



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Pregrado
Departamento de Filosofía

EL PROBLEMA DE LAS DEFINICIONES EN LA FILOSOFÍA DE SPINOZA

Tesis para optar al grado de licenciado en filosofía.

Autor: Antonio Montes Sada

Profesor guía: Dr. Luis Placencia

Santiago de Chile, 2020

Dedicado a Mónica, Gloria, Pedro, Carlos,
Valentina, Andrés, Florencia, Juana y Santiago.

Índice:

1. Resumen.....	p.6
2. Introducción.....	p.7
3. Capítulo uno: sobre la esencia y las propiedades.....	p.14
3.1 Introducción.....	p.14
3.2 La insuficiencia de los axiomas para partir el conocimiento.....	p.15
3.3 El antídoto de las definiciones.....	p.21
3.4 ¿En qué consiste la buena definición con la que el saber empieza?.....	p.24
3.5 ¿Cómo se halla entonces una definición?.....	p.26
3.6 De la propiedad a la esencia	p.29
3.7 La eficacia en la deducción de propiedades.....	p.34
3.8 Causa eficiente, afirmación.....	p.38
4. Capítulo dos: sobre la síntesis.....	p.40
4.1 Introducción: la afirmación para el método de la verdad.....	p.40
4.2 La definición del individuo.....	p.42
4.2.1 La insuficiencia del compuesto cartesiano como definición genética del cuerpo..	p.42
4.2.2 El problema de la cera.....	p.50
4.2.3 Sobre el individuo y la especie.....	p.54

4.2.4 La definición genética del individuo según Spinoza.....	p.63
4.3 La definición genética de Dios.....	p.69
4.4 La definición ausente del individuo ideal.....	p.83
4.4.1 Introducción.....	p.83
4.4.2 La física del pensamiento.....	p.85
4.4.3 La idea como objeto de estudio de la física mental.....	p.89
4.4.4 La física cogitativa se piensa en su lengua.....	p.91
5. Conclusión.....	p.101
6. Bibliografía.....	p.110

1. Resumen

En este trabajo intentamos averiguar la naturaleza del problema que trae consigo el concepto de “definición” en la filosofía de Spinoza. Para eso recurrimos principalmente a tres comentarios sobre la obra del filósofo: los de Gueroult, Deleuze y Zourabichvili.

Comenzamos en la introducción distinguiendo las distintas especies de definición y preguntándonos por primera vez: ¿qué es una definición?

Después en el primer capítulo, exponemos la teoría de Spinoza sobre el comienzo del conocimiento, así es que hablamos de la insuficiencia de los axiomas para iniciarlo, contraponiéndoles la definición como el instrumento adecuado para conocer ordenadamente las cosas: se debe partir de una definición para conocer la verdad de las cosas. Pasamos luego a estudiar por qué son las definiciones el aparato adecuado y determinamos que era porque ponen la esencia de la cosa que se investiga, de modo que pueden abarcar todo lo que corresponde a esa cosa y no dejar nada afuera. Aquí vimos que estas definiciones por la esencia son reales, es decir que alejan de sí cualquier abstracción, por virtud, precisamente de su carácter concreto que consiste en que la idea que se pone en el pensamiento expresa su causa eficiente. De ese modo se afirma la cosa en el pensamiento y se pueden conocer todas sus propiedades por la vía correcta.

En el segundo capítulo pasamos a revisar la naturaleza de esta generación y vimos que no se puede investigar está más allá de lo que dijimos en el capítulo anterior sin generar efectivamente las cosas singulares que el pensamiento de Spinoza sintetiza. Por eso volcamos el estudio hacia la definición del individuo corporal, la definición de Dios, y la ausencia de definición del individuo ideal, como las muestras principales de la síntesis que opera la definición genética.

Concluimos que si bien el conocimiento debe partir de una definición, no la tenemos cuando es lo que buscamos, por lo que la cuestión es conocer el modo de obtener las definiciones mismas, es decir el saber cómo construirlas. Vimos que en ese terreno ya no podemos partir desde ellas. Así, concluimos que la definición se construye desde al medio.

