del ser y advertir la unidad de la Naturaleza, son llamados de la siguiente manera:

¡Espíritus! En nombre de la diosa,
que nos creó en el comienzo del tiempo,
a nosotros, los vástagos del origen,
a nosotros, los herederos de su majestad,
venid al homenaje festivo
con toda la fuerza del alma divina,
con el más elevado de los entusiasmos
jurad ante ella, que creó y eternamente crea,³⁰⁸

y son llamados así para llevar a cabo la plena realización de su más alta y digna esencia, convirtiéndose en alegres guardianes de la existencia, en los más fieles y felices custodios del ser:

Libres y poderosos, como las olas del mar,
puros como los arroyos en el Elíseo,
poneos a su servicio en el umbral del templo,
sed el sublime sacerdocio de la verdad.³⁰⁹

³⁰⁷ Así lo dice Hiperión a Belarmino: “¿Sabéis su nombre? ¿el nombre de lo que es uno y todo? Su nombre es belleza”, y más adelante: “(...) lo más hermoso es también lo más sagrado”. *Ibid.*, pp. 80, 84.

³⁰⁸ Hölderlin, Friedrich, “Himno a la diosa de la armonía”, *Op. cit.*, p. 73.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 73.

Bibliografía

- Aesch, Alexander Gode-von, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.
- Albiac, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Tecnos, 2013.
- Alvarado Natalí, Gabriel, *Hombre versus mundo. Esbozo para una comprensión crítica de la Modernidad sobre la base de una indagación filosófica en torno al sentido de la cultura* (tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, 2013).
- Astrada, Carlos, *Goethe y el panteísmo spinoziano / Goethe, Johann Wolfgang, Estudio sobre Spinoza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2011.
- Bodei, Remo, *Hölderlin: la filosofía y lo trágico*, Madrid, Visor, 1990.
- Borges, Jorge Luis, *Obras completas*, tomo III, Buenos Aires, Emecé, 2005.
- Bruno, Giordano, *De la causa, principio y uno*, Barcelona, Losada, 2010.
- Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, Madrid, Editora nacional, 1984.
- Bruno, Giordano, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Terramar, 2008.
- Callois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2006.
- Caquot, André, “La religión de Israel desde los orígenes hasta la cautividad de Babilonia”, en Puech, Henri-Charles (comp.), *Las religiones antiguas. Volumen II*, México, Siglo XXI, 2006.
- Carus, Carl Gustav, *Cartas y anotaciones sobre la pintura del paisaje*, Madrid, Visor, 1992.
- Cassirer, Ernst, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1974.
- Comte- Sponville, André, *Lucrecio. La miel y la absenta*, Barcelona, Paidós, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus, 2010.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Las cartas del mal*, Buenos Aires, Caja negra, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1975.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 2006.
- Descartes, René, *Cartas sobre la moral*, Buenos Aires, Yerba Buena, 1945.
- Descartes, René, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba, 1999.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Descartes, René, *El tratado del hombre*, Madrid, Alianza, 1990.
- Descartes, René, *La investigación de la verdad por la luz natural*, Madrid, Universidad Complutense, 2001.
- Descartes, René, *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos, 2006.

- Descartes, René, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Oviedo, KRK, 2005.
- Descartes, René, *Principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 2003.
- Descartes, René, *Tres cartas a Marin Mersenne. (Primavera de 1630)*, Madrid, Encuentro, 2011.
- Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, México, FCE, 1945.
- Dussel, Enrique, *El humanismo semita*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1969.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Guadarrama, 1981.
- Epicuro, *Obras*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Fenelón, *El ente infinito*, Buenos Aires, Tor.
- Fischer, Kuno, *Vida de Spinoza*, México, UAM, 1990.
- García Gual, C., Lledó, Emilio, Hadot, Pierre, *Filosofía para la felicidad. Epicuro*, Madrid, Errata Naturae editores, 2013.
- Goguel, Elisabeth, *Descartes y su tiempo*, Buenos Aires, Yerba Buena, 1945.
- González-Cobo, Ramón Andrés, *El lutier de Delft. Música, pintura y ciencia en tiempos de Vermeer y Spinoza*, Barcelona, Acanalado, 2013.
- Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México, Ediciones sin nombre, 2008.
- Grondin, Jean, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, 2006.
- Hadot, Pierre, *La filosofía como forma de vida*, Barcelona, Alpha Decay, 2009.
- Hadot, Pierre, *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Madrid, Siruela, 2010.
- Hadot, Pierre, *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, México, FCE, 1997.
- Heidegger, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid, Alianza, 2005.
- Heidegger, Martin, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin, *La proposición del fundamento*, Barcelona, Serbal, 1991.
- Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Buenos Aires, La cebra, 2008.
- Heráclito, *Los límites del alma. Fragmentos*. Madrid, Gredos, 2011.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Barcelona, Gredos, 2006.
- Hesse, Hermann, *El lobo estepario*, Madrid, Alianza, 1983.
- Hilb, Claudia, *Leo Strauss: el arte de leer. Una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Hoffmann, Novalis, et. al., *Los románticos alemanes*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.
- Hofmannsthal, Hugo von, *Carta de Lord Chandos y otros textos en prosa*, Barcelona, Alba, 2010.
- Hofmannsthal, Hugo von, *Paisajes. Cuentos y ensayos*, México, Aldus, 1999.
- Hölderlin, Friedrich, *Cantos*, Ourense, Linteo, 2010.
- Hölderlin, Friedrich, *El archipiélago*, Madrid, Alianza, 1997.
- Hölderlin, Friedrich, *Empédocles*, Madrid, Hiperión, 1997.

