



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

“Las consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia en la Ética de Spinoza”

Mauricio Eduardo Soto Altamirano

Tesina para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Profesor guía:

Enrique Sáez y Jorge Acevedo.

Santiago de Chile

Enero 2013.

“A little more happiness, I thought to myself as I listened to him, and he'd become what is called a dangerous man. Dangerous, because to be permanently happy would be to set the world on fire. To make the world laugh is one thing; to make it happy is quite another. Nobody has ever succeeded in doing it. The great figures, those who have influenced the world for good or evil, have always been tragic figures. Even St. Francis of Assisi was a tormented being. And the Buddha, with his obsession to eliminate suffering, well he was not precisely a happy man. He was beyond that, if you like: he was serene, and when he died, so it is related, his whole body glowed as if the very marrow were afire.”

Henry Miller

Resumen

En este trabajo se pretende abordar las consecuencias que tiene la ontología de Spinoza en la *Ética*. A diferencia del TB y los PM, en la *Ética* se considera a Dios como una sustancia constituida de infinitos atributos, los cuales expresan su esencia eterna e infinita. Esta nueva estructura ontológica se puede resumir en dos teorías: la teoría de las distinciones y la teoría de la esencia y existencia del modo finito. La primera es la teoría que distingue entre Dios y modo. Mientras que la segunda es el problema de la potencia divina, es decir, de la producción de finito por lo infinito.

Estas dos teorías tienen como consecuencia cuatro teorías a lo largo de la *Ética*: La teoría de la individuación, la teoría de las nociones comunes, la teoría moral y la teoría de la ciencia. La teoría de la individuación es una física, ella nos entrega el modo de operar y producirse de los cuerpos. La teoría de las nociones comunes es la teoría acerca de cómo el alma puede conocer. Ella soluciona el problema del conocimiento. La teoría moral nos entrega la relación que existe entre la virtud y la moral de la comunidad. La teoría de la ciencia nos entrega el cómo y el porqué de la ciencia.

Abreviaturas¹.

TB: *Tratado breve*

TTP: *Tratado teológico-político*

PM: *Pensamientos metafísicos.*

TP: *Tratado político*

¹ Estas abreviaciones se usan tanto para el cuerpo central del texto como para las notas a pie de página. Las referencias se refieren a las obras completas en latín editadas por Karl Bruder. Las traducciones del latín son propias, utilizando como ayuda la traducción de Acervo cultural.

Tabla de contenido.

Resumen	3
Abreviaturas	4
Introducción	7
Capítulo 1: El problema de las distintas estructuras ontológicas en las primeras obras de Spinoza y en la <i>Ética</i> .	
1.1 Los problemas principales en el pensamiento de Spinoza.	9
1.2 El problema de la esencia de Dios en las distintas obras de Spinoza.	10
Capítulo 2: La esencia de la sustancia.	
2.1 La estrategia de inicio de Spinoza: la definición real.	11
2.2 La sustancia como atributo: el problema de las distinciones.	14
2.3. La existencia necesaria de Dios como sustancia de infinitos atributos: el problema de la heterogeneidad y la distinción real como distinción formal.	17
2.4 Panenteísmo de Dios y su indivisibilidad.	21
Capítulo 3: la potencia de Dios.	
3.1 La potencia como necesidad.	23
3.2 Propiedades de la potencia.	25
3.3 La doble causalidad: los modos infinitos y la relación entre esencia y existencia en los modos finitos.	27
3.4 La identidad entre esencia y potencia divina.	31
Capítulo 4: Consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia en la física y psicología.	
4.1. Física: necesidad de la composición y descomposición: la individuación.	33
4.2 Conocimiento inadecuado y adecuado.	37
4.3 Base psicológica de la ciencia de los afectos.	40

4.4 El problema de la ciencia de los afectos: la composición y descomposición infinita de individuos en la Naturaleza.	42
Capítulo 5: Consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia en la moral.	
5.1 La moral del individuo-comunidad y la moral de la virtud.	44
5.2 La posibilidad de una ciudad libre.	47
5.3 la virtud y la ley.	49
5.4 ¿Qué puede la virtud dentro de la Ciudad? Convivencia de la libertad y la servidumbre en la Ciudad.	52
Capítulo 6: las consecuencias de la estructura ontológica en la ciencia.	
6.1 la ciencia como forma de llegar a la beatitud.	54
6.2 La causa eficiente de la ciencia: el amor de Dios.	57
Conclusión	64
Bibliografía principal	67
Bibliografía complementaria	67

Introducción.

Los marranos fueron judíos sefardíes a quienes se les prohibió mantener su fe, siendo convertidos al catolicismo por la fuerza. Sin embargo, seguían celebrando sus ceremonias en secreto. Después de varias generaciones poco quedaba por esconder, pues fuerza de la prohibición había mermado fuertemente la riqueza de su fe. Aunque esta no fue la causa más fuerte de su pérdida. Luego de ser convertida y exiliada de España y Portugal, la familia de Spinoza se estableció en Holanda. Lugar que fue propicio para sus actividades comerciales y para reencontrarse con su fe. El problema del judaísmo de los marranos fue su tiempo. Existía una creciente necesidad de encontrar soluciones en la ciencia a problemas religiosos. Las ideas humanistas, el cartesianismo, el cristianismo liberal fueron la causa más fuerte de que fuese tan difícil recobrar esa fe perdida. Conscientes de esto, los rabinos más ortodoxos reaccionaban violentamente a todo intento de mezcla entre ciencia y religión. La tensión generó casos trágicos, como el de Uriel da Costa o Juan de Prado. El castigo era el exilio de la comunidad, el silencio de los amigos, la miseria, y la maldición por toda la eternidad.

Spinoza, hijo de esta tensión, pudo tener claridad sobre su destino, eligiendo su autoexilio. En primera instancia fue arrogante, no se defendió de sus acusaciones y expresó libremente su cercanía con las ideas de la época. Sólo un intento de asesinato le enseñó el peligro que corría. Conservó la capa desgarrada por el puñal para recordar ser más cauto de allí en adelante. Comienzo difícil para una vida tan potente. Por esto Spinoza nos dice al final de la *Ética* que todo lo bello o excelente es tan difícil como raro.

La tensión entre la fe de su comunidad y las ideas de la época crean en Spinoza el problema de la beatitud y su vivencia en comunidad. Se debe encontrar la verdadera naturaleza de Dios, pues a partir de esto podemos encontrar una alegría suprema tanto privada como pública. Sólo la racionalidad de la religión puede salvarnos de los males humanos. Por esto, tres de sus primeras obras son críticas. Los PM son la crítica del aparato conceptual de la filosofía. El TTP es la crítica de los mitos de las religiones. Y el TRE es la crítica de las formas de conocimiento que propician los males humanos. Sólo el TB plantea una teoría totalmente propositiva. Sin embargo, este texto sólo fue escrito para unos amigos, y tiene la indicación de no mostrarse a alguien que no sea de confianza. Es una especie de borrador de las ideas de la *Ética*.

Sin embargo, hay un contraste en el transcurso del pensamiento de Spinoza. En el TTP afirma que existe un Estado capaz de otorgar libertad a sus súbditos mediante leyes. En cambio, en el TP nos dice que la libertad es una virtud privada [*privata virtus*]², y que el rol del Estado es la seguridad. Este contraste nos muestra un cambio de dirección profundo. Cambio que no se pudo producir por un acontecimiento biográfico, como el asesinato de Jean de Witt. Spinoza era muy exigente con su pensamiento, es imposible que solucionara unos de sus problemas principales con un suceso contingente. En última instancia, este acontecimiento, ayudó a la deducción desde algo. Creemos que este cambio se deduce directamente desde la esencia de Dios planteada en la *Ética*.

Esta nueva forma de pensar se basa en una nueva concepción de la beatitud y su vivencia en comunidad. La libertad como virtud privada no se tiene que entender como una falta o negación. *Privare* no es negar, sino librar, despojar, alejar. Lo privado de la libertad tiene un sentido positivo de alejamiento, de una distancia creciente, pero que siempre guarda alguna relación. Este alejamiento de la libertad es producto de la naturaleza de la beatitud y la comunidad. Spinoza descubre una distancia insalvable entre el orden pasional de la comunidad y el orden activo del sabio. Se tiene en común las afecciones, imágenes o signos, pero la distancia está en los afectos, las emociones que provocan esas afecciones.

Este trabajo no pretende una comparación exhaustiva de textos, sino que la demostración de este nuevo pensamiento a través de una deducción de la *Ética*. La nueva ontología consta de la constitución de la esencia divina por infinitos atributos. Estructura que se diferencia del TB y del PM. Esta nueva ontología se puede comprender desde dos teorías: la teoría de las distinciones y la teoría de la esencia y la existencia del modo finito. Las que dan como consecuencia cuatro teorías que no estaban en su pensamiento anterior: la teoría de la individuación, la teoría de las nociones comunes, la teoría moral y la teoría de la ciencia. Nuestra tesis es que finalmente estas cuatro teorías dan como resultado un pensamiento totalmente afirmativo. Ya no se intenta conformar una comunidad libre. Los males humanos, la tristeza, la intolerancia son comunes a los hombres, y mientras éste exista siempre existirán.

² SPINOZA, B., TP, I, 6.

Capítulo 1: El problema de las distintas estructuras ontológicas en las primeras obras de Spinoza y en la *Ética*.

1.1 Los problemas principales en el pensamiento de Spinoza.

El problema que más inquieta a Spinoza es, sin duda, el problema de la salud humana o beatitud, que no es más que la búsqueda de un estado de constante y máxima alegría, producto del conocimiento de Dios. Sus primeros libros están dedicados a encontrar una correspondencia entre la alegría máxima y su vivencia en una comunidad racional. Por esto, ante el devenir de las cosas se debe encontrar un objeto de amor que sea eterno, pues de esa manera la alegría de esa relación será constante y plena. Se necesita la demostración de una estructura real que propicie el entendimiento racional de los hombres, dejando el desorden de las pasiones, causa de las guerras, la intolerancia y todo mal que atente contra la concordia. Sin duda, el problema de la beatitud tiene que ser tomado en relación con una comunidad racional, pues lo que intenta hacer Spinoza es generar una teoría que sirva para criticar la oscuridad de las interpretaciones teológicas, y después sirva de base para un proyecto político.

Lo necesario, entonces, es demostrar que el hombre está constituido necesariamente por una parte mortal y otra eterna. No puede existir la beatitud si no existe algo eterno en el hombre, pues si se pretende alcanzar el conocimiento de Dios a través de la razón, la forma racional de Dios tiene que pertenecer también al hombre. De modo que ese camino de racionalización pueda ser explicado a otros hombres, hasta que la gran mayoría de una comunidad puede entender de forma racional la naturaleza de Dios. De inmediato nos encontramos con un problema muy importante en este trabajo, ¿Cómo se puede conciliar el ámbito de lo eterno y lo mortal de una forma inteligible? Esta es una pregunta muy importante para la teoría de Spinoza, pues lo va a obligar a que si se descubre la naturaleza de Dios, necesariamente tiene que ser comunicable mediante conceptos, pues de otro modo otros hombres no podrían acceder a ella. Por tanto, mediante la consideración del fin de la beatitud y su vivencia en comunidad, entendemos que su teoría ontológica esta predeterminada por estos dos problemas: Dios debe concebirse como totalmente inteligible.

1.2 El problema de la esencia de Dios en las distintas obras de Spinoza.

En esta parte trataremos lo que atañe al problema de la esencia y al problema de la existencia del modo finito. Entendiendo como estos dos problemas afectan en general la teoría de Spinoza, podemos tratar de entender el problema de las distintas estructuras ontológicas que existen en el pensamiento de Spinoza. En primera medida podemos hacer una comparación entre el TB y la *Ética*, textos en los cuales se dan distintas formas de representar la estructura ontológica de Dios. El TB es un texto escrito para unos amigos de Spinoza, de una fecha poco anterior al TTP, y está dedicado a tratar de dar continuidad al ámbito de la ontología y la moral, a través de la exposición de la verdadera naturaleza de Dios. Es un texto incompleto, recordemos que el mismo autor al final de la obra hace una advertencia de su no publicación a otros hombres que no sean de confianza. Por esto, más que un juicio sobre la perfección de su trabajo teórico, este texto nos sirve para entender de qué forma pensaba Dios Spinoza. Las consecuencias de su pensamiento se pueden observar tanto en el TTP como en el TRE.

El TB se divide en dos partes, la primera nos habla de Dios y la segunda del hombre. Lo que primero que se dice sobre Dios es que existe; el argumento para su existencia necesaria es que a su realidad objetiva, su idea, le corresponde necesariamente su realidad formal, su existencia. Este argumento se repite tanto en su forma a priori como a posteriori. Sin embargo, si se habla de la esencia, nos preguntamos ¿Qué es Dios? Spinoza nos dará una fórmula que será clave en toda su pensamiento: Dios “es un ser de quien se afirma todo, o si se prefiere de quien se afirma atributos infinitos”³. ¿Qué es lo que nos quiere decir con esto? Es una fórmula muy difícil de entender, pues nunca antes se había planteado un Dios que es plena positividad y que abarca toda la realidad. El argumento a priori que apoya esta definición de Dios es que a mayor realidad o perfección de un ser, le corresponden mayor cantidad de atributos, entonces, el ser más perfecto o con más realidad tendrá atributos infinitos. El texto PM es un texto más antiguo del cual puede darnos más pistas.

El problema de la evolución de la estructura ontológica de la sustancia es planteada por Gueroult⁴, el cual nos dice que se pueden distinguir tres momentos en su desarrollo: 1) El Dios

³ SPINOZA, B., TP, II, 1.

⁴ GUEROUULT, M., *Spinoza I, Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968. p. 471.

cartesiano de los PM, 2) El Dios-Naturaleza del TB, 3) El Dios-sustancia de la *Ética*. El primer caso tiene como característica principal ser absolutamente simple. En este tipo de Dios, Spinoza acepta casi todas las tesis cartesianas. Por esto, Dios es algo absolutamente simple que no es ni compuesto, ni unido, y si existen sustancias son posteriores a la simplicidad. En el segundo caso se trata de demostrar la tesis de que Dios es causa inmanente y única de toda la Naturaleza. Para esto, Dios se concibe como idéntico con sus efectos, y su identidad como causa se concibe como la característica fundante de la identidad de Dios mismo. Sin embargo, las sustancias infinitas en su género (los atributos del pensamiento, extensión, etc.) no son subsistentes por sí, pues dependen como productos de la causalidad de Dios. Los atributos son afirmados por Dios, pero no lo constituyen. En este caso las sustancias infinitas en su género son equivalentes a los modos, pues no constituyen la esencia de Dios, sino son un efecto exterior a ella. Hasta ese momento la estructura esencial de Dios no podía ser inteligible, pues siempre había una cualidad oculta en su esencia, sólo hasta la *Ética* se pudo constituir una esencia inteligible. En este texto nos demuestra geoméricamente que la esencia de Dios está constituida [constans] por infinitos atributos; es decir, estos ya no son exteriores, sino interiores, y son las cualidades infinitas de la sustancia divina. En este sentido, los atributos pasan a ser formas comunes entre los modos y la sustancia divina; son sustancias que constituyen y al mismo tiempo expresan en los modos la esencia de Dios.

Nuestro trabajo se va a centrar en las consecuencias que tiene este cambio de la estructura de la sustancia, los cuales los podemos resumir en la teoría de las distinciones, la teoría de la esencia y la existencia del modo, la teoría de la individuación, las nociones comunes, la teoría moral y la teoría de la ciencia. Nuestro método será la deducción de estas consecuencias a través de una lectura de la *Ética*.

Capítulo 2: La esencia de la sustancia.

2.1 La estrategia de inicio de Spinoza: la definición real.

A primera vista nos parece que las definiciones, que inician todos los libros de la *Ética*, son puramente nominales, y su función es ayudar a una lectura rigurosa. Más aún si consideramos

que las definiciones empiezan casi siempre por la partícula “intelligo...”⁵ o “dicitur...”⁶. Pareciera que Spinoza tiene siempre un inicio hipotético, y a medida que avanza en la *Ética*, va demostrando cada hipótesis planteada al inicio. Lo anteriormente planteado no puede estar más alejado de lo que pretende Spinoza. Plantear la definición como hipotética sería ignorar la estrategia de Spinoza para escribir la *Ética*. La escritura de este libro pretende ser una verdad eterna, para esto, todo lo que se escriba debe ser verdadero, desde las definiciones hasta las últimas tesis demostradas. Por consiguiente, es preciso examinar en qué consiste esta estrategia, que asume como la condición de la verdad.

Para entender el criterio de verdad debemos recordar el fin del pensamiento de Spinoza: la beatitud y su vivencia en comunidad. Por esto la exigencia de verdad se basa primero en un Dios inteligible, capaz de ser comunicable por sí⁷. De nada sirven para este fin las doctrinas de la teología negativa y de la analogía, pues en ellas siempre existe una cualidad oscura de Dios, lo que hace imposible su comunicabilidad. Se necesita un Dios de esencia que pueda ser explicada y entendida mediante el lenguaje humano, y por tanto, un Dios que tenga una forma común con el modo finito. Estas formas comunes son los atributos. Nosotros conocemos sólo dos, la extensión y el pensamiento, pues constituyen nuestra naturaleza finita. Sin embargo, esto no implica que exista algo ininteligible en Dios, ya que los atributos expresan de forma positiva y perfecta su esencia. De modo que la inteligibilidad de Dios, su constitución por atributos comunes a los modos, es lo que posibilita a su vez la verdad. En el último capítulo veremos si realmente se da esa comunicación de Dios.

Ahora bien, esta verdad sólo puede ser concebida por el entendimiento, por esto es necesario diferenciarlo de la imaginación. La potencia es la causalidad de esencias, donde la primera esencia (Dios) produce a las demás. Sin embargo, no se trata de una jerarquía de emanación, como la teoría neoplatónica, sino que la esencia divina, en tanto es causa de las demás esencias, siempre es inmanente a sus efectos. Entender la verdad es concebir de forma correcta esta causalidad de las esencias. Ahora bien, la potencia divina no es concebida por el hombre generalmente, pues en su lugar concibe su orden desde su imaginación. Las imágenes que crea

⁵ SPINOZA, B., *Ética*, I, def. I.