2. Introducción

Trataré aquí de adentrarme en la naturaleza del concepto de definición que Spinoza presenta en su filosofía. Se trata de un concepto metódico¹ del cual el filósofo tiene necesidad en el contexto de una investigación de la Naturaleza que se propone realizar en función de su propia utilidad². La definición aparece como equivalente de la idea de alguna cosa³, como aquello que explica la esencia de alguna cosa, y más tarde como el único modo de proceder verdadera y eficazmente en la investigación de cualquier cosa.⁴

Veremos por qué Spinoza necesita⁵ de este concepto, en el capítulo sobre la esencia y las propiedades, que será además de la primera parte de este trabajo, como el costado negativo del mismo, en el que trataremos la urgencia del concepto que nos ocupa en relación con la insuficiencia de los otros modos que se ofrecen para comenzar el conocimiento. En la segunda parte nos encargaremos ya positivamente de cómo opera el concepto de definición en la investigación a la que el filósofo se dedica, atendiendo a tres casos importantes: el individuo corporal, el Ente absolutamente infinito y el individuo ideal, veremos aquí cómo es que el concepto recae en una operación de “síntesis” que Spinoza expresa como puede (Zourabichvili, 2014).⁶

Preguntémosnos entonces para entrar en nuestro asunto: ¿Qué es una definición? Esta pregunta es dirigida por carta a Spinoza por intermedio de Simón de Vries quien forma parte del “Colegio” que la fórmula, en la carta VIII del epistolario publicado:

¹ Es decir, que tiene grabado en sus instalaciones el cómo debemos proceder. Dada su gran importancia es presentado - como veremos en detalle en el capítulo sobre la esencia y las propiedades- como la segunda parte del método para conocer la verdad, en el Tratado de la reforma del entendimiento (G II, 34).

² Ética, parte 2 antes de las definiciones, (G II ,98): “Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios...Pero no todas...sino solamente aquellas que pueden conducirnos, como de la mano, al conocimiento del alma humana y de su suma beatitud.; (G II, 420 4p26).

³ “de esta definición o si se prefiere, descripción”(G I, 233, Pensamientos Metafísicos); “Aristóteles cometió un gravísimo error, si pensó que había explicado adecuadamente la esencia humana con esa definición suya...” (G I, 235 Pensamientos Metafísicos)

⁴ “...la vía correcta de investigar es formar los pensamientos a partir de alguna definición dada...” (G II, 34 Tie 94)

⁵ Las definiciones son exigidas por la nueva manera de pensar que Spinoza construye : “...puesto que somos libres y no nos consideramos en absoluto vinculados a sus tesis, presentaremos otras leyes de la definición, conformes a la verdadera Lógica, es decir, según la división de la naturaleza que nosotros hacemos.” (G I, 70 Capítulo 7, 9 Tratado Breve).

⁶ “Lo que Spinoza expresa como puede es la necesidad de un acto de síntesis...”(Zourabichvili, 2014,p.146):

...nuestros cuerpos están tan separados entre sí, usted está sin embargo frecuentemente presente en mi espíritu, en particular cuando me dedico a sus escritos y los tengo en mis manos. Mas como no todo resulta en ellos lo bastante claro para nosotros (...) he decidido escribirle esta carta. En lo que atañe a nuestro Colegio, está organizado de este modo: un miembro (pero cada uno por turno) lee un escrito de usted de principio a fin, lo explica según su criterio y luego demuestra todo conforme a la serie y al orden de sus proposiciones. Si entonces ocurre que alguno no puede satisfacer a otro, hemos pensado que vale la pena anotar lo y escribirle a usted para que nos lo aclare, si es posible, y para que así, bajo su guía, podamos defender la verdad contra los supersticiosamente religiosos y cristianos y resistir el ataque de todo el mundo. Por lo cual, como en su primera lectura y explicación no todas las definiciones nos parecieron claras, no sostuvimos el mismo criterio acerca de la naturaleza de la definición.(...) Por tanto, como acerca de la naturaleza de la definición, que es contada entre los principios de la demostración, se expresan opiniones tan diversas, y si el entendimiento no está exento de las dificultades de este asunto, ni de las que de él resultan, deseáramos mucho que usted, con tal de que no le demos demasiado trabajo y que sus ratos de ocio se lo permitan, nos escribiera lo que piensa sobre este asunto...(G IV, 38-41 Carta VIII)

Sin duda es para el filósofo un momento especial, que se nota en la preparación de todo un ambiente afectivo en forma de una diversidad de personajes expresada en la carta de

respuesta⁷ : en primer lugar se refiere al grupo que lo interpela ,dirigiéndose a ellos en doble sentido como “los conocidos” (“notos”)⁸ y celebrando que converjan en ese Colegio, en segundo habla prudentemente de un aprendiz mezquino pero no sin potencial, Caesario, a quien Spinoza atiende por dinero sin dejar de tener buenos afectos hacia él , pero de quien, sin embargo, se cuida de decir cosas que aún no está listo para entender⁹. Además presenta dos personajes, que dan la impresión de no tener nada bueno para el avance del conocimiento: describe aquella manera despreciable de perder el tiempo, el charlotear¹⁰, como un chapoteo de palabras sin ideas¹¹, a la vez que menciona el bromear¹², como aquella manera de pensar que no reconoce lo que es evidentemente claro y sencillo.