- Hölderlin, Friedrich, *Ensayos*, Madrid, Hiperión, 1997.
- Hölderlin, Friedrich, *Hiperión o el eremita en Gracia*, Madrid, Hiperión, 2004.
- Hölderlin, Friedrich, *Las grandes elegías*, Madrid, Hiperión, 2008.
- Hölderlin, Friedrich, *Los himnos de Tubinga*, Madrid, Hiperión, 2005.
- Hölderlin, Friedrich, *Odas*, Madrid, Hiperión, 2010.
- Hölderlin, Friedrich, *Poemas de la locura*, Madrid, Hiperión, 2009.
- Hubbeling, H. G., *Spinoza*, Barcelona, Herder, 1981.
- Hulin, Michel, *La mística salvaje. En los antípodas del espíritu*, Madrid, Siruela, 2007.
- Ibérico, Mariano, *El sentimiento de la vida cósmica*, Buenos Aires, Losada, 1946.
- Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996.
- Jacquet, Chantal, *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta limón, 2008.
- Jaspers, Karl, *Los grandes filósofos III*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Jayyam, Omar, *Robaiyat*, Barcelona, DVD Ediciones, 2007.
- Jonas, Hans, "Spinoza and the Theory of Organism", en Grene, Marjorie (ed.), *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, NY, Anchor Books, 1973.
- Jonas, Hans, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2003.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Kant, Fichte, Schelling, Hegel, *Correspondencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Kerényi, Karl, "Hombre primitivo y misterio", en Kerényi, K., Neumann, E., Scholem, G. y Hillman, J., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Koyré, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, México, Siglo XXI, 2000.
- Lawrence, D. H., *Apocalipsis*, Madrid, Langre, 2008.
- Lawrence, D. H., *El hombre que murió y otros escritos*, México, Editorial me cayó el veinte, 2004.
- Lawrence, D. H., *Historias de amor*, Barcelona, Fontamara, 1981.
- Lawrence, D. H., *La mujer que se fue a caballo*, Barcelona, Edhasa, 1988.
- Leibniz, G. W., *Conversación de Filareto y Aristo*, Madrid, Encuentro, 2005.
- Leibniz, G. W., *Discurso de metafísica*, Madrid, alianza, 2002.
- Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, Madrid, Editorial charcas, 2003.
- Leibniz, G. W., *Filosofía para princesas*, Madrid, Alianza, 1989.
- Leibniz, G. W., *La profesión de fe del filósofo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- Leibniz, G. W., *La teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, M. Aguilar Editorial.
- Lessing, G. E., *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, Editora Nacional, 1982.
- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Longino, *De lo sublime*, Barcelona, Acanalado, 2014.
- Löwith, Karl, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona, Herder, 1997.

- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Altaya, 1995.
- Magnani, Filippo, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Córdoba, Brujas, 2009.
- Malebranche, Nicolás, *Acerca de la investigación sobre la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009.
- Malebranche, Nicolás, *Aclaración sobre el ocasionalismo*, Madrid, Encuentro, 2005.
- Malebranche, Nicolás, *Conversaciones sobre la metafísica y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.
- Márai, Sándor, *La amante de Bolzano*, Barcelona, Salamandra, 2007.
- Márai, Sándor, *La extraña*, Barcelona, Salamandra, 2010.
- Márai, Sándor, *La hermana*, Barcelona, Salamandra, 2010.
- Mendelssohn / Lessing, *Debate sobre Spinoza*, Córdoba, Brujas, 2010.
- Moreau, Joseph, Dortous de Mairan, J.-J., Malebranche, Nicolas, *Correspondence avec J.-J. Dortous de Mairan*, Paris, Librairie Philosophique J.-Vrin, 1947.
- Naydler, Jeremy (ed.), *Goethe y la ciencia*, Madrid, Siruela, 2002.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, México, Anthropos, 1993.
- Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, Madrid, Akal, 2000.
- Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*, Buenos Aires, Nueva visión, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 2000.
- Ortega y Gasset, José, "Historia como sistema", en *Obras completas*, tomo VI, Madrid, Revista de Occidente, 1946.
- Otto, Walter, *Epicuro*, Madrid, Sexto piso, 2006.
- Panikkar, Raimon, *De la mística. Experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder, 2007.
- Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Patocka, Jan, *Libertad y sacrificio*, Salamanca, Sígueme, 2007.
- Peña García, Vidal, *El materialismo de Spinoza*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- Petrarca, Francesco, *Subida al Monte Ventoso*, Barcelona, José J. de Olañeta Editor, 2011.
- Platón, *Diálogos*, tomo III, Barcelona, Gredos, 2000.
- Platón, *Diálogos*, tomo VI, Gredos, Madrid, 2000.
- Platón, *Parménides*, Madrid, Alianza, 2005.
- Plotino, *Enéadas (V-VI)*, Madrid, Gredos, 1998.
- Plotino, *Enéadas II*, Barcelona, Gredos, 2009.
- Plotino, *Selección de las Enéadas*, México, UNM-SEP, 1988.
- Pólesman, Cristina, "Deleuze-Lawrence-Spinoza", en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Séptimo coloquio*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Rojas Jiménez, Alejandro, *Lecturas de las lecciones privadas de Stuttgart de Schelling (1810)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2011.

- Rosen, Stanley, “Baruch de Spinoza”, en Cropsey, J. y Strauss (comps.), L., *Historia de la filosofía política*, México, FCE, 2006.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Cartas elementales sobre botánica*, Madrid, Abada, 2005.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Madrid, Alianza, 2008.
- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, BAC, 2002.
- San Anselmo, *Proslogion*, Barcelona, Folio, 2007.
- Schelling, F. W. J., *Bruno o sobre el principio divino y natral de las cosas*, Barcelona, Folio, 2002.
- Schelling, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, Madrid, alianza, 2006.
- Schelling, F. W. J., “Filosofía y religión”, en *Antología*, Barcelona, Península, 1987.
- Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Schelling, F. W. J., *Las edades del mundo*, Madrid, Akal, 2002.
- Schelling, F. W. J., *Lecciones munitiquesas para la historia de la filosofía moderna*, Málaga, Edinford, 1993.
- Schelling, F. W. J., *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*, Madrid, Abada, 2006.
- Schleiermacher, Friedrich, *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Schmitt, Carl, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid, Trotta, 2007.
- Scholem, Gershom, “El Bien y el Mal en la Cábala”, en Kerényi, K., Neumenn, E., Scholem, G. y Hillman, J., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo Eranos I*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Scholem, Gershom, *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2000.
- Scholem, Gershom, *Las grandes tendencias de la mística judía*, México, FCE, 1996.
- Scholem, Gershom, *Los orígenes de la Cábala I*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Serrano, Vicente, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Por una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007.
- Sloterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania. 1670-1789. Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Correspondencia completa*, Madrid, Hiperión, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, Madrid, Alianza, 2006.
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 2003.
- Spinoza, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954.

- Spinoza, *Opera*, tomo II, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972.
- Spinoza, *Tratado breve*, Madrid, Alianza, 1990.
- Spinoza, *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.
- Spitzer, Leo, *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo. Prolegómenos a una interpretación de la palabra <<Stimmung>>*, Madrid, Abada, 2008.
- Strauss, Leo, “Cómo estudiar el *Tratado Teológico-político* de Spinoza”, en *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Strauss, Leo, “Notas sobre Lucrecio”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Strauss, Leo, “Prefacio a *Crítica de la religión de Spinoza*”, en *Liberalismo antiguo y moderno*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- Tatián, Diego, *La cautela salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.
- Toynbee, Arnold e Ikeda, Daisaku, *Escoge la vida*, Buenos Aires, Emecé, 1980.
- Valentí Fiol, Eduardo, *Lucrecio*, Barcelona, Labor, 1949.
- Peña García, Vidal, *La razón siempre a salvo*, Oviedo, KRK, 2011.
- Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994.
- Wienpahl, Paul, *Por un Spinoza radical*, México, FCE, 1990.
- Wieseman, Marjorie (ed.), *Vermeer's women. Secrets and silence*, London, The Fitzwilliam Museum & The University of Cambridge, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1999.
- Wunenburger, Jean-Jacques, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2006.