⁶ SPINOZA, B., *Ética*, I, def. II

⁷ SPINOZA, B., TRE, 1.

la imaginación son los efectos de las cosas exteriores sobre el cuerpo. La construcción de una imagen se basa en una causalidad real entre esencias, pero en tanto imagen no comprende la naturaleza del cuerpo exterior, sino sólo el estado del cuerpo afectado. La memoria es formada desde la imaginación a través de la asociación espacio-temporal de las imágenes. Es así que cuando concebimos a Dios como un anciano con barba, concebimos la potencia divina desde la imaginación. Las imágenes de la divinidad sólo sirven para crear pasiones en los súbditos para que obedezcan una ley, no para enseñarles la verdadera naturaleza de Dios⁸.

Por tanto, ante la ignorancia que nos somete la imaginación, la cual es base para todo modelo político que impida la libertad, se hace necesario una teoría acerca de cómo se accede a la verdad. Esta teoría es la teoría de la definición real, la cual se basa en dos condiciones: 1) la naturaleza de la esencia y 2) la idea como expresión de la esencia formal.

La esencia es aquello que permite que una cosa exista necesariamente y pueda ser concebida por ella. Por esto, la naturaleza de la esencia siempre comprende y expresa su causa. La esencia es el modo en que se produce la cosa. El ejemplo que pone siempre Spinoza es del círculo: un círculo puede ser formado por una línea recta donde un extremo gira y el otro se mantiene inmóvil. Otro ejemplo sería la esencia de Dios que comprende y expresa su causa, en tanto su esencia es la causa misma de su existencia.

La segunda condición es la idea como expresión de la esencia. En Spinoza ya desde los PM hasta la *Ética* existe la certeza de que hay una identidad entre la esencia, existencia, idea y potencia en Dios, y en la finitud esto se da de forma separada. Sin embargo, el pensamiento es aquel atributo que puede comprender a los demás, y por tanto, puede explicarlos en su causa. La idea es la esencia objetiva de la esencia formal. Y por esto la idea de Dios, por ejemplo, puede comprender y expresar la esencia de Dios. De esta manera se puede deducir el orden que tienen las demás esencias dentro de la potencia divina a través de la idea de Dios.

Las definiciones con que empiezan los libros de la *Ética* no son para ayudar a la lectura, sino que representan la estrategia de Spinoza para mostrar el orden de la potencia divina. A través de la definición nuestro lenguaje sirve para representar la idea, con la cual concebimos la esencia

⁸ SPINOZA, B., TTP. Prefacio, 27.

de algo. A través de la definición podemos deducir la causa de la esencia de algo y todas sus propiedades; y a través de las demostraciones podemos entender las relaciones de orden que existen entre las esencias. El antiguo método geométrico de definición tenía la desventaja de que sólo se podía deducir una propiedad, y si se querían deducir más, había que relacionarla con otras propiedades, es decir, multiplicar los puntos de vista⁹. La teoría de la definición de Spinoza puede superar esta dificultad, prescindiendo de los múltiples puntos de vista y deduciendo el orden de la potencia divina desde la idea verdadera de Dios.

2.2 La sustancia como atributo: el problema de las distinciones.

En la definición 6 Spinoza nos habla sobre Dios como aquel “ente absolutamente infinito [absolute infinitum]”, y lo identifica con una “sustancia constituida de infinitos atributos”. Sin embargo, para llegar a la proposición de Dios se va a tardar once proposiciones. Es necesario llegar lo antes posible a la idea de Dios, pues de ella se va deducir todo el orden de la Naturaleza.

Sin embargo, para volver inteligible la idea de Dios como infinito positivo, se necesita ante todo un criterio para entender la unidad y multiplicidad de la sustancia de Dios; es decir, responder a las preguntas: ¿Cómo una sustancia puede tener seres múltiples dentro de sí? ¿Hay división en la sustancia? Este fin se hará en las primeras ocho proposiciones, las cuales van a dar con las tres propiedades de la sustancia de un atributo. En el caso de la multiplicidad de atributos en la unidad de la sustancia se llamará el problema de la heterogeneidad, pues la sustancia agrupa atributos absolutamente diferentes en su género. En una carta de Tschirnhaus¹⁰ Spinoza comenta que desde seres de razón se puede extraer una sola propiedad, pero no ocurre lo mismo con los seres reales, los cuales son seres complejos. Por ejemplo, con Dios si lo defino de tal forma siempre voy a tener muchas propiedades, como que es eterno, causa de sí, infinito, etc. La esencia de la sustancia está compuesta por una infinidad de atributos, es decir, en una unidad se encuentra la multiplicidad ¿Cómo se puede explicar esta heterogeneidad? ¿Se puede dividir una sustancia y seguir teniendo su sustancialidad? Para Spinoza la sustancia no puede ser divisible, pero si distinguible. Sin embargo, su criterio de distinción será completamente

⁹ SPINOZA, B., Carta LXXXII a Tschirnhaus.

¹⁰ SPINOZA, B., Carta LXXXIII a Tschirnhaus.

diferente del de su época: la distinción numérica. Para entender esta veremos las primeras ocho proposiciones de la *Ética*, donde se deducen las propiedades del atributo de un solo atributo.

La sustancia de un atributo descrita en los ocho primeras proposiciones tiene tres propiedades: a) única en su género (prop. 5), b) existe por sí (prop. 6 y 7), c) infinitud (prop. 8). Estas tres propiedades se encadenan racionalmente según una deducción: ser única en su género es la razón de ser existente por sí y ser infinita.

En las primeras cinco proposiciones se expone la unicidad en su género de la sustancia de un atributo. Para esto primero se debe entender que existen sólo sustancias y modos, y que las primeras siempre son anteriores a los segundos. Spinoza demuestra esto a partir de la definición de sustancia: si algo se concibe por sí y es en sí, entonces, los modos de la sustancia sólo pueden ser en otro y ser concebidos por otro. Gueroult¹¹ nos dice que la proposición 1 permite que el orden de la naturaleza sea por una parte la Naturaleza Naturante –sustancia-, la cual es inmutable, eterna, indivisible, etc., y la Naturaleza Naturada –los modos-, la cual comprende el cambio, la finitud, etc.; además esta separación permite que exista una interacción entre las dos partes, pero sin que la segunda cambie a la primera. Luego, Spinoza nos dice en la proposición 2 y 3 que, entendiendo que los atributos constituyen la esencia de una sustancia, dos sustancias de atributos diferentes no pueden tener nada en común, y por esto último, una no puede ser causa de la otra. Las demostraciones de estas proposiciones tienen que ver con la imposibilidad de concebir una sustancia por otra que sea de diferente atributo sin contradecir el concepto mismo de sustancia: concebir la idea de una sustancia por otra sustancia de atributos diferente, y por tanto de esencia diferente, es concebir una sustancia por otro y no por sí; y será también absurdo plantear una causalidad entre seres que no existe una comunidad. En la proposición 4 se establece dos criterios de distinción: el modal y el real, de los cuales profundizaremos luego; pero, lo que hay que destacar de esta proposición, es que nos dice que solo existen modos y sustancias. En la proposición 5 Spinoza nos dice que “En la cosas naturaleza no se pueden dar dos o más sustancias del mismo atributo”, es decir, toda sustancia es distinta de otra en la medida que tiene un atributo diferente. De esto se deduce la primera propiedad: la sustancia de un atributo es única en su género, pues si el atributo constituye la esencia de una sustancia, no

¹¹ GUEROULT, Op. cit., p. 113.

puede constituir la esencia de una sustancia diferente. Por tanto, no pueden existir dos sustancias del mismo atributo, solamente una de su misma naturaleza.

Las proposiciones 6 y 7 tienen como fin deducir la existencia por sí de la sustancia de un atributo; la primera expresa negativamente lo que la segunda expresa positivamente. La proposición 6 nos dice que una sustancia no puede ser producida por otra sustancia, porque según las proposiciones anteriores no hay nada común entre sustancias de un atributo diferente. La siguiente proposición nos dice que “a la naturaleza de la sustancia le pertenece existir”, es decir, aquí se da la relación necesaria entre la causa de sí y la sustancia. Tener una existencia necesaria se deduce de que si algo no puede ser producido por otro, tiene que ser producido por sí mismo. Podríamos decir que la sustancia si no es producida por otro, simplemente no tiene causa. Sin embargo, en el escolio de la proposición 8, se dirá que “hay que notar que la causa por la cual alguna cosa existe, o debe estar contenida en la misma naturaleza y la definición de la cosa... o debe dar fuera de la misma”, es decir, la causa puede ser interior o exterior a la naturaleza de algo.

La infinitud se sigue de las dos propiedades anteriores, pues si una sustancia puede ser limitada por otra de su misma naturaleza, siendo una única en su género¹² y existente por sí, no puede ser sino infinita. Esta proposición encarna el intento continuo de Spinoza de encontrar en el infinito algo positivo, algo que sea afirmativo por sí solo. La sustancia necesita de estas tres propiedades para entenderse como algo que tiene positividad desde su propia naturaleza. Su unicidad, existencia por sí e infinitud son la forma de una naturaleza que no contiene ninguna negación, es perfecta en su género, pues no hay nada que la limite.

Ahora bien, por los atributos existen necesariamente los modos. Por eso estas proposiciones tienen como fin encontrar un criterio de distinción que sirva para solucionar el problema de la indivisión y multiplicidad de modos y atributos de la sustancia. Pareciera que no está aquí el problema del modo, pero la importancia de éste se da cuando nos dice que “dos o más cosas distintas se distinguen entre sí, ya sea por los atributos de las sustancias o por la diversidad sus modos”¹³. Se habla aquí de la distinción real y la distinción formal. El problema de las primeras

¹² SPINOZA, B., *Ética*, def. 2.

¹³ SPINOZA, B., *Ética*, I, 4.

proposiciones de la *Ética* es encontrar las propiedades de la sustancia para poder conformar una teoría de las distinciones. El problema de las distinciones no es un problema menor, pues en él se conjugan todas las propiedades de las sustancias y los modos. De manera que es un problema que atañerá a todo lo que se deduzca de la ontología: la física, la psicología, la política, etc. La teoría de las distinciones se puede resumir en dos puntos: a) La distinción real como distinción formal y b) La distinción modal como ni real ni numérica. La primera atañe al problema de la heterogeneidad y la segunda al problema de la indivisión del atributo. Por tanto, ahora que hemos deducido las propiedades de los atributos podemos empezar entender de qué se trata esta teoría de las distinciones.

2.3 La existencia necesaria de Dios como sustancia de infinitos atributos: el problema de la heterogeneidad y la distinción real como distinción formal.

La conclusión que podemos sacar de ocho anteriores proposiciones es que existen sustancias constituidas por un atributo diferente, cada una única en su género, existente por sí e infinita. Pero, las proposiciones 9 y 10 son aquellas que nos permiten pasar de la sustancia de un atributo a una sustancia constituida de una infinidad de ellos. Según Gueroult las proposiciones tienen como fin demostrar la validez de la definición 6¹⁴, definición de Dios. Estas dos proposiciones son intermediarias para la proposición 11 que tiene como fin demostrar la propiedad de existencia necesaria de Dios.

¿Por qué son tan importantes los atributos para el conocimiento de Dios? Al igual que no se puede conocer la verdadera naturaleza del triángulo, si no se considera la relación que existe entre los ángulos que lo constituyen, no se puede conocer la idea de Dios sin aquello que constituye su esencia. Si bien desde la proposición 1 a la 8 describen la sustancia de un atributo o el atributo mismo, luego se funden todos en una sola sustancia llamada Dios, por tanto, el problema de la heterogeneidad del absoluto se da en la relación entre la sustancia divina y las demás sustancias de un atributo que constituyen y expresan la esencia eterna e infinita. Es decir, son dos los problemas: 1) ¿Repugna a la naturaleza de Dios estar constituida de infinitos atributos? y 2) ¿Repugna a la naturaleza del atributo constituir la naturaleza de Dios?

¹⁴ GUEROULT, Op. cit. p. 142.

Estos dos problemas tienen que ser resueltos para que en la proposición 11 se pueda entender a Dios como necesariamente existente, y para esto su concepto no puede ser contradictorio. Entonces, el primer problema tiene que ver con aceptar la constitución de infinitos atributos la esencia de Dios. En este sentido, la proposición 9 tendrá como fin darle una función de grado ontológico al atributo, pues al decirnos que mientras más realidad o ser tiene una cosa, más atributos tiene¹⁵, está identificando una cantidad de atributos con el grado de realidad o perfección de una cosa. A primera vista parece una tesis difícil de aceptar, pero esta proposición es un paso muy importante para llegar a la idea de Dios. Para entenderla se puede dividir en dos tesis diferentes: “las cosas poseen un grado de realidad” y “más grado de realidad implica más atributos”. La primera la podemos entender como el fundamento que constituye el ser mismo, como nos dice Gueroult es un principio impuesto por la idea de Dios que hace posible la construcción de su propio ser¹⁶. Lo que se juega aquí es la comprensibilidad del infinito por parte de lo finito, pues se indica que si las cosas finitas tienen un grado de realidad, existe un máximo de realidad que constituye el absoluto. No se trata de una progresión real que vaya numéricamente avanzando en una jerarquía de menor a mayor realidad, sino que es una deducción de la idea misma de Dios. Es una necesidad que el ser absolutamente infinito tenga un máximo de realidad, pues cualquier cosa teniendo ciertas propiedades tiene cierto grado de realidad. Por tanto, aquella idea que comprende todas las propiedades que existe, debe tener el mayor grado de realidad. La segunda tesis es la relación entre el grado de realidad y la cantidad de atributos. La podemos entender de la siguiente forma: los atributos son aquellos que constituyen la esencia de una sustancia¹⁷, entonces, la idea de un ser absolutamente infinito y eterno debe tener una esencia infinita y eterna, y la única manera en que puede ser realmente infinita y eterna es que la constituyan una cantidad infinita de atributos, pues si fuera constituida de una cantidad finita de atributos, no se podría expresar la absoluta infinitud que debe tener un ser absolutamente infinito; tendría un límite en la expresividad de su esencia. Entonces, la relación entre el máximo de realidad de un ser y la cantidad infinita de atributos se da como una correspondencia lógica necesaria, en tanto el ser realísimo sólo puede ser absolutamente infinito, y por tanto debe tener infinitos atributos.

¹⁵ SPINOZA, B., *Ética*, I, 9.

¹⁶ GUEROUTL, Op. cit. p. 146.

¹⁷ SPINOZA, B., *Ética*, def. 4.

Entonces, la proposición 9 nos viene a resolver el primer problema puesto más arriba: la naturaleza de Dios necesita que se constituya su esencia por infinitos atributos, pues le concede a su esencia la necesidad de ser absolutamente real o perfecta. La proposición 10 se encarga de aclararnos el segundo problema. La proposición 9 propone que un ser debe tener tantos atributos como realidad, y la proposición 10 dice que “cada uno de los atributos de la sustancia debe ser concebido por sí”, es decir, si la sustancia tiene infinitos atributos cada uno debe ser concebido como una sustancia realmente distinta. Esto parece contradictorio, pues un atributo que pertenece a una sustancia única, debiera ser concebido a través de la sustancia, sin embargo, para entender esto se debe tomar en cuenta que el atributo constituye la esencia misma de la sustancia. Sin embargo, en el escolio de la proposición 10 Spinoza nos dice que no se puede considerar a los atributos como sustancias diferentes: “Sin embargo, no podemos de esto concluir que dos de estos mismos entes constituyen distintas sustancias [diversas substantias constituere]”. Los atributos no pueden ser considerados distintas sustancias, ya que es por constituir la esencia de la sustancia que pueden ser concebidos por sí.

El escolio de la proposición 10 no acaba la construcción de Dios, sino que se contenta con dar el criterio de distinción que hace que la naturaleza del atributo no sea contradictoria con el de la sustancia¹⁸. El hecho que los atributos sean concebidos “realiter distincta”¹⁹ significa que un atributo no implica nada más que él. Por ejemplo, no se puede deducir la extensión a partir del pensamiento, pues éste sólo implica relaciones dentro de sí. En este sentido es que se puede decir que la distinción real es una distinción formal. Los atributos son las calificaciones de la sustancia, y se distinguen sólo desde su forma, desde su unicidad, su perfección en su género. Esta es la clave para entender como la naturaleza de los atributos no es contradictoria con el de Dios. En ningún momento la distinción es división, es decir, distinción numérica, siempre es considerando las tres propiedades de la sustancia de un atributo que es el mismo atributo: unicidad en su género, existencia por sí e infinitud.

El problema de la heterogeneidad se soluciona mediante las proposiciones 9 y 10, las cuales ponen las bases para que el concepto de Dios, en tanto sustancia de una esencia constituida de infinitos atributos, no sea contradictorio. Para esto primero considera la necesidad que tiene

¹⁸ GUEROULT, Op. cit. p. 164.

¹⁹ SPINOZA, B., *Ética*, I, 10, esc.

Dios como ser realísimo o más perfecto que tiene de los atributos. Después se habla sobre la distinción real entre los atributos en tanto constituyen la esencia de la sustancia. Esto nos transforma el problema de la heterogeneidad en la relación en los constituyentes –los atributos- y lo constituido –Dios-. Si una definición para ser idea adecuada debe englobar su causa, ¿cuál es la causa de Dios? ¿Acaso los atributos son su causa o Dios es la causa de los atributos? No podemos considerar ninguna de las dos respuestas, si Dios es causa de sí, es decir, necesariamente existente por su esencia, es por su simultaneidad de constitución. La proposición 11, entonces, será la que tome como base esta simultaneidad para proponer la existencia necesaria de la sustancia de infinitos atributos.

Si bien en esolio de la proposición 10 se habla sobre Dios como sustancia de infinitos atributos, es en la proposición 11 donde se da la forma definitiva de Dios, además de deducir la propiedad de existencia necesaria. Si bien en esta última proposición se afirma a Dios como sustancia y su propiedad la existencia necesaria, la cual se demuestra por dos demostraciones a priori y una a posteriori. En la definición de Dios se pueden distinguir dos proposiciones diferentes: 1) Dios es sustancia 2) Dios es una ser constituido por una infinidad de atributos. De manera que hay dos formas de demostrar su existencia necesaria. La primera demostración a priori se basa en que la causa de algo es exterior o interior, entonces, si Dios no existe, tendría que tener una sustancia que impidiera la existencia de su naturaleza. Pero, esto no puede ser, pues si fuera una causa interna, sería en sí contradictoria, y si fuera una sustancia externa, como no tiene nada común con ella, no podría ni causar su existencia ni su inexistencia. La segunda demostración se basa en la segunda parte de la definición de Dios, su esencia se constituye de una infinidad de atributos, y por su esencia es causa de su existencia. No puede existir una sustancia que niegue la existencia de Dios, porque no tiene nada en común con él. Por tanto, la razón de la necesidad, como la contradicción (círculo cuadrado) y a diferencia de la posibilidad (triángulo), tiene que estar en su interior. Si se niega la existencia de Dios, se estaría convirtiendo en un concepto contradictorio, pues la necesidad como causa de sí, tendría que tener una naturaleza que impida su existencia, lo que es absurdo.