En este ambiente que expone distintas perspectivas que tienen en común estar más o menos alejadas de la verdad -los conocidos como personas que van en buen camino, Caesario como alguien aun alejado de alcanzarla y luego los dos casos flexibles de alejamiento: aquel que no manipula elementos ideales, pero los hace pasar por tales en la combinación y enunciación de frases y palabras, como en un “chapoteo” de lodo confuso, y el bromista que en la máxima proximidad con la verdad, teniendo lo claro y distinto en frente, no lo

⁷ (G IV, 42-46 Carta IX), de Spinoza a Simon de Vries ,a fines de febrero de 1663.

⁸ Es decir, tanto los que se conocen entre sí y no son ajenos a este grupo, como aquellos que se conocen a sí mismos. (G IV, 42b).

⁹ (G IV, 42b): Se refiere a ellos como los conocidos cuando les advierte que les comuniquen ideas Caesario hasta que haya llegado a una edad madura.

¹⁰“nisi cupiam cum ipso garrere” (G IV, 43b)

¹¹Cuestión que Spinoza valora también en otros textos refiriéndose generalmente al uso de las palabras: “(...) Es posible que algunos no acepten esto, porque les parece que ellos pueden afirmar o negar de la cosa algo distinto de lo que la cosa les presenta a su conciencia. Pero esto se debe a que ellos no tienen idea del concepto que el alma tiene de la cosa, sin las palabras o aparte de ellas. Es cierto que, si hay razones que nos inducen a ello, informamos a otros, mediante palabras u otros instrumentos, acerca de la cosa de distinta forma de como se nos presenta a la conciencia. Jamás llegaremos, sin embargo, ni con palabras ni con ningún otro medio, tan lejos que sintamos que realmente acerca de la cosa algo distinto de lo que sentimos. Esto es imposible y resulta claro a todos aquellos que sin recurrir a palabras u otros signos, prestan atención, una vez al menos, exclusivamente a su entendimiento”(G I, 8 Capítulo 16, 6 Tratado Breve); “Mediante palabras, jamás, ya que entonces el hombre debería haber sabido ya los significados de las palabras, antes de que le fueran pronunciadas. Si por ejemplo, Dios hubiera dicho a los israelitas: yo soy Jehová, vuestro Dios, ellos deberían haber sabido antes, sin palabras, que él era Dios, antes de que pudieran cerciorarse de que él era ese. Pues ellos sabían bien entonces que la voz, el trueno y los relámpagos no eran Dios, por más que la voz les dijese que era Dios. Y lo mismo que decimos aquí de las palabras, queremos darlo por dicho de todos los signos externos. Por eso consideramos imposible que Dios haya podido darse a conocer a los hombres por medio de algún signo externo.” (G I, 106 Capítulo 24,10 Tratado Breve); “No me extraña, sin embargo, que los filósofos aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores , puesto que juzgan las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas.”(G I ,235 Capítulo 1, Pensamientos Metafísicos); ; “Afirmamos y negamos muchas cosas, porque la naturaleza de las palabras permite afirmar y negar, no así la naturaleza de las cosas. Y por eso, siendo esta ignorada, tomaremos fácilmente algo falso por verdadero.”(G II,33 Tie 89)

¹²“ quod plane est nugari”(G IV, 43b)

reconoce como verdadero- es que el filósofo se determina a compartir sus meditaciones acerca de las definiciones.

Es así que yendo al asunto que le solicitan “los conocidos”, el filósofo procede: si es que la duda tiene alguna dignidad filosófica no es en el sentido de una duda escéptica, sino en el de una duda investigativa ligada por naturaleza al encuentro de esencias singulares. Así hace notar que en filosofía solo se indaga la esencia, por eso es lo único que se debe poner, y el procedimiento por el cual se ponen estas esencias (procedimiento llamado por el filósofo “definición”) es verdadero, por tener un objeto determinado, que es esta esencia misma –real por cierto- de la que se encarga.¹³ En esto consiste el primer tipo de definición que el filósofo distingue en la carta IX, aquella que sirve para explicar un objeto según es fuera del entendimiento.¹⁴

¹³ Estas esencias son puestas por ideas y expuestas en enunciados que no se separan de ellas, teniendo, si es que cumplen con la esencia de la definición, el valor de verdaderas según la realidad que expresen: “Desconfianza hacia las palabras: son del cuerpo, «de algunas disposiciones del cuerpo”, “al capricho y al alcance del vulgo (Tie 89). Toda la diferencia, en Spinoza, con el concepto, es decir la idea, o la coherencia del sujeto y del predicado en la Mente.(Tie 62)La coherencia es la que hace la sistemática, el encadenamiento de los pensamientos(Tie 61,nota”a”), como aplicación del “encadenamiento de las cosas”(Tie 80), es decir la sistematicidad interna del decir y de lo dicho, que no debe ser “interrumpida”, siendo el discontinuo del orden de las cosas que son “sin vínculos-solutae(Tie84).De ahí la implicación recíproca en el sistema conceptual de la definición y del valor.” Y la nota: “La definición, para que se la llame perfecta, deberá explicar la esencia íntima de la cosa.”(Tie 95) Lo que se adelanta bastante a la estética analítica norteamericana. Es todo el problema poético del valor, cuando Baudelaire dice que es la pintura o que no es la pintura.” (Meschonnic, 215.p.305)

¹⁴ Se introduce en este momento clave un último personaje clave de la carta: Borelli, veamos sobre esto el preciado comentario de Gueroult: “Les définitions portant sur des notions qui sont des idées, c’est-à-dire des représentations de choses extérieures à nous, et qui ne sont pas de simples modes de pensée sans correspondants extérieurs. Il est évident que ces Définitions son vraies, ou doivent être vraies, c’est-à-dire doivent convenir avec leur idéal. La concevabilité, alors, ne concerne plus simplement la cohérence intérieure de nos pensées, mais la possibilité intrinsèque de la chose représentée. La Définition doit envelopper cette possibilité, que l’on pourrait appeler possibilité réelle ; tout ce qui est réellement possible étant nécessairement vrai. Pour illustrer sa pensée, Spinoza emprunte à Borelli l’exemple que celui-ci donne d’une mauvaise définition : celle de la figure comme un espace renfermé entre deux droites. Une telle définition est inconcevable, à moins d’entendre par droite ce que tout le monde entend par courbe. Exemple complexe, car il réunit deux cas : celui de la dénomination et celui de la concevabilité réelle. Il est clair que le défaut de la Définition vient ici en premier lieu d’une mauvaise dénomination car celui qui la professe ne la conçoit que pour ce qu’il a dans son esprit des idées de choses autres que celles que désignent ordinairement les mots dont il se sert. C’est pourquoi elle est excellente à ses yeux et absurde aux yeux de ceux à qui il la propose. Bref, elle est recevable par lui du fait qu’il pense, non ce qu’il dit, mais s’il se met en devoir de donner aux mots leur signification habituelle et d’entendre par droite ce que tout le monde entend par la, il lui sera contraint d’avouer que, en fait, il ne conçoit rien du tout. Ainsi, la définition est mauvaise parce que la structure essentielle qu’elle attribue à la chose est en elle-même inconcevable réelle entraîne l’inconcevable subjective, c’est-à-dire l’impossibilité pour notre esprit d’achever son concept. D’où l’on voit que toute définition, qu’il s’agisse d’idées, ou de notions qui ne sont pas des idées, doit être concevable et que, d’une façon générale, « une mauvaise définition est celle qui ne se conçoit pas ». Mais, lorsqu’il s’agit d’une idée, c’est-à-dire d’une notion représentant une chose à laquelle elle doit être conforme, la définition ne sera bonne que si elle est vraie, c’est-à-dire que si elle nous révèle la possibilité ou concevabilité intrinsèque, en d’autres termes, la structure essentielle de la chose que l’idée représente. D’autre part, il est loisible de donner aux mots un sens différent de celui qu’ils ont d’habitude, pourvu qu’on l’indique et qu’on le leur laisse partout où on les emploie. Bref, peu importe les symboles pourvu qu’une fois fixes, leur signification conventionnelle ne varie plus. Par exemple, si l’on entend par droite ce que

El segundo tipo, la segunda especie, se trata en cambio de una definición para ser examinada sola, se describe en ella algo de lo que se deducen otras cosas, se concibe en ella algo, es decir, se trata de una concepción efectiva, de la que no puede decirse que es falsa sino en broma, sin embargo se caracterizan también, a diferencia de la otra especie de definiciones, por no necesitar ser probadas, es decir porque no se espera de ellas que construyan la esencia de la cosa (el ejemplo de la idea de templo irrefutable en la mente del filósofo)¹⁵.