Las pruebas de la existencia de Dios nos llevan a concebir como necesariamente real la definición de Dios. Sin embargo, a la base está el problema de la heterogeneidad, el cual es solucionado por la distinción formal. De esta forma hemos descrito dos caminos que parecen

coexistir en la Ética: el primero tiene que ver con la deducción de las propiedades de Dios desde su concepto y el segundo tiene que ver con la forma que hay de conjugar esas propiedades mediante una teoría de las distinciones.

2.4 Panenteísmo de Dios y su indivisibilidad.

En esta sección veremos las proposiciones 12 a la 15, las cuales deducen las propiedades de indivisibilidad, unidad, unicidad y panenteísmo. Estas propiedades deben ser deducidas, pues mediante ellas se asegura la plena inteligibilidad de Dios. Como bien ya vimos, el problema de la distinción formal se soluciona en las primeras 11 proposiciones. En cambio la proposición 12 se habla de la propiedad de indivisibilidad de los atributos, y con esto se agrega a la teoría de las distinciones que la división o distinción numérica no es real. La demostración consta de dos absurdos de la división del atributo, las cuales se basan en que si se divide la sustancia, las partes podrían conservar la naturaleza de la sustancia o no conservarla. Si la conservan, considerando que la sustancia es causa de sí, infinita en su género, la parte sería una sustancia de un atributo diferente; así en una sola sustancia habrían varias sustancias. Si no la conservan, la división provocaría que la sustancia cesaría de ser, es decir, sería negada, lo que es contrario a su naturaleza positiva. Por esto la división o distinción numérica no es nunca real.

Ahora bien, la proposición 12 sólo nos habla de la indivisibilidad de los atributos, pero ¿Qué pasa con indivisibilidad de la sustancia de infinitos atributos? Esto se va a explicar en la proposición 13. Si bien existen principios similares en las demostraciones de las proposiciones 12 y 13, en la segunda se necesita de un tratamiento diferente. El problema surge porque en la demostración de la proposición 12 se dice que si se divide la sustancia de un solo atributo, las partes, que deben conservar la naturaleza del todo, son de un solo atributo; y por tanto, las distintas partes, por ser sustancias de un solo atributo, no tienen nada que ver con las otras partes ni con la sustancias que es el todo. Esto contradice a la proposición 6 que nos dice que una sustancia no puede ser producida por otra. Gueroult nos dice que esta demostración se puede entender por la contradicción siguiente: las partes, para conservar la misma naturaleza de la sustancia (o el todo), deben cada una ser constituidas por otro atributo, y por tanto, ser de otra naturaleza que la sustancia²⁰. En esta demostración al absurdo, a diferencia de la anterior

²⁰ GUEROULT, Op. cit. p. 209

proposición, la proposición 13 se basa en la proposición 5. Y al igual que la división de la sustancia de un atributo, las partes de la sustancia de infinitos atributos tienen que conservar la misma naturaleza del todo, es decir, ser de infinitos atributos. Por tanto, la sustancia de infinitos atributos tendrá como partes sustancias de infinitos atributos, lo que contradice la proposición 5, pues las partes al tener una infinidad de atributos, son de la misma naturaleza. Con esto demuestra la indivisibilidad de los atributos y de la sustancia de infinitos atributos.

La indivisibilidad de las proposiciones 12 y 13 es muy importante para fundamentar la unicidad de la sustancia, la cual va fundamentar su unidad y su panenteísmo. Si bien se había construido la esencia de Dios, sólo se había considerado su coherencia interna, no su necesidad. La deducción de estas tres propiedades nos va dar a entender la interna necesidad que existe en la naturaleza de la sustancia de tener una diversidad, es decir, la sustancia no implica un vacío sin movimiento, sino una diversidad necesaria. La gran importancia de estas propiedades es que desde la proposición 16 se podrá empezar a demostrar la esencia divina como potencia absoluta.

Con la proposición 10 ya se había sugerido la unicidad de la sustancia, pues al ser el Ser realísimo, debía contener todos los atributos. Sin embargo, esto sólo le daba una coherencia a su esencia, es decir, impedía que hubiera contradicción entre el concepto de atributo y la sustancia. Cuando se dice que “Excepto Dios ninguna cosa se da o se puede concebir como sustancia”²¹, se hace evidente la necesaria unicidad de Dios. Ya que, si existiese una sustancia fuera de Dios, tendría que ser de la misma naturaleza que la de Dios, lo que contradice la proposición 5. Llegando a la conclusión en el corolario I que Dios es único y es por naturaleza una sustancia absolutamente infinita.

La unicidad de Dios nos da a entender que Dios tiene también unidad, pues la necesidad actúa sobre los atributos diversos que componen la esencia de Dios, ya que no pueden, por ser contradictorio, constituir la esencia de una sustancia distinta. Pero como dice Gueroult, la unidad es la unidad de la sustancia (atributos) y la unidad de Dios y la Naturaleza²². Esta segunda unidad se afirma en tanto no puede existir algo fuera de Dios, pues la unidad de Dios no es necesaria en tanto es una o simple, sino en tanto es diversa. Esto se expresa en la

²¹ SPINOZA, B., *Ética*, I, 14.

²² GUEROULT, Op. cit. p. 224.

proposición 15 como un panenteísmo: “todo lo que es, es en Dios y nada sin Dios puede ser concebido”. Si bien existen sólo sustancias y modos, éstos existen necesariamente dentro de la constitución de la esencia de la sustancia. Lo cual será la primera forma de la inmanencia: la inmanencia de Dios a las cosas²³, permitiendo que la Naturaleza sea idéntica a Dios. Como dijimos este es el punto de paso para entender como la esencia de Dios es productiva de modos infinitos, los que son necesariamente en Dios. De esto trata la segunda parte del libro I de la Ética: la necesidad de que la unidad de Dios sea de los infinitos modos y atributos, es decir, la necesidad de la potencia.

La teoría de las distinciones es la conjugación de las distintas propiedades de la sustancia divina, y consta de tres reglas: 1) la distinción real como formal, 2) la distinción modal como ser por otro y en otro, es decir, ni real ni numérica y 3) la distinción numérica como no real. De este modo se establece un límite entre lo que es Dios y lo que es producido por él, la eternidad y la duración. Esta distancia será clave para entender el problema de la potencia, pues su pregunta principal será ¿Dónde empieza y termina una causa siendo inmanente?

Capítulo 3: la potencia de Dios.

3.1. La potencia como necesidad.

En el capítulo anterior hemos visto de qué forma se constituye la sustancialidad de Dios. Ahora nos toca ver de qué forma se expresa, pues en la definición de Dios, si bien los atributos son aquellos que constituyen la esencia de Dios, también expresan la esencia eterna e infinita de Dios. Nos preguntamos, entonces, ¿De qué se trata esta expresión? Si bien es un problema complejo, podemos decir, en primera instancia, que esta expresión es la potencia absoluta de Dios, es decir, la causalidad con la cual Dios produce todo modo. Se trata de una relación necesaria: los atributos expresan la esencia e infinita de la sustancia y los modos expresan a Dios de una forma cierta y determinada.

La proposición 15 había deducido la inmanencia de las cosas a Dios, es decir, la unidad entre Dios y la Naturaleza. El problema que enfrentamos ante una eventual teoría causal, sería que en una unidad sustancial: ¿Cómo distinguir lo que es causa de lo que es efecto? ¿Cómo se puede

²³ Id. p. 222.

decir que la causalidad de lo finito por lo infinito es necesaria? La proposición 16 nos da respuesta al segundo problema, mientras que usa la distinción de sustancia y modo para el primer problema. Spinoza nos dice que de la necesidad divina se siguen infinitas cosas [infinita] de infinitos modos [infinite modis]²⁴, es decir, se da la necesidad de que de la naturaleza de Dios se siga efectos que son finitos. La demostración viene dada por la capacidad del entendimiento de concebir varias propiedades a medida que más realidad envuelve la esencia de la cosa, siendo Dios el ser más real debe seguirse de él una infinidad de propiedades o modos.

El problema de la potencia es, primeramente, encontrar un criterio que puede distinguir la causa del efecto, considerando que para Spinoza la creación no es algo ex nihilo, sino una producción que contiene el efecto en la estructura causal. Por tanto, la proposición 16 nos dice dos cosas: 1) que los modos son producidos necesariamente 2) y que son infinitos. De esto se deduce en el primer corolario que Dios es causa eficiente de todas las cosas que caen bajo un entendimiento divino. En el segundo corolario se dice que Dios es causa por sí y no por accidente. En el tercer corolario se dice que Dios es causa primera de todas las cosas.

Spinoza nos ha dejado en claro que los modos existen por la causalidad o potencia de existir de Dios, pero no nos parece claro que sea una distinción completa para el problema de la potencia; el problema es poder distinguir aquello que causa y aquello que es efecto, pues ¿hasta dónde llega la causa y hasta donde llega el efecto en una unidad absoluta? A Spinoza se le acusa de haber confundido la esencia de Dios con la del mundo mortal y contingente, pero esto nunca fue su propósito. La esencia de Dios y la esencia del modo son absolutamente diferentes, esto se ve en el tipo de causalidad, ya que, Dios es causa tanto de la esencia como de la existencia del modo. Entonces, el problema es que si bien la potencia pertenece a la esencia de Dios como ser absoluto y, por lo cual, es él mismo causa de sí en el mismo sentido que es causa de las cosas, hay una diferencia absoluta entre la esencia divina y la esencia modal; es decir, en tanto es causa sui, Dios es idéntico a la causa, pero mientras es causa de los modos, Dios es absolutamente diferentes de sus esencias. Toda la parte de este libro girará en torno al problema de la articulación ontológica entre la expresión de la esencia divina y la producción de modos finitos.

²⁴SPINOZA, B., *Ética*, I, 16.

Es en este sentido que se hablará más tarde de la distinción entre Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada.

3.2 Propiedades de la potencia.

Siguiendo la necesidad de su naturaleza absoluta la proposición 17 nos dice que “Dios actúa [agit] desde sus solas leyes naturales [ex solis suae naturae legibus] y por nadie es restringido”, es decir, ninguna potencia diferente a la de Dios, puede restringir o limitar su potencia. Pero, más bien, esta proposición se encarga del problema de la necesidad del actuar de Dios. Se habla de un “agit” de Dios, el cual es por la necesidad de su naturaleza, pues aquí “leges” y “necesitate” son sinónimos; son igualmente formas de designar a la potencia de Dios. Este problema se puede resolver con el análisis del entendimiento de Dios y su potencia. Si hablamos de un ser realísimo, este ser debe tener una potencia absoluta, pero ¿hablamos de una potencia que pueda hacer que la suma de los ángulos de un triángulo no sea dos ángulos rectos? No, de ninguna forma. Gueroult²⁵ nos explica que una tal voluntad libre de Dios implicaría que no hay una correspondencia entre la infinidad de su entendimiento (omnisciencia) y la infinidad de su potencia (omnipotencia), de manera que si Dios produjera todo lo que concibe, su omnipotencia sería imperfecta. La única forma de dar a estas dos propiedades de Dios su perfección correspondiente, es concediéndoles su correspondencia en acto, es decir, la potencia de Dios al ser concebida por el entendimiento divino, es siempre infinita en la eternidad. Los dos corolarios que le siguen vienen a remarcar la idea de la causa única y su necesidad de actuar según las leyes de su naturaleza. Es en este sentido que se entiende que Dios es una causa libre, pues actúa considerando solo la propia necesidad de su naturaleza. Concepto de libertad original de Spinoza, el cual será clave para entender el proyecto de la beatitud en el libro 4 y 5 de la Ética.

La siguiente propiedad en ser deducida es el panteísmo, o sea, Dios como causa inmanente de todas las cosas. Ya ha sido establecido el panenteísmo en las anteriores proposiciones, ahora se debe entender la inmanencia de Dios en las cosas. La proposición se divide en dos tesis, una afirmación: “Dios es causa inmanente [causa immanens] de todas las cosas”, y una negación: “pero no transitiva [non vero transiens]”. ¿De qué trata la inmanencia de Dios? La primera afirmación se basa en la proposición 15 y 16, pues si todo es en Dios, es concebido por él y es

²⁵ GUEROULT, Op. cit. p. 273.

causa eficiente de todas las cosas, entonces las cosas causadas están en él, Dios es su causa inmanente. La segunda negación se basa en la proposición 14, pues si no puede existir ninguna sustancia fuera de Dios, no puede existir ninguna cosa causada fuera de Dios. Aunque se niegue a Dios como causa transitiva, al existir la distinción entre Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada, existe también un grado de transitividad. Podríamos decir que la causa inmanente se refiere a que los modos permanecen dentro de la sustancia como las propiedades que se siguen de ella. El problema de la causa inmanente es ¿Cómo tener una causa inmanente cuando la esencia de la sustancia es absolutamente diferente de la esencia del modo? Podríamos decir que la naturaleza absoluta de Dios hace que éste sea en las cosas y las cosas en él simultáneamente, es decir, panenteísmo y panteísmo son lo mismo. Pero, aunque Dios causa sus efectos en su interior, sí existe una exterioridad o transitividad en sus efectos (por lo menos aparentemente), ya que Dios es causa de la esencia y existencia de los modos, y esto la hace absolutamente diferente de la esencia y existencia del modo. Esto sólo se resolverá una vez deducido las propiedades de la Naturaleza Naturante y Naturaleza Naturada, y será clave para entender el problema de la potencia divina en los modos, que llamaremos el problema de la doble causalidad de la potencia.

Las proposiciones 19 y 20 son las encargadas de deducir las propiedades de la Naturaleza Naturante²⁶. Si bien se habla de la eternidad y la existencia por sí, y estas propiedades ya habían sido deducidas con anterioridad, su sentido es ser las propiedades de Dios en tanto es potencia. Estas dos proposiciones están ligadas, pues la demostración de la existencia por sí es siempre la demostración de la eternidad. La proposición 19 se demuestra mediante la definición de Dios por su existencia por sí y la propiedad de los atributos que constituyen su esencia como eternos. Así de la eternidad de los atributos se sigue la eternidad de Dios: si la esencia divina es constituida por atributos eternos, su existencia se sigue de su esencia. Esta es la demostración de la proposición 20: si los atributos constituyen la esencia de Dios, entonces también constituyen su existencia, así de su esencia se sigue su existencia. De estas dos propiedades se derivan, en el escolio de la proposición 19 y el corolario 1 de la 20, la existencia de Dios como una verdad eterna; y en el corolario 2 de la 20 se deriva la inmutabilidad de la existencia.

²⁶ Id. p. 302.

3.3 La doble causalidad: los modos infinitos y la relación entre esencia y existencia en los modos finitos.

Desde las proposiciones 21 a 29 se proponen las demostraciones de los modos finitos e infinitos. La proposiciones 21 y 22 se proponen la deducción de tres propiedades: la eternidad, infinitud y la existencia necesaria por su causa. La primera proposición deduce la eternidad e infinitud, pero cabe destacar que no se tratan de las propiedades idénticas de la sustancia, son más bien una existencia eterna e infinitud por la causa de Dios, no por sí. Más adelante será importante para resolver los problemas psicológicos y políticos, pero por ahora sólo hacemos esta distinción de forma superficial. Existen modos infinitos inmediatos y mediatos, siendo ambos infinitos por su causa. Los primeros son creados por la naturaleza absoluta de Dios, mientras que los segundos son creados por los modos inmediatos. La proposición 22 demuestra que estos modos existen necesariamente en virtud de la naturaleza del atributo al que pertenecen. Esto tanto para los modos mediatos e inmediatos. Por ejemplo, si la idea de Dios es infinita y existe necesariamente, entonces el modo que le siga no puede ser limitado, pues está producido por el pensamiento afectado por la idea de Dios. Entonces, el por qué de su existencia está dado por la naturaleza absoluta de Dios, siendo el modo infinito la totalidad de modos finitos que no son sino sus partes. A diferencia de los atributos, aquí si se da una división, pero ésta nunca es numérica, sino modal.

Pero, ¿Qué son los modos infinitos? y ¿cuál es su función en la potencia? En el atributo de la extensión el modo inmediato es el movimiento y el reposo, y el modo mediato es la facies totius universo. En el atributo del pensamiento el modo inmediato es la idea de Dios o el entendimiento divino, y siguiendo a Gueroult²⁷, el modo mediato es el entendimiento divino en tanto contiene las esencias existentes, a diferencia del modo inmediato que contiene las esencias eternas. Por tanto, el modo inmediato tiene como contenido las esencias o ideas eternas de los modos finitos, las que son partes de su totalidad, mientras que el modo mediato es la existencia de las esencias de los modos finitos, en tanto existen en un atributo perseverando en su existencia, causando a otros en la duración. De aquí claramente podemos inferir la función que tienen los modos infinitos, ellos están para entender el paso de la potencia divina desde esencia

²⁷Id. p. 318.

de Dios a la esencia y existencia de los modos finitos, es decir, entender la productividad que tiene lo infinito en lo finito.

De aquí nos encontramos con el problema de la doble causalidad, pues lo infinito puede producir lo infinito (los modos infinitos) y lo finito (modos finitos). Podemos ver que estas dos tipos de causalidades corresponden, por la causalidad infinita, al conjunto de esencias finitas eternas que son parte del modo infinito inmediato, y, por la causalidad finita, a la interacción de las esencias finitas en la existencia del modo infinito mediato. Ahora bien antes de tratar de resolver este problema tenemos que ahondar en la naturaleza de la segunda causalidad, la de los modos finitos existentes. La pregunta que debemos responder es ¿Cómo puede haber una coherencia lógica en Dios en tanto existen dos tipos de causalidades?

Habíamos visto que las proposiciones de la 21 a la 23 nos hablaban de los modos infinitos, y como siendo inmediatos y mediatos formaban una doble causalidad: la de las esencias eternas y las existencias en la duración. Las propiedades de los modos finitos van a ser deducidas desde las proposiciones 24 a la 29; siendo 24 y 25 dedicada a las esencias de los modos finitos, y de la 26 a la 29 dedicada a las existencias. Las proposiciones 24 y 25 no tienen como propósito explicar el cómo se producen las esencias por Dios, sino sólo el que son producidas. La pregunta por el cómo resulta banal, pues los modos eternos son producidos necesariamente por la naturaleza de Dios. La tarea, entonces, es identificar los modos con las esencias finitas que son las partes del modo infinito inmediato.

El problema histórico con respecto a la relación entre esencia y existencia se relaciona con las filosofías de influencia platónica y aristotélica²⁸. La primera corriente de pensamiento nos dice que las esencias son arquetipos eternos idénticos a Dios, que imponen a la existencia de los simulacros existentes, modelos y reglas de operación. Por otra parte está la tesis aristotélica que pone a la esencia como sustancia como algo separado de Dios, creadas por él, pero subsistentes por sí, y que tienen en ellas la existencia, es decir, el principio de la capacidad operatoria. Estableciendo a las esencias finitas como modos, las proposiciones 24 y 25 se encargan dar la esencia y la existencia finita una nueva relación: los modos en tanto son esencias que pueden llegar a existir, son producidos por Dios y son inmanentes a él.

²⁸ Id. p. 328

La proposición 24 al decirnos que “la esencia de las cosas producidas por Dios no envuelve la existencia”, nos dice que las cosas finitas no existen por sí, o sea, no son sustancias. Esta proposición determina el límite entre la Naturaleza Naturante y la Naturaleza Naturada, siendo lo naturado aquello que depende de la existencia de Dios y que no es la esencia de la sustancia. Vemos aquí que se trata de un uso de la teoría de las distinciones, ya que se distingue lo naturado de lo naturante en tanto distinción modal y distinción formal. Sin embargo, aunque las cosas finitas no son parte de la esencia de la sustancia, pues no son por sí, la existencia si pertenece a la causalidad de Dios. En este sentido, el corolario de esta proposición nos dice que Dios no es causa sólo de la esencia del modo, sino también de la perseverancia en su existencia: “Dios no sólo es causa para que las cosas empiecen a existir, sino también para que perseveren en la existencia”. Es decir, la existencia como la esencia del modo finito sigue siendo inmanente a la sustancia, y esta inmanencia se da en la forma del conatus, que marca la diferencia entre lo por sí y lo por otro: lo que no puede causarse a sí mismo, sólo puede perseverar en su existencia. Si bien decíamos que esta proposición habla de la esencia, también se dirige, como vimos, a la relación entre la esencia y la existencia, determinando que la existencia del modo, en tanto conatus, se sigue directamente de la potencia divina, pero determinada de una cierta forma²⁹.

La proposición 25 nos dice que Dios no sólo es causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de sus esencias. La demostración se basa principalmente en que si se niega esto, se contradice la proposición 15, es decir, se podría concebir algo sin Dios. Lo que hace esta proposición es demostrar la verdad de la idea, pues una esencia que pertenece a Dios, pero no es creada por él, no puede ser conocida por él, ya que sólo se conoce a través de la causa³⁰. Por tanto, el conocimiento de la idea de Dios, aunque sea inmanente a él, es idéntico para el entendimiento finito e infinito.

Esto viene a responder al pensamiento influenciado por Platón, ya que las ideas que son modelos para las cosas, constituyen la esencia misma de Dios, y no son creadas; por tanto, no podrían ser conocidas por Dios por su causa. Por tanto, no pueden existir esencias no creadas que sean modelos de existencia y operación, sino que son creadas tanto en esencia como en

²⁹ SPINOZA, B., *Ética*, I, 26.

³⁰ SPINOZA, B., *Ética*, I, Ax. 4.

existencia. Mientras que la proposición 24 respondería a la tesis aristotélica, en tanto la esencia finita es creada por Dios, pero no subsiste por sí, sino que tiene siempre es Dios aquello impulsa a conservar su existencia. Lo importante a recalcar es la relación que existe entre esencia y existencia, pues nos dará la capacidad de entender en qué consiste y cómo funciona la física de Spinoza.

Las proposiciones 26 y 27 son el correlato de las proposiciones 24 y 25, solamente que se refieren a la existencia del modo. La primera nos dice que la operación de un modo en la existencia, tiene que ser determinada por Dios. La segunda nos dice que un modo en tanto determinado por Dios, no puede volverse indeterminado. Según Gueroult³¹ se inaugura aquí la física de los modos, pues se considera la esencia de los modos como causa metafísica y su existencia como causa física. Es decir, se da paso a la deducción de las propiedades ontológicas de los modos en la duración, considerando que todos los efectos que producen u operaciones son parte de la potencia de Dios. Si bien Spinoza desecha cualquier tipo de teleología en la Naturaleza, la determinación de los modos existentes a siempre producir un efecto, podría ser considerado como una cierta teleología. Entonces, cualquier efecto dentro de la Naturaleza será necesariamente producido por Dios³², y nunca un modo podrá autodeterminarse o volverse indeterminado³³.

Ante todo, las anteriores 4 proposiciones nos prueban como Dios es causa absoluta de la esencia y existencia del modo finito. Es precisamente la proposición 28 la que va a unir y dar una consistencia teórica al problema de la doble causalidad y la causalidad única de Dios. Todo modo finito, en tanto esencia es producido inmediatamente por el modo infinito inmediato, y en tanto existencia es un efecto de la potencia divina. Pero esta producción se debe llevar a cabo según la condición de la serie infinita de modos existentes. El modo finito no puede ser determinado a existir según la naturaleza infinita del atributo, pues si no sería un modo infinito. El modo finito sólo puede llegar a existir y ser determinado a producir un efecto u operación por otro modo finito existente³⁴. Este es el contenido del modo infinito mediato, una serie de causas finitas existentes que interactúan en la duración. Entonces, llegamos a que la doble causalidad es

³¹ GUEROULT, M., Op. cit. p.336.

³² SPINOZA, B., *Ética*, I, 26

³³ SPINOZA, B., *Ética*, I, 27

³⁴ SPINOZA, B., *Ética*, I, 28.

la doble expresión de una sola potencia: Dios; pero, que determina de dos formas diferentes la producción de modos: aquello que viene inmediatamente de Dios a través de un conjunto de esencias eternas que conforman el modo inmediato infinito, y la existencia y operación en la duración por modos finitos existentes en la duración.

En vista de que tanto la esencia y la existencia de los modos pertenece a Dios, la proposición 29 afirma el carácter necesario que puede tener el modo, en cualquier determinación. Así se entiende en su conjunto la Naturaleza Naturada, la proposición 29 permite dar por terminada la deducción de sus propiedades. Vemos, finalmente, que la causalidad es siempre inmanente, incluso en el problema de la doble causalidad, pues si bien los modos existentes son determinados por la operación de otros modos, la determinación misma es siempre una esencia eterna que expresa de cierta forma la esencia de la sustancia. Por tanto, no existe ninguna clase de causa transitiva, siempre es Dios la causa próxima de todas las cosas. La doble causalidad es sólo aparente, pues siempre existe una sola potencia divina que determina tanto la esencia como la existencia de los modos finitos. La esencia del modo siempre es causada por el modo infinito, el cual es causado por la naturaleza del atributo; y la existencia del modo siempre es causada por la existencia de otro modo, pero el cual siempre responde a las leyes de la potencia divina. Ahora bien, esta relación todavía queda inconclusa, pues todavía no se habla de las leyes que rigen el modo mediato que permite la existencia de una esencia, lo que se verá sólo en la física.

3.4 La identidad entre esencia y potencia divina.

Desde las proposiciones 30 a la 36 se trata de demostrar la identidad entre la potencia divina y su esencia. Para esto primero se debe considerar la refutación de la idea de Dios como entendimiento creador, pues en la medida que todo es necesario en los modos, no puede existir una creación. La proposición 30 nos dice que el entendimiento infinito o finito concibe sustancias y modos, nada más. Es decir, esta proposición afirma lo ya señalado anteriormente, que Dios es absoluto, y nada puede ser ni ser concebido sin él. Esta comunidad entre el entendimiento finito y el infinito es producida por el atributo, pues al mismo tiempo que constituye la esencia, es también lugar de la potencia o expresión de la esencia divina. En este sentido, el entendimiento divino no es anterior a las ideas, es simultáneo.

Pero, entonces, ¿Existe una voluntad anterior al entendimiento que hace que las cosas tengan un fin? Esto es refutado por la proposición 31 en tanto que la actividad del entendimiento es siempre un modo, es decir, pertenece a la Naturaleza Naturada. El pensamiento del entendimiento en tanto es deseo, alegría, tristeza, etc., sólo puede ser causado por una modificación en la sustancia. Por eso de ninguna forma podría existir la causa de una afección determinada por la naturaleza absoluta de Dios o sus atributos. Esto es confirmado por la proposición 32 que identifica la necesidad con la voluntad: "Voluntad no puede llamar causa libre, sino sólo necesaria". Su demostración nos dice que la voluntad infinita no puede considerarse como constreñida por causas finitas, pues ella no es una causa finita; si es un modo, no puede ser causa de sí, sino de la naturaleza absoluta del atributo. Por tanto, no puede ser una voluntad libre, sino necesaria. Dios produce por las leyes de su naturaleza, por eso es causa libre y voluntad necesaria.

El punto clave de esta parte del libro primero, es entender a la voluntad y el entendimiento infinito siendo modos, es decir, siendo parte de la Naturaleza Naturada y no parte de la esencia de Dios. De esta forma se quita a Dios toda forma arbitraria de crear. Esto lo viene a confirmar la proposición 33 que nos dice que Dios produce necesariamente, por tanto, el orden creado es el único que pudo haber sido creado. Puesto que si cambiamos el orden en que se dan las cosas, también cambiamos la naturaleza de Dios; sería decir que Dios puede tener dos naturalezas, lo que es absurdo. También, la única teleología que encontramos en Spinoza, es que la potencia divina siempre da a las cosas finitas la necesidad de causar un efecto. Por tanto, que se cause un efecto determinado en vez de otro, no influye en la perfección de la naturaleza de Dios, pues Dios es causa de la totalidad de las cosas finitas, no de una sola determinada; que exista una cosa en vez de la otra, en nada disminuye la perfección de Dios.

La anterior proposición prepara la demostración de la proposición 34, pues si se considera que Dios tiene otra potencia, significa que también tiene otra esencia, lo que daría como resultado tener dos dioses. La demostración de esta proposición pretende demostrar dos cosas³⁵: 1) demostrar que la potencia es un solo acto, y que, entonces, Dios es causa de sí mismo y de las cosas en el mismo sentido; lo cual es una inmanencia radical, pues la creación es un proceso que

³⁵ GUEROULT, M., Op. cit. p. 378.

se da en Dios, y 2) demostrar que la necesidad interna de la potencia se funda en la esencia de Dios. De lo cual se siguen dos consecuencias que son las dos últimas proposiciones: todo lo que se puede concebir es necesariamente³⁶ y todo produce algún efecto³⁷. La primera se deduce de la unidad de potencia y esencia divina, en tanto es el entendimiento divino aquel que produce mientras comprende; y la segunda se deduce de la potencia como eterna y absoluta. Ahora bien, si bien Spinoza soluciona el problema de la transitividad de la causalidad de Dios, no está del todo claro la forma que se actualiza la esencia en la existencia.

Capítulo 4: Consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia en la física y psicología.

4.1 Física: necesidad de la composición y descomposición: la individuación.

Recordemos que siempre es necesario pensar la filosofía de Spinoza de acuerdo a sus problemas principales: la beatitud y su vivencia en comunidad. Tomando siempre la estructura ontológica como fundamentación para examinar esta relación. Ahora bien, para pensar la beatitud es necesario, primero, examinar qué es el alma y cómo se relaciona con las cosas que no son ella. Este es el propósito del libro II de la *Ética*, y para eso es necesario deducir las consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia, que condicionan la esencia y la existencia de todo modo finito. Esto, pues, de estos problemas se puede fundar una física y una psicología, desde donde se puede plantear la pregunta ¿Qué es el hombre? y después ¿Cómo llega a la beatitud?

Entonces, lo primero que es necesario hacer es encontrar la forma en que se relacionan las esencias y existencias de los modos en la duración. Se puede caracterizar la esencia en la existencia como un individuo, esto es un conjunto de cuerpos que tiene una idea en acto o alma. La teoría de la individuación va ser la física que describe las relaciones entre las ideas y los cuerpos existentes. De esta forma, podemos, después, lograr entender qué relaciones debe tener nuestra alma y nuestro cuerpo con las cosas exteriores para alcanzar la beatitud. Ahora bien, antes de eso es necesario preguntarnos cuál es la relación entre cuerpo y alma, pues la distinción formal es real, esto es, el atributo del pensamiento, no implicando nada más que pensamiento,

³⁶SPINOZA, B., *Ética*, I, 35.

³⁷ SPINOZA, B., *Ética*, I, 36.

no puede dejar relacionar el alma con algo que no sea idea, como lo es un cuerpo. Entonces ¿Cómo se puede relacionar el alma al cuerpo? La pregunta que nos puede guiar para responder esto es ¿Cómo produce Dios?

La fórmula spinozista de producción divina es: Dios produce mientras se comprende³⁸. Es decir, la potencia se da en tanto el entendimiento infinito puede pensar los modos y deducir sus esencias de la esencia divina, haciéndolos pasar a la existencia en tanto piensa sus esencias como ideas. Esta es la idea que funda el concepto de “paralelismo” (el cual no es un concepto de Spinoza, sino de sus comentaristas). Hay dos tipos de paralelismo³⁹ uno epistemológico y otro ontológico. El primero se demuestra en el corolario de la proposición 7, al decirnos que existe una identidad entre la potencia divina de pensar y existir, y que, por tanto, existe igual orden y conexión entre modos de distintos atributos. El segundo se da en el escolio de la misma proposición, indicándonos que existe una identidad ontológica entre los modos de distintos atributos. La producción y el orden paralelo están relacionados, ya que si Dios se expresa en sus atributos, y a su vez estos producen necesariamente modos infinitos inmediatos y mediatos, los que son el conjunto de los infinitos modos finitos, tiene que existir un conjunto de leyes que permita la regulación de la existencia y esencia de los modos finitos. Leyes que deben ser correspondientes a todos los atributos por igual, pues si fuera de otra forma, Dios no podría expresar su esencia de una forma cierta y determinada en cada modo finito, pues habría una diferencia entre las leyes que lo afectan en cada atributo, es decir, Dios no podría actuar con unidad y cada atributo sería un dios diferente. Por tanto, el paralelismo es una condición necesaria para que Dios siga siendo causa única e inmanente.

Con la intención de poner bases para entender la relación entre alma y cuerpo, Spinoza nos entrega los principios para componer una física. Ahora bien, podemos decir que esta parte está dedicada a resolver el problema de la existencia del modo, en tanto tiene la capacidad de relacionarse con otros modos, agrupándose en comunidad. Lo que será de utilidad para comprender el problema de la beatitud y su vivencia en comunidad.

³⁸ SPINOZA, B., *Ética*, II, 3, esc.

³⁹ DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Trad. de Horst Vogel, Muchnik editores, Barcelona, 1999. p. 106.

Por tanto, lo que nos intenta demostrar Spinoza en esta serie de axiomas y lemas, es que existe una necesidad de composición y descomposición en los cuerpos, producto de principios propios del atributo de la extensión. Los dos primeros axiomas nos entregan las propiedades fundamentales de los cuerpos: movimiento, reposo y velocidad. Nos dicen que todos los cuerpos, o bien se mueven, o bien están en reposo, y lo hacen en velocidades variables. Las propiedades básicas entre los cuerpos hacen que pueda existir una conveniencia entre los cuerpos, pues aquellas pueden ser compartidas por varios⁴⁰. Y después podemos decir que existe una causalidad corporal entre los cuerpos, es decir, el movimiento, reposo y velocidad son causados por otro cuerpo en una serie infinita⁴¹. En el siguiente grupo de axiomas, el primero nos indica que un cuerpo, en tanto se le considera en relación a otro, tiene la capacidad de actuar sobre éste o padecer desde él; de manera que teniendo distintas naturalezas, los cuerpos podrán actuar de distinta forma o padecer unos sobre otros. Pero en el segundo axioma nos dice que los anteriores lemas y axiomas han tratado sólo de los cuerpos más simples [corpora simplicissima], en adelante se tratará de los cuerpos compuestos: los individuos.

Los individuos son una unión de cuerpos⁴², unidos por la necesidad de sus propiedades básicas, es decir, por una comunidad de movimiento, reposo o velocidad. Esta comunidad se guía por una cierta relación⁴³, lo que los hace ser un mismo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta relación singular. Así se puede establecer una distinción general entre todos los cuerpos, tomando en cuenta el tipo de relación que tienen, siendo las distinciones más generales la dureza, blandura o liquidez; como también una distinción singular tomando en cuenta la proporción de estas distinciones generales en un individuo. La función de esta relación singular de cada individuo es la conservación de su existencia. De esta forma, si los cuerpos cambian, pero otros que tienen sus mismas propiedades básicas ocupan su lugar, el individuo sigue existiendo⁴⁴. Lo mismo pasa si se cambia los cuerpos hacia más grandes o más pequeños, pero se sigue conservando la relación singular⁴⁵; o si cambian de sentido, pero siguen teniendo el

⁴⁰ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem. 2.

⁴¹ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem. 3.

⁴² SPINOZA, B., *Ética*, II, Ax. 2 def.

⁴³ SPINOZA, B., *Ética*, II, Ax. 2 def.

⁴⁴ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem. IV.

⁴⁵ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem. V.

mismo efecto en la relación singular⁴⁶; o si hay un cambio de movimiento del individuo, siempre que conserve su relación interna⁴⁷. El individuo es el concepto para entender la relación de los cuerpos en la Naturaleza, considerando que ésta es una eterna composición y descomposición de individuos.