Lo que en fin, tienen en común estas dos especies de definiciones es que son concebibles, con eso basta para que sean “buenas”. En cierto sentido decir que una definición es buena es solo jugar con los que bromean, pues ¿quién no ve que una definición implica verdad¹⁶?

Pero si es que queremos pasar a describir lo real como determina para sí la investigación de la Naturaleza¹⁷ necesitaremos pruebas, es decir, necesitaremos construir la esencia de lo real, que -como vimos con Gueroult- consistirá en poner ideas y no modos derivados de ellas.

Para completar esta introducción acudiré a lo que dice Gilles Deleuze en el pequeño diccionario de los conceptos principales de la Ética contenido en su libro *Spinoza filosofía práctica*, que considera la definición como “el enunciado de la marca distintiva de una cosa considerada en sí misma (y no en relación con otras cosas)” (Deleuze, 2009, p.76). Esta marca distintiva como veremos, debe ser “esencial o interior a la cosa” (Deleuze, 2009,

tout le monde entend par courbe, il faut désormais refuser la dénomination de rectilignes a toutes les espèces de droites ou des figures construites avec des droites... “ (Gueroult, 1968,p.23-25)

¹⁵ (G IV,43b)

¹⁶ “ustedes vacilan antes ellas porque no distinguen entre las diferentes especies de definiciones. A saber, entre una definición que sirve para explicar un objeto(...) y una definición propuesta para ser examinada sola. En efecto, la primera, porque tiene un objeto determinado, debe ser verdadera. Pero para la segunda no importa esto. Si, por ejemplo, alguien me pide una descripción del templo de Salomón, debo darle una descripción verdadera del templo a no ser que quiera charlotear. Pero si yo he concebido en mi mente un templo que deseo construir y de esta descripción deduzco que deberé adquirir un terreno y tantos miles de piedras y otros materiales, ¿acaso alguien que se halle en su sano juicio diría que yo he deducido mal, porque quizá he usado una definición falsa? ¿o alguien me exigiría que pruebe mi definición? Este, en verdad, no diría otra cosa, sino que lo que yo había concebido no lo había concebido o exigiría que pruebe que he concebido lo que he concebido, lo que sencillamente es bromear (...)” (G IV, 42-43 Carta IX)

¹⁷ “...antes que nada es necesario que deduzcamos todas nuestras ideas siempre a partir de las cosas físicas (o lo que es lo mismo, a partir de entes reales) avanzando, en la medida de lo posible, según la serie de las causas de un ente real a otro ente real.”(G II, 36,Tie 99)

p.76), es decir no definida por una determinación extrínseca.¹⁸ Estas definiciones esenciales serán llamadas reales por ser “genéticas”, es decir, por enunciar la causa de la cosa o los elementos genéticos (Deleuze, 2009, p.76). A ojos de Deleuze el “ejemplo” que desarrolla Spinoza en la parte tres de la *Ética* es particularmente sorprendente: “la definición nominal del deseo (“apetito con conciencia de sí mismo”) se vuelve real si se le añade “la causa de esta conciencia” (esto es, las afecciones)” (Deleuze, 2009, p.77). Este carácter generativo o causal de la definición real no solo vale para las cosas producidas (por ejemplo el círculo,” movimiento de una línea uno de cuyos extremos permanece fijo”) sino también para Dios (sustancia absolutamente infinita que tiene infinitos atributos). En efecto, dirá Deleuze “una definición genética de Dios puede ser justa en cuanto que Dios es causa de sí mismo, en el pleno sentido de la palabra causa, y sus atributos son verdaderas causas formales.”(Deleuze, 2009, p.77)¹⁹

Las definiciones reales pueden ser dadas a priori en el caso de que no se necesite la experiencia para entenderlas, y también a posteriori en el caso de “una cosa existente, un animal o el hombre, gracias a lo que puede su cuerpo (potencias, poder de afección).”(Deleuze, 2009, p.77) En este caso “solo por la experiencia puede llegar a saberse, aunque la potencia sea la esencia misma en cuanto que experimenta afecciones” (Deleuze, 2009, p.77). Además, también pueden concebirse definiciones reales para seres de razón, “ya que una figura geométrica es desde luego un abstracto, en este sentido simple definición nominal, pero también es la idea abstracta de una “noción común” que puede captarse por su causa y en una definición real (como en las dos definiciones precedentes del círculo, nominal y real)” (Deleuze, 2009, p.77).