Considerando la individuación como forma en que se relacionan los cuerpos en la Naturaleza, y en virtud del paralelismo, podemos entender cuál es su importancia en el problema de la esencia y la existencia. Ante esto, primero hay que considerar que los modos finitos se entienden de tres formas: 1) En su ser formal: contenidos en los atributos como esencia⁴⁸, 2) En su ser objetivo: contenidos en la idea de Dios como idea, 3) En su ser individual: existente en los atributos en una comunidad de cuerpos e ideas, y siendo la unidad de la idea y su objeto, es decir, la unión de alma y cuerpo⁴⁹. En el escolio del lema 7 se nos indica que el individuo puede ser afectado de muchas formas sin que cambie su naturaleza, y por tanto, aquél que sea más compuesto podrá ser afectado de infinitas formas, sin que cambie su relación interna singular que sostiene su naturaleza. Claramente este último individuo es Dios. Ahora nos podemos preguntar: ¿Cuál es la relación entre el individuo y el problema de la potencia? Recordemos que había un problema irresuelto en el problema de la potencia, no estaba claro como era que pasaba la esencia a existir y cómo perseveraba en su existencia. La teoría de la individuación nos viene a responder esto. Lo que constituye un individuo son cuerpos que son convenientes entre sí, por sus propiedades básicas: movimiento, reposo y velocidad. Si bien, en los corpora simplicissima la determinación al movimiento, reposo o velocidad se da de una forma casi unilateral, la variedad de movimiento o velocidad que puede tener un individuo, hace que las formas de afectar y ser afectado sean muchas. Ahora bien, afectar no es causar. La causalidad física no es una causalidad de dos cuerpos que se encuentran, sino que se trata de una causalidad interna según la relación singular del individuo. Un individuo siempre va a ser la causa de la existencia de otro individuo, en tanto éste es parte de la relación interna singular del individuo causa. La producción siempre se da por una relación de individuación más fuerte que permite la existencia de un individuo más débil. El ejemplo más claro que tenemos de esto es el nacimiento de un hombre, pues este suceso no se

⁴⁶ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem. VI.

⁴⁷ SPINOZA, B., *Ética*, II, Lem VII.

⁴⁸ SPINOZA, B., *Ética*, II, 8.

⁴⁹ SPINOZA, B., *Ética*, II, 21, esc.

produce sin la individuación que se produce entre un hombre y una mujer. La unión entre un hombre y una mujer se da por una conveniencia entre las propiedades básicas de los cuerpos, engendrando un hombre cuya esencia llega a ser existente, pero que siempre existió como idea en el entendimiento divino. Así podemos ir encontrando las causas en individuos más fuertes hasta llegar al último individuo: Dios.

Entonces, ahora podemos completar el problema de la esencia y la existencia. Los cuerpos siempre se reúnen por conveniencia formando un individuo, el cual tiene una relación interna, que es causa del orden dentro de sí. Y va a ser esta conveniencia la condición para que un modo pase de ser esencia a ser existencia, es decir, se necesita de cierta formación individual para que un modo exista como individuo. Las esencias contenidas en el modo infinito inmediato tienen que esperar las uniones por conveniencia entre los individuos, para que se dé una ley interna en algún individuo que permita la producción de un individuo más débil que su causa. Es de esta forma que se hace coherente la relación entre esencia y existencia del modo finito.

El problema con el hombre, al identificarlo con un individuo, es que para llegar a la beatitud, es decir, a la conciencia de la relación con Dios, se necesita de una concientización de lo que es común al hombre, de su conveniencia. Para de este modo ir avanzando en la comprensión de las cosas convenientes, hasta llegar al absoluto. Pero, primero hay que describir cuál es el punto de partida del hombre, su condición de existencia, para después formar un sistema teórico que sirva para comprender aquello que le conviene.

4.2 Conocimiento inadecuado y adecuado.

Spinoza empieza la siguiente parte del segundo libro, aplicando los principios de la física a la constitución del cuerpo humano. Los postulados, que empiezan esta parte, nos hablan de dos cosas: la constitución del cuerpo humano y lo que puede el cuerpo; lo segundo se basa en lo primero. De lo primero podemos decir que se compone de individuos de diversa naturaleza⁵⁰, los que pueden ser fluidos, blandos o duros⁵¹. De lo segundo se nos dice que, al ser constituido por individuos de distinta naturaleza, puede ser afectado de muchas formas por cuerpos

⁵⁰ SPINOZA, B., *Ética*, II, Post. 1.

⁵¹ SPINOZA, B., *Ética*, II, Post. 2.

exteriores⁵². Se necesita de esta afección de cuerpos externos, pues es vital la incorporación continua para su regeneración⁵³. Para esto puede afectar de diversa manera los cuerpos externos, para su beneficio⁵⁴. Estos postulados serán los fundamentos de la psicología que se planteará en las siguientes proposiciones.

Luego de los principios de la física nos podemos preguntar acerca de la relación entre cuerpo y alma. Las proposiciones 14 y 15 hablan sobre la composición del alma, para a partir de esto, lograr una teoría sobre su relación con el cuerpo. Ya que el alma es la idea del cuerpo, y éste puede ser afectado por una gran cantidad de cuerpos, el alma también lo puede ser con las ideas de estos cuerpos⁵⁵. ¿Qué sucede con el alma cuando es afectado el cuerpo? El constante encuentro del propio cuerpo con otros forma la memoria, la que no es sino la huella en una imagen o signo de los cuerpos que lo afectaron. Lo importante de la memoria es que la imagen que se crea a partir de la afección del cuerpo, envuelve sólo un estado del propio cuerpo afectado, nunca la naturaleza del cuerpo exterior⁵⁶. La forma en que se van relacionando estas imágenes es a través de la asociación espacio-temporal⁵⁷ producido por la imaginación. De modo que la memoria es una cadena de imágenes que se relacionan de forma arbitraria desde la experiencia. Por tanto, la memoria es el efecto de la relación entre el alma y el cuerpo existentes en acto.

Todo conocimiento por la imaginación (imagen, signo) es un conocimiento inadecuado, pues la idea no comprende ni expresa la esencia de la cosa exterior; sin embargo, es a partir de lo inadecuado que se abre la posibilidad de comprender adecuadamente. Esto, pues, como nos dice la proposición 19, el autoconocimiento sólo puede ser conseguido en la medida que el cuerpo es afectado por otros cuerpos exteriores. El alma humana no puede conocer el cuerpo sino en la medida que es afectado por muchos cuerpos exteriores, pues Dios conoce el cuerpo en tanto lo constituye, sino en tanto su idea pertenece a la potencia en la existencia. Lo que plantean las proposiciones 19 y 20 es la existencia de una forma de la verdad, la cual pertenece a toda idea, y

⁵² SPNOZA, B., *Ética*, II, Post. 3.

⁵³ SPNOZA, B., *Ética*, II, Post. 4.

⁵⁴ SPNOZA, B., *Ética*, II, Post. 6.

⁵⁵ SPNOZA, B., *Ética*, II, 14.

⁵⁶ SPNOZA, B., *Ética*, II, 16, cor. 2.

⁵⁷ SPNOZA, B., *Ética*, II, 18.

que por esto puede llegar a ser adquirida a través de la reflexión de nuestro entendimiento sobre las ideas inadecuadas. Spinoza nos dice que existe una idea del alma, en tanto es afectada por una idea exterior⁵⁸, la cual está unida necesariamente al alma y son la misma cosa⁵⁹. Es una idea de la idea. Pero, esta idea de la idea no es más que la forma de la idea, pues es una forma de pensar sin relación a un objeto⁶⁰. Lo que se funda aquí es la posibilidad de verdad, pues la idea de la idea es la forma de la verdad.

Lo que nos llama la atención es que como lo adecuado tiene una forma, una lógica, también lo inadecuado lo tiene, y ambas tienen la misma necesidad⁶¹. Existe una idea de la idea adecuada y una idea de la idea inadecuada. ¿En qué se diferencian estas dos lógicas? La idea inadecuada no envuelve la naturaleza del individuo afectante y se relaciona con las demás ideas a través de la asociación espacio-temporal de la imaginación. La idea adecuada envuelve la naturaleza del individuo afectante, comprendiendo su causa, y se relaciona con las demás idea siguiendo el orden de la potencia del pensamiento. Sin embargo, ante esta diferencia, la primera lógica es condición para conocer la segunda. Pues, aunque la idea inadecuada envuelve una privación, envuelve al individuo de una cierta forma⁶².

De esto podemos decir que hay tres géneros de conocimiento⁶³: El primero es el conocimiento a través de la imaginación, es decir, por asociaciones espacio-temporales que no corresponden al orden de la Naturaleza. El segundo es a través de las ideas adecuadas, las cuales se representan a través de las definiciones y demostraciones. En este conocimiento ya no usamos la imaginación, sino el entendimiento. El tercer género de conocimiento es la intuición, mediante la cual se deduce la esencia de algo desde la esencia misma de Dios. De este último nos ocuparemos más adelante, lo que nos importa ahora es el paso del primero género de conocimiento al segundo. Esto no se puede hacer si no se considera lo que respecta al conatus y los afectos, pues, como veremos después, la ciencia de los afectos es la forma que tenemos de llegar a la beatitud.

⁵⁸ SPINOZA, B., *Ética*, II, 20.

⁵⁹ SPINOZA, B., *Ética*, II, 21.

⁶⁰ SPINOZA, B., *Ética*, II, 21, esc.

⁶¹ SPINOZA, B., *Ética*, II, 26.

⁶² DELEUZE, G., *Op. cit.* p. 145

⁶³ SPINOZA, B., *Ética*, II, 40, esc. 2.

4.3 Base psicológica de la ciencia de los afectos.

Las proposiciones 48 y 49 del segundo libro nos dan la relación que tiene el alma con las cosas exteriores, a las cuales se puede originar una volición o facultad de afirmar o negar algo⁶⁴. Con lo cual se puede decir que el entendimiento finito y la voluntad son una y la misma cosa. La causa de esta identidad es que cualquier cosa que se afirme o niegue depende de una idea en el alma humana. Pero ¿Con qué fin se afirma esta identidad? El intento de Spinoza es preparar el tema del siguiente libro: los afectos. Mediante la identidad del entendimiento y la voluntad se está relacionando a las ideas de las cosas con los cuerpos existentes en acto que afectan al propio cuerpo. La beatitud necesita una ciencia que pueda diferenciar aquello que es verdad de lo que no, por esto se debe examinar la relación que existe entre el alma y el individuo afectante

Si consideramos la naturaleza del individuo mismo, vemos que los hombres en tanto nos agrupamos, pertenecemos a un individuo más fuerte: el grupo o comunidad de hombres. Es necesario que para conservarse a sí mismos, los hombres se agrupen en comunidad para poder defenderse de ser destruidos por el orden de otros individuos más fuertes. Entonces, nos preguntamos ¿Porqué los hombres se pueden agrupar en comunidad? Por tener un cuerpo que puede ser afectado de forma similar, puede existir una comunidad de afecciones o imágenes⁶⁵. De modo que sería más difícil que un hombre se agrupe con una jauría de perros que con otros hombres, pues con los primeros no comparte una forma similar de afectarse. La comunidad de afecciones o imágenes comunes son la posibilidad de que se pueda seguir la esencia de un individuo más fuerte: la comunidad.

Lo que se trata de demostrar en el tercer libro es el orden que nos imponen las afecciones o imágenes para poder formar esa comunidad. Este libro lleva por título “del origen y la naturaleza de los afectos [affectus]. ¿Qué son los afectos? ¿Son lo mismo que las afecciones [affectio]? Se suele confundir estos dos términos, pero la diferencia está en que la afección es una imagen del cuerpo afectante, mientras que el afecto es una emoción [animi conmotion]⁶⁶, es decir, es la idea de una afección del cuerpo [corporis affectionis idea]⁶⁷ que envuelve una

⁶⁴ SPINOZA, B., *Ética*, II, 48, esc.

⁶⁵ SPINOZA, B., *Ética*, II, 38, cor.

⁶⁶ SPINOZA, B., *Ética*, V, 2.

⁶⁷ SPINOZA, B., *Ética*, V, 4, cor.

variación en la potencia de existir (alegría o tristeza). Con frecuencia en la historia de la filosofía se ha buscado un orden en las sensaciones, emociones o afectos en relación con una virtud, y se trató de demostrar que los afectos están en desorden, y se deben ordenar para alcanzar la virtud. En Spinoza esto no es de ninguna forma así. Siempre existe un orden en los afectos, pero algunas veces ese orden nos pertenece o no nos pertenece.

¿Dónde se da esta variación de la potencia de existir? Las proposiciones 4 y 5 nos hablan sobre las propiedades necesarias para que un individuo compuesto exista. Primero, en tanto la Naturaleza es una composición y descomposición infinita de individuos, un individuo sólo puede dejar de existir por otro individuo externo⁶⁸. Por tanto, existe en el individuo un esfuerzo en perseverar en su ser, el cual es la capacidad de mantener su orden esencial interno, contra el encuentro con otros individuos. Pero, a medida que encuentra individuos similares aumenta su conatus, aumento que se da en los afectos alegres.

Habíamos dicho que porque teníamos un cuerpo de afecciones similares, podíamos conformar una comunidad, la cual era un individuo más fuerte que cada uno. ¿Qué significa que formamos un individuo más fuerte? La comunidad humana concebida como individuo implica que existe una necesidad de conservarse, impulsada por el conatus de la comunidad. Este conatus de la comunidad nos obliga a respetar su orden esencial de composición. ¿Dónde se da esta obligación? Considerando que la comunidad es un individuo, es la lógica de la imaginación la que nos obliga. Spinoza no se refiere a esta obligación como una ley que hay que respetar, sino que la lógica de la imaginación nos obliga mediante los afectos. Podemos graficarlo con un ejemplo. Cuando un individuo externo logra que podamos no pensar las causas de nuestros afectos, y ser llevados por ellos, significa que estamos gobernados por la lógica de un individuo más fuerte. En este sentido, la privación de conocimiento de lo inadecuado es totalmente necesario para la comunidad. El individuo más fuerte debe privar de conocimiento de su propia naturaleza a los individuos componentes, pues de esa forma los confina a un régimen de afectos obligados: pasiones. El conatus de la comunidad nos obliga a tener un régimen de afectos-pasiones⁶⁹. Los afectos-pasiones son la forma en que los individuos componentes ordenan su alma, con el fin de conservar el orden esencial de un individuo-comunidad. Estas pasiones son propias de la

⁶⁸ SPINOZA, B., *Ética*, II, 4.

⁶⁹ SPINOZA, B., *Ética*, II, 24, dem.

individuación, no es exclusiva de la comunidad humana. Por eso Spinoza nos dice que el orden de las pasiones, sigue la misma necesidad de cualquier ley de la Naturaleza.

¿Cómo podemos salir de ese orden, el cual nosotros mismos necesitamos como comunidad? Si queremos salir de este orden de individuación, necesitamos un conocimiento acerca de los afectos, pues son a través de ellos que se nos aprisiona. Por tanto, la ciencia que nos lleve a la beatitud, tiene que ser una ciencia de los afectos, es decir, aquella teoría que pueda juzgar sobre la conveniencia o inconveniencia de tal o tal experiencia, tomando en cuenta si hay un aumento o disminución del conatus. Si aumenta el conatus, si nos alegramos, esa experiencia nos es conveniente. La posibilidad de que esta ciencia nos libere se basa en la proposición 48, la cual nos dice que si se cambia la causa de algo que produce un determinado afecto, esto dejará de provocar tal afecto y lo producirá la nueva causa. Si es más grande esa causa, entonces tendrá un afecto más grande. Por esto el afecto de Dios, tendrá el afecto máximo que puede tener un hombre. Ahora bien, con esto la ciencia de los afectos nos podría sacar de la impotencia, transformando las pasiones en acciones, en afectos que se basan en el propio orden esencial, no el del individuo más fuerte. ¿Cómo se puede lograr tal fin? ¿Cuál es la herramienta de la ciencia de los afectos que nos hace pasar de pasivos a activos?

4.4 El problema de la ciencia de los afectos: la composición y descomposición infinita de individuos en la Naturaleza.

Para Spinoza esta es la situación en que se debe conseguir la beatitud: el universo existente de los modos es una infinita actividad y pasividad entre individuos, los cuales viven en comunidades que forman por conveniencia esencial, con el fin de la preservación de su esencia. Todo pertenece a algún individuo. En última instancia se pertenece al individuo Dios o Naturaleza. Se puede pertenecer a un individuo grande o pequeño, pero este siempre actuará siempre sobre nosotros, los individuos componentes, quitándonos la capacidad de conocer la verdad y sólo manteniéndonos para el orden de cuerpos e ideas que necesita su esencia singular. Por tanto, el problema de la beatitud se enfrenta al problema de la formación infinita de individuos, por esto, su problema es el de reconocer la esencia de algo que nos afecta, para considerar si es conveniente o inconveniente. Pero, quizás el problema clave que nos ayuda, ante esta impotencia para poder seguir nuestra propia naturaleza, es que debemos conocer la

esencia del individuo que nos afecta, pero este individuo ¿Es un todo o una parte? Es decir, este hombre que nos afecta ¿es por sí mismo una esencia o pertenece a la esencia de otro individuo?

El conocimiento adecuado se hace urgente ante la posibilidad de cambiar la causa del afecto, pudiendo cambiar el afecto-pasión en afecto-acción. Sin embargo, la posibilidad de conocimiento en la filosofía pasa por la capacidad de los conceptos que se emplean. Toda la filosofía hasta ese momento se había apoyado en los conceptos universales o trascendentales para apoyar sus teorías. ¿Cuál es el rol de los universales en la ciencia de los afectos? Una de las alternativas que podríamos elegir, siguiendo a los cartesianos, es entender la distinción numérica como real, y comparar nuestra conveniencia con otro individuo considerando el número de nuestras propiedades. Sin embargo, el número no es real ni al nivel de la sustancia ni a nivel del modo. Los conceptos universales son los conceptos más confusos de la imaginación⁷⁰. Por ejemplo, el concepto de hombre se forma por una síntesis de todos los hombres que nos han afectado, concentrándose en una imagen casi vacía de contenido. El problema es que estos conceptos no representan a las cosas, pues sólo consideran la propia memoria. Así la complejidad de cada uno los hace creer que el hombre es un ser racional o ave desplumado o animal que ríe, según le ha enseñado su propia experiencia. En el caso del número, éste no puede expresar la realidad, pues no puede expresar el individuo en su riqueza dinámica. El individuo no es uno, pues está compuesto por muchos individuos y cuerpos simples, como también él mismo es un componente de otro individuo más fuerte. En una carta se explica esta cantidad infinita irrepresentable⁷¹. Hay tres tipos de infinitos: el infinito por su esencia, el infinito por su causa y el infinito indefinido. El primer infinito es el infinito de la sustancia. El segundo es el infinito de los modos infinitos inmediatos y mediatos. El tercer infinito es el infinito irrepresentable mediante el número. La composición y descomposición de la realidad superan la capacidad del número, y en este sentido son infinitas indefinidas.

Del problema de la ciencia nos habla el escolio de la proposición 29 del segundo libro: el alma tiene de todas las cosas un conocimiento inadecuado y por esto su preservación en la duración depende del orden de otro individuo más fuerte. Por tanto, el problema de la ciencia es encontrar un conocimiento fuera de la lógica de la imaginación del individuo más fuerte, que pueda

⁷⁰ SPINOZA, B., *Ética*, II, 40, esc. 1.

⁷¹ SPINOZA, B., Carta XII, a Meyer.

cambiar el orden de los afectos, pasando de pasiones a acciones. Ahora bien, a esto se agrega el problema vista anteriormente: lo infinito indefinido. La base de la teoría del conocimiento de la Ética es esta proposición: “lo que a todas las cosas comunes y es igual en la parte y en el todo, no pueden concebirse sino adecuadamente”. Es decir, aquello que tenemos en común con algo exterior es concebido adecuadamente. Lo importante de esto es que nos da la herramienta que tiene la ciencia de los afectos para llegar a la beatitud: la noción común. Sin embargo, ¿Cómo reconocemos algo común a nosotros si no podemos usar el número? Para resolver esto, Spinoza unirá el conocimiento con el afecto. El conocimiento de la idea adecuada no puede sino ser acompañada por alegría, por un aumento de nuestro conatus. El conocimiento adecuado es un constante aumento de nuestra alegría hasta llegar a la suprema alegría, que es el conocimiento de Dios.

Pero, ante todo lo dicho, si el orden de la Naturaleza es la individuación, no es un poco redundante que busquemos las nociones comunes para conocer aquello que nos es común. Es obvio que los hombres son los modos que más nos dan nociones comunes, sin embargo, su conocimiento no es para unirse a ellos, pues ya lo estamos, sino para ser conscientes de la alegría que nos causan y aumentarla a medida que nos encontramos con otros individuos. Por ejemplo, cuando somos contagiados por un virus, este se reproduce aumentando en comunidad, de manera que a medida que aumenta es más alegre. Pero, como es un individuo, puede ser afectado por individuos más disímiles, como lo es por ejemplo el mar, donde, supongamos, tiene mayor posibilidad de aumentar en comunidad, aumentando su potencia de existir. El conocimiento de las nociones comunes sirve para hacer consciente este proceso, de manera que como Dios es también un individuo, podemos ir conociendo individuos muy disímiles a nosotros hasta llegar a Dios.

Capítulo 5: Consecuencias de la estructura ontológica de la sustancia en la moral.

5.1 La moral del individuo-comunidad y la moral de la virtud.

En el capítulo anterior vimos como el problema de la distinción numérica y el problema de la esencia y existencia en el modo finito originaban una física y psicología. Lo principal de la física era la teoría de la individuación y lo principal de la psicología era la relación que tenía el alma con las cosas a través de afectos y afecciones. De esto se deducía que, con respecto al

problema de la beatitud, la fuerza de los afectos tiene que ver con la composición de un individuo más fuerte, la comunidad, la cual impone un cierto orden de afectos a sus individuos componentes. Esta fuerza de los afectos actúa de modo que el individuo componente no puede conocer su propia naturaleza, y por tanto, al no tener conciencia de sus nociones comunes, no puede tener un conocimiento adecuado. Aquél individuo que tiene un conocimiento inadecuado sólo se puede esperar que viva desde sus pasiones, es decir, su esfuerzo de existencia se va a basar en una lógica de la imaginación, persiguiendo siempre aquello que no le pertenece al orden de su naturaleza, sino al orden del individuo del cual es componente. Ahora bien, al final del libro III se nos hablaba de aquél que podía salir de las pasiones y ser activo⁷². Esta conversión de la pasión en acción dependía del conocimiento adecuado, pues a través de ella puedo cambiar la causa del afecto y cambiar la naturaleza del afecto. Sin pasiones, se supone que se estaría en una cierta virtud. La pregunta del libro IV entonces es: ¿Cuál es la relación entre la virtud del hombre y la comunidad de hombres? Aunque, sin duda, Spinoza nos va a decir que en este libro sólo va a tratar extensamente la servidumbre de los hombres, esto no lo puede hacer si no expone como contraste su virtud.

¿Qué es la virtud? En la definición 8 del libro IV nos dice Spinoza que la virtud es la potencia misma. Para entender esto hay que considerar la necesidad de la individuación en la Naturaleza. ¿Por qué padecemos? Sin duda, porque pertenecemos a un individuo más fuerte⁷³, el cual nos impone un determinado orden para la conservación de su esencia. Su conatus mismo nos obliga mediante un régimen de afecciones y afectos. El hombre no podría no pertenecer a ningún individuo, pues como es finito, necesita del intercambio de otros individuos para su conservación⁷⁴. Necesita unirse con otros individuos para poder defenderse de otros individuos más fuertes. Si no perteneciera a algún individuo, es decir, si no tuviera trata con algo en la Naturaleza, entonces, sería un ser infinito y eterno⁷⁵, lo que claramente no es. Sin embargo, en la medida que cualquier orden individual sigue el orden de un individuo más fuerte, el orden último que se sigue, es el impuesto por el individuo-Dios. De modo que todo orden individual pertenece a la potencia divina, y nosotros como siendo parte de ese orden, siempre somos parte

⁷² SPINOZA, B., *Ética*, III, 63.

⁷³ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 2.

⁷⁴ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 3

⁷⁵ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 4.

de la potencia. Por esto, si somos capaces de salir del orden que nos impone el individuo-comunidad, podremos actuar desde nuestra propia potencia y actuar con virtud. Esto es valorando aquello que no es más común: el hombre. Pero, ¿Por qué el orden individual de la comunidad no se puede dar en conjunto con la consciencia de la propia potencia, es decir, una comunidad libre?

Decíamos que vivir de acuerdo a las pasiones es inevitable, si se vive dentro de la Naturaleza. El orden de la comunidad-individuo es un orden pasional, es decir, a través de la imaginación se introduce cierto régimen de afectos que posibilitan la conservación del individuo-comunidad. Este orden es la base para cualquier juicio moral. Lo bueno y lo malo se entienden desde el régimen de afectos que impone el individuo-comunidad. Lo que llamamos bueno o malo depende de si el individuo que afecta produce respectivamente alegría o tristeza. Por esto, cuando se vive bajo las pasiones, el juicio moral se da bajo el orden del individuo-comunidad. Lo bueno y malo del individuo componente, es lo bueno y malo para el individuo comunidad. El individuo-comunidad siempre va a tener ventaja sobre nuestra naturaleza, pues la fuerza del afecto se determina por su causa⁷⁶, y siendo más fuerte que nosotros, siempre nos va a determinar en nuestra alegría o tristeza⁷⁷. Por tanto, nuestro orden moral nace del conatus del individuo que conformamos, no desde nuestra propia naturaleza. Spinoza llama esta dependencia hacia un orden moral que no es propio, la servidumbre.

Si el individuo-comunidad es más fuerte que nosotros, entonces, ¿Cómo poder liberarse de su orden moral y considerar lo bueno y malo para nuestra propia naturaleza? Nuestro conocimiento adecuado nos permite conocer la potencia divina y ordenar nuestros afectos con respecto a ella. Para Spinoza esto es vivir conforme a la razón. La virtud es una forma de vivir razonablemente, pues el conocimiento adecuado nos permite conocer lo más común a nosotros y valorarlo como tal: el hombre. Vivir de acuerdo a la razón, es vivir considerando la utilidad que tiene otro hombre para el desarrollo de nuestra propia potencia. Sin embargo, aunque exista esta posibilidad, la servidumbre siempre tiene la ventaja, pues el régimen de afectos del individuo-comunidad es siempre más fuerte. La servidumbre no es un vicio o una causa accidental de la Naturaleza, sino que es una necesidad de la misma. Sin embargo, la posibilidad de liberación de

⁷⁶ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 5.

⁷⁷ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 6.

su orden moral y la instauración del propio, la virtud, viene desde la posibilidad del conocimiento de Dios. Pues, el individuo-Dios es más fuerte que el individuo-comunidad, lo que sus afectos tiene siempre más fuerza. Además, el conatus es la una afirmación de la idea misma de la existencia, por tanto siempre va a dar más fuerza a los afectos alegres⁷⁸. La liberación viene de la mano de una moral distinta, una moral que toma al hombre como lo más útil a la potencia o virtud del hombre. De esto se deducen tres consecuencias⁷⁹: 1) La virtud es el esfuerzo por conservar el propio ser, 2) La virtud es de por sí lo más valioso y útil al hombre, 3) El suicidio es la impotencia del conatus afectado por causas externas.

5.2 La posibilidad de una ciudad libre.

Los dos problemas fundamentales del pensamiento de Spinoza son: la beatitud y su vivencia en comunidad. No se entiende ¿Por qué los hombres que son lo más útil para el desarrollo de la potencia del otro, pueden llegar a ser contrarios? ¿Por qué los hombres luchan por defender un orden que los confina a la servidumbre, destruyendo a otros hombres que pueden ser útiles a su potencia? La comunidad pareciera vivir en una contradicción, pues logra que sus individuos componentes no vivan en paz, sino que sean contrarios entre sí. Sin embargo, si se piensa esto se olvida que el individuo-comunidad no es el único al que pertenecemos. Si somos parte de la Naturaleza, somos parte de la composición y descomposición infinita de individuos. Por lo que constantemente estamos en una composición y descomposición de individuos. De la individuación siempre se va seguir un régimen de pasiones, pues se une con algo finito, lo cual nunca nos va a pertenecer del todo. Sin embargo, si queremos componen un individuo con algo que es finito, siempre se va a seguir de aquí una pasión, ya que, siempre existe la posibilidad de perderlo, ya sea que destruya o que forme un individuo con otro. Por ejemplo, si se quiere conformar un individuo con una mujer a la que se ama, siempre se le va a estar bajo las pasiones del miedo de perderla, de la esperanza de mantenerla, etc.; y aquél otro que la desea, siempre se va a tener la intención de hacerle mal⁸⁰. Por tanto, el individuo-comunidad no vive en una contradicción al permitir que sus individuos componentes sean contrarios entre sí, esto es una consecuencia de la individuación misma. El individuo-comunidad utiliza su orden moral para

⁷⁸ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 18.

⁷⁹ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 18, esc.

⁸⁰ SPINOZA, B., *Ética*, III, 39.

lograr controlar esta unión de individuos, para así mantenerse. La unión de individuos que no siga el orden moral de la comunidad, siempre va a ser peligrosa con respecto a su mantenimiento.

Ahora bien, la virtud es la concientización de la utilidad de los otros hombres para nuestra potencia y su utilidad en tanto comunidad. Es decir, su moral depende de nuestra propio conatus y no del conatus del individuo-comunidad. La impotencia siempre tiene como causa un individuo externo⁸¹. La moral de la comunidad de sirve para poder controlar la composición y descomposición de los individuos componentes. Esta moral sirve para la potencia del individuo-comunidad, pero la impotencia del individuo-componente. Lo bueno siempre se juzga de la comunidad, nunca desde la naturaleza del individuo-componente. Por otro lado la moral de las nociones comunes permite la conciencia de lo que es más útil a nosotros. Por lejos lo más nos sirve para desarrollar la potencia es otro hombre. Por eso la noción común es la condición para lograr la virtud. Pero, la moral de la comunidad encubre estas nociones comunes, pues el régimen de las pasiones no permite que exista tal conocimiento. El individuo-comunidad necesita de las pasiones para su mantenimiento, por eso incluso encubre las nociones comunes.

Pero, ¿si existe la posibilidad en el conocimiento adecuado y en el conatus mismo de alcanzar una liberación de este orden, no existe también la posibilidad de alcanzar una comunidad libre, en la medida que este conocimiento puede ser compartido? Este es sin duda la pregunta que gobernó por muchos años el pensamiento de Spinoza. El propósito del TTP era el de poder conformar un Estado que tuviera leyes que permitieran la libertad de sus súbditos. En el TRE se quiere una reforma del conocimiento, con el fin de poder conformar una sociedad que tuviera como fundamento moral lo bueno y malo en relación con la propia potencia del alma. En la *Ética* ¿Se puede hablar de la posibilidad de conformación de una comunidad libre? Esto sería, sin duda, posible por la posibilidad de compartir el conocimiento adecuado de Dios. Sin embargo, nada está más alejado del pensamiento de la *Ética*. La libertad de ninguna forma pertenece a los individuos-componentes de una comunidad. La individuación necesita de la servidumbre en los individuos que la componen. Sin un orden de las pasiones, la individuación infinita podría destruir al individuo-comunidad. Y el intento de individuación de los individuos-

⁸¹ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 20, esc.

componentes provoca pasiones que los ponen como contrarios en naturaleza⁸². Por tanto, sus pasiones y el orden moral que provocan, son efectos necesarios del orden de la Naturaleza. Pero, lejos de condenar esto Spinoza dice que el padecimiento, es decir, la servidumbre de los hombre a sus pasiones, es una condición del mismo: “Sin embargo, sucede rara vez que los hombres vivan de acuerdo a la razón [ex ductu rationis vivant] que en la duración la mayoría son envidiosos y hacen daño a otros”⁸³. No se trata, por tanto, de una condena de los vicios y las guerras de los hombres, sino la búsqueda de su razón, la cual se encuentra en la teoría de la individuación. Los hombres no pueden vivir en soledad, pues necesitan del apoyo de una comunidad para sobrevivir. Pero, en tanto se agrupan en la comunidad, están dispuestos de tal forma por la necesidad de la individuación, que no pueden sino amar y odiar a los otros hombres. Por tanto, el aumento o disminución de la potencia, producido por las pasiones a los hombres en la servidumbre, es totalmente necesario para la conservación de la ciudad.

Ahora bien, se podría decir que todavía queda una posibilidad de alcanzar una comunidad libre, a través de la ley. Si la comunidad de forma en que no se puede controlar sus individuaciones, la ley vendría a dar la posibilidad de controlar sus pasiones, de manera de transformarlas en acciones.

5.3 La virtud y la ley.

Si bien los hombres son veleidosos por su condición, existe la posibilidad de encontrar aquella forma de vida que busca lo más conveniente para la propia naturaleza. Dos hombres que aman una cosa finita siempre podrán entrar en disputa y ser dominados por las pasiones. Sin embargo, la posibilidad de la beatitud y la virtud se basa en el conocimiento de esa cosa finita como parte de una potencia infinita. Ya vimos que cuando compartimos este conocimiento, la fuerza de los afectos del individuo-comunidad es más fuerte del que podemos provocar nosotros. Lo que nos impedía que la existiese una comunidad libre. Sin embargo, si consideramos la posibilidad de normar las pasiones con la ley, ¿Podríamos pensar en la ley como un instrumento político que puede hacer pasar la pasión a acción? Es sin duda, esto lo que intenta demostrar el TTP: Se podría moldear a cada ciudadano para que respete a los demás hombres e imponiéndoles

⁸² SPINOZA, B., *Ética*, IV, 34, dem.

⁸³ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 35, esc.

educación de tal modo que aprendan lo útil que es otro hombre para su conatus. La comunidad de siervos se transformaría en una comunidad de sabios, donde no podrían llegar a ser contrarios por naturaleza, viviendo de acuerdo a la razón⁸⁴.

Una comunidad de individuos pasa a ser ciudad, cuando se rige por una ley común que pro teje a sus individuos componentes, los que pasan a ser ciudadanos. Este es la distinción que se hace entre el estado natural del hombre y su estado civil⁸⁵. El estado de naturaleza del hombre es cuando cada uno es independiente de sus actos y se las arregla para conservar su ser sin considerar un criterio general, sólo el propio; se es libre de componer y descomponer aquello que le parezca más conveniente a la propia naturaleza. Sin embargo, la vida en el estado de naturaleza no es propicia para el desarrollo de la potencia del hombre, pues se está sometido a fuerzas mucho mayores que lo pueden descomponer fácilmente. Por tanto, ante el gran peligro del estado de naturaleza, el hombre opta por organizarse en una comunidad, la cual da seguridad a sus miembros a cambio de que cada uno renuncie al derecho de actuar por su propia conveniencia ¿Porqué es esta unión posible? ¿Es algo que se da necesariamente en la Naturaleza? Como la Naturaleza es una constante composición y descomposición de individuos que se consideran convenientes, la comunidad humana tiene una necesidad metafísica. Necesidad que actúa mediante la fuerza de los afectos. Siempre un afecto vence a otro por ser mayor y contrario, por lo que el miedo causado por el peligro del estado de naturaleza es vencido por la seguridad de la comunidad humana. La ley se establece sobre esta fuerza de los afectos, pues se va preferir la seguridad de una ley común, que el peligro que existe en la Naturaleza; o se va a preferir respetar la ley y no dañar a nadie, antes que sufrir el castigo, el cual sería un perjuicio mayor, y por tanto, un miedo mayor.

Si la ciudad es aquella comunidad que protege a sus ciudadanos con la ley, entonces se puede tratar de hacer esa ley conforme a la razón. De modo que pueda guiar a los hombres hacia su libertad. Sin embargo, la ciudad nunca puede ser conformada por leyes de acuerdo a la razón⁸⁶. Esto, pues, el estado natural no termina en el momento que se pasa al estado civil, sino que persiste como base sobre la que vive la ciudad. La ciudad sigue insertada dentro de la

⁸⁴ SPNOZA, B., *Ética*, IV, 35.

⁸⁵ SPNOZA, B., *Ética*, IV, 37, esc.

⁸⁶ SPNOZA, B., *Ética*, IV, 37, esc.

Naturaleza, la cual es una infinita individuación. La ley es usada para proteger el conatus de la ciudad. Para esto usa la ley para controlar las pasiones que provoca esa infinita individuación. Decíamos que el amor hacia algo finito, su intento de individuación, podía provocar pasiones que amenazan la seguridad, como el odio, la venganza, etc. Para evitar esto, la ley usa las pasiones, como el miedo al castigo, para disuadir cualquier acto que amenace la seguridad. Por esto ¿Cómo liberar a los hombres en la ciudad, siendo que la ley necesita de la pasión? Claramente, no se puede concebir una ciudad de hombres libres.

De la relación entre siervos y la ley se deducen propiedades de la ciudad como la justicia, la obediencia, el pecado, etc. Estas propiedades no pertenecen a la potencia del individuo-componente, sino a la potencia del individuo-comunidad. La potencia del individuo-componente es controlada por estas propiedades según el conatus de la ciudad. Si la virtud es la propia potencia, entonces, estas propiedades no se relacionan intrínsecamente con la virtud⁸⁷. La virtud no es justicia, ni obediencia, sino generosidad y firmeza de alma. Es una moralidad que no toma en cuenta la necesidad del conatus de la ciudad, sino sólo la de sus ciudadanos. Es una moralidad que toma en cuenta la utilidad de los hombres, es decir, lo bueno para desarrollar su propia potencia.

Si la moral de la virtud difiere de la moral de la ciudad, ¿Cuáles son los criterios de utilidad de esta moralidad? Si la virtud es una forma de la beatitud, tiene que tener criterios según la ciencia de los afectos. Es decir, la virtud debe considerar que hacer para que los afectos se transformen de pasiones a acciones, de tristeza en alegría. El primer criterio será el modo de afectar el cuerpo, de modo de aumentar los afectos alegres. Si bien, las nociones comunes son ideas generales de la conveniencia entre cuerpos, para conocerlas es necesario una afección del cuerpo. No se puede tener un afecto sin una afección. Por tanto, el primer criterio de utilidad es: será útil al hombre aquello que sirva para aumentar el modo de afectar y ser afectado el cuerpo⁸⁸. Sólo de esta forma se puede aumentar el conocimiento de las nociones comunes, y luego, poder cambiar la causa de los afectos. El segundo criterio tiene que ver con la seguridad en la ciudad. Si bien el hombre es veleidoso por su condición de existencia, es decir, la individuación infinita le hace desear cosas finitas que no puede poseer del todo, la seguridad

⁸⁷ SPNOZA, B., *Ética*, IV, esc. 2.

⁸⁸ SPNOZA, B., *Ética*, IV, 38.

sirve para controlar las composiciones y descomposiciones de individuos. La discordia que produce las constantes disputas que provocan las pasiones, no ayudan a conseguir la beatitud. Se necesita tiempo y tranquilidad para poder afectar y ser afectado de diferentes modos. Por lo que el segundo criterio de utilidad es: será útil al hombre aquello que aumenta la concordia entre los hombres, siendo inútil aquello que aumenta la discordia. Es decir, el segundo criterio es la seguridad. De este modo se puede entender la moral de la virtud, la cual mediante estos dos criterios se diferencia de la moral de la ciudad.

5.4 ¿Qué puede la virtud dentro de la Ciudad? Convivencia de la libertad y la servidumbre en la Ciudad.

Si la moral de la virtud y la moral de la ciudad difieren, ¿Cuál es la relación entre la virtud y la ciudad? Para clarificar esta relación necesitamos considerar los efectos de los criterios de moralidad de la virtud y la ciudad en su relación. El criterio de moralidad de la ciudad es la ley, la seguridad. Mediante ella puede conservar su ser, impidiendo que existan individuaciones con esencias contrarias a su propia esencia. Los criterios de moralidad de la virtud son la seguridad de la ciudad y la afección de diverso modo del cuerpo. Mediante el primer criterio puede conceder tiempo y tranquilidad para el desarrollo de su potencia, y mediante el segundo concede la posibilidad de encontrar las nociones comunes que le llevarán al conocimiento adecuado. Podríamos decir que la ciudad y la virtud corresponden en el criterio de seguridad, pero difieren en el criterio de afección del cuerpo. Sin embargo, esto no es tan así. Si la seguridad de la ley consiste en leyes que limitan la experiencia de sus individuos, es decir, limitan la afección de su cuerpo ¿Cómo se puede corresponder con la virtud que necesita afectar de forma diversa el cuerpo? La correspondencia es paradójica, pues por un lado la virtud necesita de la seguridad, mientras que por otro desafía la ley, afectando de diversa forma su cuerpo. El virtuoso es peligroso para la ciudad, pues en la medida que no respeta la forma de afectar el cuerpo, puede romper la ley.

La peligrosidad de la virtud se puede entender desde la teoría de los afectos. Si la ciudad necesita tener leyes que limitan la afectación del cuerpo, usando afectos-pasiones como el miedo al castigo o la esperanza de alegría, el virtuoso no puede pertenecer a su orden, en tanto vive sin pasiones. La ciudad como individuo-comunidad no puede ordenar a un individuo, si éste no

sigue el orden de las pasiones, pues si no tiene el gobierno sobre su conatus, en nada le puede obligar. La peligrosidad de la virtud llega a tal punto que Spinoza nos dice que aquellos que no tienen ni miedo⁸⁹ ni esperanza⁹⁰ son enemigos del Estado, por lo cual éste tiene derecho a atacarlos⁹¹. Por tanto, el virtuoso no pertenece a la ciudad ¿Cómo pertenecer a un régimen pasional, actuando desde la razón? Y aunque le conviene su seguridad, es, al mismo tiempo, peligroso, pues no puede convenir con la afección del cuerpo que impone la ley.

Esta no pertenencia a la ciudad, hace que el virtuoso sea libre, es decir, actúa siguiendo sólo a su propia naturaleza. Entonces, la libertad se distingue de la servidumbre de la ciudad, en tanto la primera sigue otro orden de afectar el cuerpo y otra naturaleza de afectos, las acciones. El hombre libre no es ni pecador, ni justo, ni obediente, pues estas propiedades sólo pueden estar en los ciudadanos que pertenecen al régimen de pasiones. Ahora bien, si el virtuoso es libre, y por tanto, peligroso ¿Cómo puede sobrevivir en la ciudad? Nos preguntamos ahora si acaso es o no peligrosa la ciudad con respecto al hombre libre. Esto siempre depende del contexto. Pues, si la libertad o virtud se trata de una forma distinta de afectar el cuerpo, la ley de una ciudad puede prohibirlo como no, depende de los fundamentos de su ley y su jurisprudencia. Afectar el cuerpo de tal modo puede ser prohibido en tal ciudad, como en otra puede ser motivo de admiración y premios. La ciudad puede ser peligrosa como también no lo puede ser. Sin embargo, lo que es peligroso siempre para el hombre libre son los siervos. Todos los hombres nacen siervos⁹², pues en la medida que son individuos, siempre nacen en el orden de un individuo más fuerte, perteneciendo a su régimen pasional. Los siervos por su condición existencial son veleidosos, vengativos, envidiosos. Por esto la relación del hombre libre debe ser de cuidado. Recordemos que el sello de Spinoza “Caute” era por las acusaciones de compañeros de escuela que terminó en expulsión de la comunidad judía, y también por el intento de asesinato. Los hombres que viven en el régimen pasional pueden no apoyarse en la ley de la ciudad para un ataque, sino que pueden juzgar tomando en cuenta su propia complejión. Por lo que el hombre libre siempre

⁸⁹ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 58.

⁹⁰ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 57.

⁹¹ SPINOZA, B., TP, III, 8.

⁹² SPINOZA, B., *Ética*, IV, 68.

puede sobrevivir en la ciudad, pero siempre con cuidado y tratando de evitar los beneficios de los siervos⁹³.

Ante la peligrosidad de la ciudad hacia la virtud, ¿No sería mejor que el hombre libre viviese en soledad, antes que arriesgarse a vivir en la ciudad? Spinoza nunca va a apoyar esta salida. El hombre libre siempre es más libre en la ciudad que en la soledad⁹⁴, pues los hombres siempre serán más útiles para el desarrollo de su potencia que cualquier otra cosa en la Naturaleza. Aun considerando el peligro que se corre en la ciudad, siempre existen posibilidades de afectar de forma diversa el cuerpo, y por tanto, de encontrar la beatitud. La otra alternativa que le queda es intentar transformar a los demás en una comunidad libre. Esto vimos que no era posible, pues las pasiones deben existir dentro de un individuo-comunidad. Aunque, el hombre libre no lo quiera, y aunque este fin sea imposible, tratar de liberar a los otros de las pasiones es una determinación intrínseca a él. Si bien los hombres tratan de que los demás vivan conforme a su compleción, el hombre libre va a querer que los demás vivan como él. Sin embargo, su estrategia no va a ser una transformación de la comunidad humana. Ya que, el hombre libre necesita de la seguridad, es decir, necesita del mantenimiento de la servidumbre. Esto no es contrario a la razón, pues la compasión es una pasión⁹⁵. No hay razón de entristecerse por la condición existencial del hombre, ya que las pasiones son parte de la necesidad de la Naturaleza. La estrategia es otra. El deber del hombre libre es sólo desarrollar su potencia, su único deber es mantenerse alegre, pues de esa forma puede inspirar a otro para liberarse. Esto es lo peligroso de afectar de diversa forma el cuerpo: se puede inspirar a otros a hacerlo, lo que claramente no le conviene al orden del individuo-comunidad.

Capítulo 6: las consecuencias de la estructura ontológica en la ciencia.

6.1 La ciencia como forma de llegar a la beatitud.

Hasta ahora hemos visto las consecuencias de la ontología en la física, la psicología, la moral y ahora veremos las consecuencias con respecto a la ciencia. Para alcanzar este objetivo es necesario considerar todo lo deducido hasta ahora. En libro V se considera lo que atañe a la

⁹³ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 70.

⁹⁴ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 73.

⁹⁵ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 50, esc.

ciencia de los afectos en su último grado de conocimiento. La ciencia pasa aquí a ser intuición, la que permite ordenar las imágenes directamente desde la esencia de Dios. Este libro se puede dividir en dos partes, la primera pregunta por el cómo de la ciencia, y la segunda que pregunta sobre el por qué de la ciencia.

Entendemos como ciencia de los afectos la concientización de la relación entre el hombre y Dios, a través del conocimiento de la Naturaleza que se deriva de la esencia divina. La ciencia de los afectos, como intuición, logra deducir las esencias de lo que le afecta desde la esencia misma de Dios. De esta manera logra aumentar la proporción de afectos alegres de su alma, pues concibe a toda composición o descomposición como algo necesario⁹⁶. Sin embargo, el conocimiento de las nociones comunes pertenece al conocimiento del 2º género, y la ciencia de los afectos necesita de un conocimiento intuitivo del 3º género. El cómo de la ciencia es dado en el escolio de la proposición 20, y consta de cinco condiciones: 1) Conocimiento de los afectos, 2) separación de los afectos de la causa impuesta por la imaginación, 3) tiempo para que el conocimiento adecuado de los afectos desplace al inadecuado, 4) la infinidad de individuos que afectan el cuerpo y que son comunes a las cosas o a Dios y 5) El orden que puede disponer el alma a través del entendimiento. Pasamos a explicar cada una más detalladamente con lo deducido anteriormente.

La primera condición hace alusión a la posibilidad que tiene todo conocimiento inadecuado de ser entendido como conocimiento adecuado. En el conocimiento del 3º no deja de funcionar la imaginación, pero ésta se ocupa según el orden que imponga la intuición. Podríamos decir que la intuición es la imaginación ordenada según el entendimiento. Por esto se consideran como ya conocidas las nociones comunes. Se puede encontrar en cualquier afección o imagen la posibilidad de su adecuación⁹⁷, ya que existe un orden similar entre la lógica de las ideas adecuadas y la lógica de las imágenes⁹⁸. El conocimiento del afecto, es el reconocimiento de la tristeza o alegría que produce algo. Reconocimiento que depende ahora de la potencia misma de Dios.

⁹⁶ SPINOZA, B., *Ética*, V, 6.

⁹⁷ SPINOZA, B., *Ética*, V, 4.

⁹⁸ SPINOZA, B., *Ética*, V, 1.

La segunda condición necesita como base la primera, pues en la medida que se puede entender una imagen desde la potencia divina, es decir, se puede adecuar la idea inadecuada, de la misma forma el afecto de esa afección cambia. Recordemos que el afecto es la idea de la afección del cuerpo⁹⁹, el cual comprende una variación en la potencia de existir. Entonces, el afecto, como el amor hacia algo externo, puede ser destruido, en la medida que se separa la causa del afecto¹⁰⁰. Y un afecto que es pasión, puede dejar de serlo, en la medida que formamos de él una idea adecuada¹⁰¹.

La tercera condición se basa en que las ideas adecuadas son más fuertes que las ideas inadecuadas. Por lo que sólo necesitamos tiempo para que pasen a ser la mayor parte de nuestras ideas, ideas adecuadas. La causa de esto se encuentra en que la imaginación le es más fácil unir las imágenes con ideas adecuadas¹⁰², pues las nociones comunes actúan como guía para poder adecuar las imágenes¹⁰³. De manera que las imágenes, contenidas en la memoria o que se perciben por la imaginación, son más fácilmente unidas al conocimiento adecuado que una serie espacio-temporal arbitrario.

La cuarta condición se basa en la tercera. Esto, pues, considerando que el propio cuerpo está afectado continuamente por individuos externos infinitos, mientras se tiene el conocimiento del orden de la potencia divina, es más fácil unir imágenes a ella que a cualquier otro criterio. Si el conatus busca conservarse, le conviene unir las imágenes a la potencia divina, pues de esa forma aumenta su alegría.

La quinta condición es la que agrupa todas las demás y nos permite entender el conocimiento del 3º género. Los afectos pueden ser ordenados de acuerdo al orden de la potencia divina, por esto cualquier afecto dentro de la potencia divina se concibe como necesario. Todas las imágenes pueden ser adecuadas al orden divino¹⁰⁴. Si consideramos que a este orden pertenecen también los afectos, no se puede considerar que existan pasiones, por lo menos mayoritariamente, ya que, éstas lo son en función de la conservación de un individuo más fuerte.

⁹⁹ SPNOZA, B., *Ética*, V, 4, cor.

¹⁰⁰ SPNOZA, B., *Ética*, V, 2.

¹⁰¹ SPNOZA, B., *Ética*, V, 3.

¹⁰² SPNOZA, B., *Ética*, V, 12.

¹⁰³ SPNOZA, B., *Ética*, V, 12, dem.

¹⁰⁴ SPNOZA, B., *Ética*, V, 14.

El orden de la esencia del individuo más fuerte hace que el alma del individuo componente sea ordenada en un régimen de pasiones alegres y tristes. En cambio, cuando se ordenan los afectos a la potencia divina, no pueden existir pasiones, pues se genera un afecto con respecto a un ser infinito y eterno. Al contrario del amor por algo finito –la pasión-, en el amor a Dios no se tiene miedo de perderlo o esperanza de conservarlo¹⁰⁵, pues es eterno. Los afectos ordenados en la potencia divina –el amor a Dios- es la beatitud, la cual es la alegría máxima que puede experimentar un ser finito¹⁰⁶, pues la fuerza del afecto se mide por potencia de la cosa afectante¹⁰⁷, y además, de ninguna forma se puede convertir en tristeza u odio¹⁰⁸.

Queda claro cuáles son los criterios de la ciencia, pero ¿Cómo se puede dar esta ciencia a la comunidad? ¿Se puede dar? Veremos que la pregunta por la causa de la ciencia impide que tal comunicación se pueda dar en la comunidad.

6.2 La causa eficiente de la ciencia: el amor de Dios.

Luego de referirse al problema del cómo de la ciencia de los afectos, Spinoza nos habla brevemente acerca del porqué de la misma. Esta parte de la *Ética* es muy difícil de interpretar, pues parece que se hablara sobre temas no vistos anteriormente. Por ejemplo, la eternidad del alma, la cual se pudiese considerar como la vuelta hacia un mito. Por esto es necesario guiarnos por lo anteriormente deducido, y tratar de no invocar problemas que Spinoza no haya tomado en cuenta. Los problemas que nos guían son la adquisición de la beatitud y su vivencia en comunidad. En esta última parte de este trabajo más que nunca son importantes, pues la pregunta por la causa eficiente de la ciencia, debe comprender las conclusiones más importantes vistas hasta ahora. La pista de la interpretación de este texto está en el escolio de la proposición 42 del quinto libro. Allí se refiere a la diferencia final entre el ignorante y el sabio. Diferencia que se puede hacer, además de ciertas cualidades como la conciencia de sí o la alegría constante o inconstante, por la causa de una necesidad eterna [aeterna quadam necessitate] de la sabiduría. Entonces, nuestro problema se puede explicitar con la pregunta ¿En qué consiste la causa de la beatitud, esa necesidad eterna?

¹⁰⁵ SPINOZA, B., *Ética*, V, 20.

¹⁰⁶ SPINOZA, B., *Ética*, V, 27.

¹⁰⁷ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 5.

¹⁰⁸ SPINOZA, B., *Ética*, V, 18, cor.

Todo lo que recuerda o imagina el alma tiene como causa la existencia actual del cuerpo del cual es idea¹⁰⁹. Sin duda esta es la condición de todo conocimiento del alma. Sin embargo, considerando que el alma es la idea del cuerpo, en tanto idea, pertenece a la potencia divina del pensamiento. Y en tanto pertenece a la potencia del pensamiento, el alma se puede concebir bajo una especie de eternidad¹¹⁰. Por tanto, se pueden concebir las cosas desde el tiempo o desde la eternidad; siendo lo primero efecto de la imaginación, y lo segundo por el entendimiento. El alma bajo la especie de eternidad se deduce de la esencia misma de Dios, es decir, siendo la esencia divina la potencia divina, se puede deducir nuestra alma de su orden divino. Ésta la condición formal del 3º género de conocimiento, pues en la medida que hay un autoreconocimiento de la propia eternidad, se puede concebir cualquier idea adecuada bajo la eternidad. Como ya dijimos la beatitud sólo se logra mediante esta ciencia de los afectos, y el afecto que nace de su orden es eterno, pues corresponde al amor mismo de Dios¹¹¹. El amor eterno que nace del conocimiento del 3º género se diferencia del amor del modo finito, en tanto del primero no puede nacer ni la envidia, ni el odio, ni ninguna otra pasión, pues toda idea que se deduzca, se deduce de la idea de Dios como causa eterna¹¹². Del amor finito puede nacer cualquier pasión, pues se ama algo que perece, algo que nunca va a pertenecer del todo. Es fácil ver el contraste que se da entre los dos tipos de amores. En las primeras obras de Spinoza era muy importante lograr que la comunidad humana fuese consciente de esta diferencia entre tiempo y eternidad. En el TRE se describe la función que tiene el conocimiento verdadero con respecto a la posibilidad de formar una comunidad¹¹³, donde la mayor parte de sus miembros pudiesen acceder al amor eterno o beatitud. Este pensamiento ¿sigue en la *Ética*?

Ante esto nos preguntamos si es posible determinar aquel porqué de la beatitud, es decir, nos preguntamos sobre la causa eficiente para que la ciencia de los afectos se dé en un individuo. Esta idea que determina en última instancia a la ciencia es la idea de Dios. La idea causa de la beatitud es la idea que comprende las infinitas ideas. Esto no es nada especial de la beatitud, pues todo tiene como causa eficiente última la idea de Dios. Nuestro interés es entender el porqué de la beatitud en la relación al problema de su vivencia en comunidad, pues, el problema

¹⁰⁹ SPINOZA, B., *Ética*, V, 21.

¹¹⁰ SPINOZA, B., *Ética*, V, 30.

¹¹¹ SPINOZA, B., *Ética*, V, 33.

¹¹² SPINOZA, B., *Ética*, V, 33, esc.

¹¹³ SPINOZA, B., TRE, 14.

de su causa eficiente, al problema de la comunicación de la beatitud. El conocimiento de la verdadera idea de Dios es el fundamento que tiene cualquier intento de conformar una comunidad religiosa racional, pues la beatitud tiene que ser adquirida por todos o la mayoría de sus miembros. Lo problemático de la idea de Dios con respecto a la beatitud es la expresión que debe tener a través del lenguaje, que es el instrumento mediante el cual nos comunicamos. La comunicación debe tener como base algo común a todos. En la comunidad humana lo común son las imágenes. No nos podemos comunicar con alguien que no tiene una lengua en común o un lenguaje en común. Por esto se busca la idea de Dios “sui communicabile”¹¹⁴ La pregunta es, ¿Si se tiene el lenguaje se puede comunicar la idea de Dios? ¿Se puede comunicar la experiencia de ese afecto máximo de alegría?

La posibilidad de comunicación se encuentra con dos problemas: 1) el problema de la comunicación y expresión, y 2) el problema de la comunicación y la interpretación.

Como vimos anteriormente la expresión es la forma del movimiento de la potencia divina: la esencia divina se expresa en los atributos y, a su vez, éstos se expresan en los modos de un forma cierta y determinada. La teoría de la definición intenta lograr que la idea se exprese a través de su definición. En este sentido hay una correspondencia entre adecuación y expresión. Por otro lado, la comunicación es la forma que tienen los individuos componentes de afectarse unos a otros, esto, por supuesto, se hace sobre la base del régimen de las pasiones. Para lo cual necesitan de algo en común: una comunidad de imágenes o signos. Los hombres pueden formar una comunidad en la medida que tienen un cuerpo similar, el cual sirve como herramienta para ocupar en la comunicación. Es, finalmente, la comunicación una condición para la conservación del régimen del individuo-comunidad sobre sus individuos componentes, pues ella permite que las pasiones se puedan realizar.

Spinoza tuvo que enfrentar la conveniencia de la comunicación y la expresión para poder preguntarse por una comunidad libre. Sin embargo, el problema que enfrenta esta conveniencia es la distinción real y distinción modal. En el cuarto capítulo vimos que en la ciencia de los afectos el problema de la afectación por infinitos individuos no se puede explicar por el número. Spinoza logra solucionar este problema relacionando la teoría del conocimiento con la teoría de

¹¹⁴ SPINOZA, B., TRE, 1.

la individuación: la noción común es aquello que nos es similar y que aumenta nuestra alegría. Sin embargo, la distinción modal nunca es real, es decir, existe una distancia insalvable entre la duración y la eternidad, que desemboca en la imposibilidad de explicar o expresar la eternidad por la duración: “la eternidad no se puede explicar por la duración [aeternitas per durationem explicari nequit]”¹¹⁵. El conocimiento del 3º género no consiste en la posibilidad de mostrar la deducción de algo a través de definiciones y demostraciones, sino de una deducción inmediata de algo en el orden de la potencia divina, la cual se ha descubierto a través de las nociones comunes. ¿Se puede comunicar este conocimiento de la eternidad en la duración? La imposibilidad de explicar o expresar la potencia de Dios en la duración, no sólo se aplica al número, sino a todo criterio de la imaginación, y el método geométrico no escapa a esto. La imaginación no deja de funcionar cuando se alcanza el conocimiento del 3º género. Éste es una forma de ordenar las imágenes de acuerdo a lo que dicta el entendimiento. Si bien existe una comunidad entre el sabio y la comunidad de hombres, pues los dos tienen imaginación y memoria similar, no hay una comunidad de afectos entre ellos y no puede haberla. La comunicación de la comunidad de ninguna forma puede expresar, pues usa criterios de la imaginación. El sabio es expresivo, pues usa criterios del entendimiento y la intuición. En este sentido, el efecto de la beatitud es la diferencia de afectos con la comunidad. Diferencia insalvable, si se piensa que los afectos son producto de una ordenación distinta de las imágenes. No hay comunidad de afectos entre el sabio y la comunidad, sólo de afecciones o imágenes. En este sentido vemos los efectos de la salida del sabio del régimen de las pasiones, él deja de ser común con los demás. Su ciencia no puede ser comunicada salvo a otro sabio, ya que sólo con él tiene una comunidad de afectos. La comunicación puede existir sólo en individuos que tienen afectos de la misma naturaleza: entre siervos (pasiones) entre sabios (acciones).

Sin embargo, la solución a esta distancia insalvable puede ser solucionada por un método, por una teoría que ayude a los siervos a salir de la servidumbre. Incluso se podría tener este método como educación, de modo que todos aprendan a salir de la servidumbre. Esta es la alternativa que queda. Al no poder comunicar la ciencia a los siervos, se les debe obligar encontrar sus nociones comunes. Esto tiene que ver con el segundo problema.

¹¹⁵ SPINOZA, B., *Ética*, V, 29, dem.

Habíamos dicho que la comunicación es la forma de afectarse de los individuos-componentes unos a otros, a través de imágenes. Para que exista comunicación, debe existir una comunidad de pasiones o de acciones, es decir, de afectos similares en naturaleza. El método de liberación sería la enseñanza de una interpretación de las imágenes según la razón. La interpretación en Spinoza es la capacidad de ordenar las imágenes desde un régimen de afectos de tal individuo. Por ejemplo, la interpretación del individuo comunidad es siempre ordenar las imágenes con respecto a su régimen de pasiones; o Spinoza, cuando buscaba en el TTP ordenar los signos de las Sagradas Escrituras con respecto a un régimen de afectos racional, el régimen de afectos del individuo-Dios. Este era el intento de ordenar las imágenes con respecto a un régimen de acciones. En el método de liberación esta interpretación tendría que ir acompañada por una afección de variada forma del cuerpo para encontrar las nociones comunes.

Si el sabio tiene en común imágenes, pero no afectos, ¿Puede a través de las imágenes intentar dar cuenta del camino hacia la alegría máxima de la beatitud? ¿Puede dar cuenta que la afección de forma diversa es la ciencia para la virtud, libertad y sabiduría? Decíamos que la comunidad-individuo necesita de un régimen de pasiones sobre sus individuos. Régimen que condiciona toda comunicación, toda forma de afectar a otro individuo. Por otro lado, la ciencia necesita afectar de forma diversa el cuerpo para encontrar sus nociones comunes. Entonces, el sabio puede tratar de comunicar sus afectos, su beatitud, pero las imágenes con que se comunica siempre van a ser interpretados según el régimen de afectos de la comunidad. Esta interpretación es necesaria, pues sin ella los individuos-componentes pueden adquirir otro régimen de afectos, haciendo imposible su gobierno. La interpretación del individuo-comunidad siempre va a ser más fuerte que la del sabio, pues la fuerza de los afectos se basa en la fuerza de la causa. Bien se podría decir que el sabio al hablar de Dios, habla de un individuo que tiene mucho más fuerza que el individuo-comunidad, pero la interpretación de la comunidad no entiende al sabio como expresando a Dios, sino como un individuo-componente más, uno sin la fuerza de Dios, mucho más débil que la fuerza de la comunidad.

Ni la comunicación ni la interpretación pueden ser un puente en la expresión desde el sabio a la comunidad. La virtud, la libertad y la sabiduría no pertenecen a la comunidad. Lo anterior es expuesto por Spinoza en la Ética en la deducción del amor intelectual de Dios. El amor finito es una pasión que consiste en una alegría acompañada de la idea de una cosa exterior. En cambio,

el amor intelectual divino es el amor con que Dios se ama a sí mismo¹¹⁶. Este amor no es una pasión, sino una acción, y es el mismo amor que siente el sabio cuando conoce por el 3° género de conocimiento¹¹⁷. Es decir, el amor intelectual de Dios es el mismo con que el sabio ama a Dios mismo, siendo este amor parte del amor infinito de Dios¹¹⁸. Esto implica que el amor de Dios es el movimiento positivo de los modos infinitos, pues está tanto en el alma como eterna (en el entendimiento divino) como en la duración (en el entendimiento divino actualizado). El amor divino es un movimiento transversal que representa el orden de la Naturaleza; es la expresión misma de Dios en los modos, tanto en sus ideas como en su individuación en la existencia. Por tanto, nada en la Naturaleza es contrario al amor divino, todo pertenece a él. Lo que implica que todo el orden de las pasiones, la servidumbre, las leyes de la ciudad, todo se deduce del amor divino de Dios. Todo es parte de esta necesidad. Esto se puede explicar mediante la teoría de la individuación. Si un individuo basa su alegría o potencia de existir en el orden interno, es decir, en la fuerza con que mantiene el régimen de pasiones que lo conforman, el individuo-Dios debe mantener igualmente su orden interno. El amor divino consiste en la afirmación de la tristeza, el dolor y todas las pasiones como algo necesario dentro de la Naturaleza. La alegría máxima del sabio no se da sin el régimen de pasiones que somete a los individuos que lo componen. Órganos, células, todo se acopla al régimen que impone la sabiduría como modo de vida. También es la afirmación de toda tristeza y alegría finita del universo, en la medida que su amor es el amor divino. El amor finito es necesario en virtud del amor divino. La expresión, como amor divino, se da en todo amor finito, pero no conscientemente. A los individuos de una comunidad les pertenece necesariamente el hecho de no conocer el amor divino, pues sino no habría comunidad-individual; sin servidumbre no hay comunidad-individual. La sabiduría consiste en la conciencia de que la plena alegría se basa en la tristeza y alegría finita universal.

El porqué de la ciencia encuentra su respuesta en el amor divino. La imposibilidad de poder comunicar e interpretar los afectos, hace que la ciencia de los afectos no dependa de nosotros, sino de una necesidad divina. La ciencia no le pertenece a la comunidad de siervos, ni tampoco al sabio. La ciencia pertenece al amor divino. Aún así, aunque el sabio no pueda conceder esta

¹¹⁶ SPNOZA, B., *Ética*, V, 35.

¹¹⁷ SPNOZA, B., *Ética*, V, 33.

¹¹⁸ SPNOZA, B., *Ética*, V, 36.

ciencia a la comunidad, Spinoza nos dice que es un fin por sí mismo, en la medida que es virtud y libertad¹¹⁹.

Ahora bien, es necesario recalcar que la ciencia no pertenece a la comunidad ni al sabio en la medida que no se puede comunicar la idea de Dios, su causa eficiente, su necesidad eterna; pero lo anteriormente dicho sólo se puede considerar desde el atributo del pensamiento. Pues, antes de hablarnos del porqué de la ciencia, Spinoza nos dice “Por consiguiente, es tiempo ya de pasar a lo que atañe al alma en la duración sin relación al cuerpo”¹²⁰. Hay que considerar que sólo desde el pensamiento no podemos comunicar la idea de Dios, pero esto cambia cuando introducimos la extensión. Ninguna ley ni teoría por sí puede lograr que los siervos se liberen, sólo la afección del cuerpo de diversa forma y el reconocimiento de los afectos puede lograr la virtud, la libertad y sabiduría. No es posible llegar a una beatitud sin afectar de distintos modos el cuerpo¹²¹, pues el alma sólo puede conocer a través de él. El pensamiento sirve para unir las ideas que aumentan nuestra potencia. Es aquí que puede existir una especie de comunicación. La vida distinta que tiene el sabio es un signo que puede persuadir a alguien para vivir como él. Su cuerpo es un signo que puede comunicar otro tipo de vida, otra forma de afectar el cuerpo. El comer de forma variada, hacer deporte, adentrarse en diferentes artes, puede entenderse como un modo de vida posible por otro. El sabio no puede esperar más que esto. Por eso Spinoza dice que el deber del sabio es sólo mantener su alegría, la cual entra de una forma indirecta a la comunidad. Su llegada no es por una ley o teoría humana, sino por una necesidad eterna. Lo bello de la *Ética* es que nos dice que tampoco ninguna ley o teoría puede impedir la llegada de esta alegría suprema. En la duración esa alegría suprema está destinada a desaparecer, pero también nacer siempre de nuevo.

¹¹⁹ SPINOZA, B., *Ética*, V, 42.

¹²⁰ SPINOZA, B., *Ética*, V, 20, esc.

¹²¹ SPINOZA, B., *Ética*, IV, 38.

Conclusión.

¿Qué es la *Ética*? La *Ética* es un libro que retrata el destino de la alegría. Su lectura siempre debe ir guiada por los dos problemas principales de su pensamiento: la beatitud y su vivencia en comunidad. A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar el cambio que existe en la *Ética* en relación con sus obras anteriores. Cambio que se origina desde la propia esencia de Dios. La estructura ontológica de la sustancia propicia cuatro consecuencias: la teoría de la individuación, la teoría de las nociones comunes, la teoría moral y la teoría de la ciencia.

La estructura ontológica de la sustancia puede resumirse en dos problemas: la teoría de las distinciones y la teoría de la esencia y existencia del modo finito. La teoría de las distinciones es la forma de conjugar las diferentes propiedades de Dios. Consta de tres postulados: 1) la distinción real es formal, 2) la distinción modal es no es ni real ni numérica, 3) la distinción numérica no es real. El problema de la esencia y existencia del modo finito es el problema de la potencia divina, de la producción de lo finito en y por lo infinito. Su producción es necesaria en virtud que los atributos les pertenece producir modos infinitos inmediatos, los que, a su vez, producen modos infinitos mediatos. El modo infinito mediato es aquel que tiene las esencias eternas de los modos finitos. En cambio, el modo infinito mediato es aquel que contiene las existencias de esos modos. Los modos no pueden pasar a la existencia, si no existe una relación conveniente para su existencia. Pero esta relación siempre se basa en las esencias eternas. Si bien existe una aparente doble causalidad, siempre es Dios la causa única.

La primera consecuencia de la estructura ontológica es la física. Spinoza describe la interacción de los cuerpos en la existencia como la individuación infinita de cuerpos, de acuerdo a lo similar de sus propiedades básicas. Cada individuo agrupa individuos componentes, los que mantienen una relación singular o esencia. La producción se da entre individuos, siendo siempre un individuo causado por y en uno más fuerte. Todo individuo finito pertenece a algún otro individuo. En última instancia se pertenece al individuo-Dios.

La segunda consecuencia es la teoría de las nociones comunes. Spinoza necesita del conocimiento adecuado de la Naturaleza para poder conocer a Dios. Lo inadecuado son las imágenes producidas por la imaginación. Lo adecuado siempre nos produce un afecto alegre, un

aumento en nuestro conatus. La noción común es una idea general acompañada por un aumento en el conatus. Esta es la forma de reconocer lo que es común a nosotros.

La tercera consecuencia es la teoría moral. Ésta se caracteriza principalmente por la diferencia que existe entre la moral de la comunidad y la moral de la virtud. La comunidad tiene en común tanto afecciones como afectos. Las afecciones son imágenes o signos y los afectos son pasiones. La ciencia de los afectos logra cambiar la naturaleza de los afectos, desde pasiones o acciones. Al ser activa la virtud no puede regirse por el régimen de pasiones o la ley de la ciudad. Tampoco se puede considerar una ciudad libre, pues la ley se basa en las pasiones. La virtud es peligrosa para la comunidad humana, pues puede inspirar salir de las pasiones a los individuos componentes. La comunidad puede, entonces, atacar al hombre libre, pues puede disminuir su conatus. Sin embargo, aunque el hombre libre viva en este peligro, siempre preferirá vivir en la ciudad y tratar que los otros conozcan la causa de su alegría.

Las consecuencias en la ciencia de los afectos se pueden dividir en la pregunta de su cómo y su porqué. El cómo comprende cinco condiciones que se desprenden de lo anteriormente deducido. El porqué comprende la pregunta por la posibilidad de comunicar la beatitud a otros. Sin embargo, la beatitud no se puede comunicar por dos razones. Primero, no puede existir comunicación entre el sabio y la comunidad, pues tienen una naturaleza distinta de afectos. Las pasiones no pueden ser expresivas. Segundo, la interpretación de la comunidad no puede dejar comprender la expresión de Dios. La única interpretación que acepta es la interpretación de las pasiones. Aún así, el sabio no puede cesar en su intento de que otros vivan como él. Y algunas veces lo logra de una forma indirecta, persuadiendo a través de su vida misma a afecten de otra forma su cuerpo. La sabiduría es la afirmación de todo lo anterior, la conciencia de que la ciencia no nos pertenece y que sólo una necesidad eterna, que se nos escapa a nuestra finitud, puede lograr que otro conozca la beatitud.

Bibliografía principal.

SPINOZA, B., *Obras completas*, Acervo cultural, Buenos Aires, 1977.

SPINOZA, B., *Opera, quae supersunt omnia*, Editado por Karl Bruder, Stereotypa, Leipzig, 1844.

Bibliografía complementaria.

BERTRAND, M., *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983.

DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Trad. de Horst Vogel, Muchnik editores, Barcelona, 1999.

_____, *Spinoza, filosofía práctica*, Trad. de Antonio Escohotado, Tusquets, Buenos Aires, 2004.

_____, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003.

GEBHARTD, C., *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940.

GUEROULT, M., *Spinoza I, Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968

GILSON, E., *Dios y la filosofía*, Trad. de Demetrio Nández, Emecé editores, Buenos Aires, 1945.

_____, *El ser y los filósofos*, Trad. de Santiago Fernández, EUNSA, Pamplona, España, 1979.

HAMPSHIRE, S., *Spinoza*, Offset paperback, Dallas, 1951.

HUAN, G., *Le Dieu de Spinoza*, Félix Alcan, Paris, 1914.

RIVAUD, A., *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Félix Alcan, Paris, 1906.

TATIÁN, D., *Una introducción a Spinoza*, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2009.