Las definiciones, dice Deleuze, tienen por consecuencia necesaria las demostraciones, que consisten “en deducir una propiedad de la cosa definida. Pero mientras se trate de definiciones nominales, no puede deducirse más que una sola propiedad de cada una de ellas” (Deleuze, 2009, p.77), para mostrar otras propiedades deberán intervenir otros objetos y puntos de vista distintos, y hará falta relacionar la cosa definida con cosas

¹⁸ A las definiciones por determinación extrínseca Deleuze y no solo él, las llama “definiciones nominales”: “Las definiciones nominales son las que se valen ya sea de abstractos (tipo y diferencia específica: el hombre es un animal racional), ya sea de propios (Dios, ser infinitamente perfecto), ya sea de una propiedad (el círculo, lugar de los puntos equidistantes de un mismo punto)”. (Deleuze, 2009, p.76)

¹⁹

exteriores. Aquí todavía, según Deleuze, “la demostración sigue siendo un movimiento exterior a la cosa. Pero cuando se trata de una definición real, la demostración puede deducir todas las propiedades de la cosa, pasando al mismo tiempo a ser una percepción, es decir, captando el movimiento interior a la cosa” (Deleuze, 2009, p.77). Así, la demostración “se encadena con la definición independientemente de todo punto de vista exterior” (Deleuze, 2009, p.76). Es entonces que “la cosa es la que “se explica” en el entendimiento, y no ya el entendimiento el que explica a la cosa” (Deleuze, 2009, p.78).

3. Capítulo uno: sobre la esencia y las propiedades

3.1 Introducción

En este capítulo intentaré desarrollar el porqué Spinoza determina como lo más útil usar definiciones al momento de conocer. Para exponer las ideas sobre este asunto, comenzaré en el primer apartado de este capítulo explicando por qué no se usan axiomas en lugar de definiciones para partir con la tarea investigativa, en el segundo pasaré a revisar -a la luz de esto- por qué la definición aparece como la herramienta adecuada para iniciar, en el tercero nos preguntaremos en qué consiste una definición como la que buscamos, en el cuarto por el cómo hallarlas, en el quinto estudiaremos la relación de las propiedades de una cosa definida con su definición, en el sexto veremos el concepto de eficacia en la deducción de estas propiedades a partir de la definición de la cosa que las tiene y por último, hablaremos de la afirmación de la causa eficiente de la cosa o de la idea más eficaz para esta deducción, cuestión que nos llevará al siguiente capítulo, sobre la síntesis ideal.

Las meditaciones de Spinoza que consultaremos para tratar este tema están contenidas principalmente en el Tratado de la reforma, y en algunas partes de la *Ética*, aunque también en los textos tempranos²⁰ y en el epistolario se encuentran algunos puntos importantes.

²⁰ La definición aparece ya en los Principios de filosofía de Descartes, en los que por encargo el amigo Meyer realiza una introducción que pone algunas ideas compuestas por el filósofo sobre las definiciones. En los Pensamientos metafísicos que se publican junto a los Principios aparece la palabra definición como igual a “esencia” y a “descripción”. Luego en el Tratado breve, la definición ya aparece expuesta como concepto en una parte exclusiva de la obra, aquí el filósofo al momento de definir algo va en contra el género y la especie como elementos definitorios, y reivindica en lugar de estos una nueva teoría de la definición correspondiente a la nueva división de la naturaleza que ha formado. Más tarde en el Tratado de la reforma, la importancia de la definición ascenderá a un mayor nivel de importancia, y aparecerá como la segunda parte del método del filósofo. La categoría de especie, será burlada en la carta IX distinguiendo, como vimo, dos especies de definición, y la categoría de género por su parte será dada vuelta en el Tratado de la reforma donde se dirá sobre ella: “...estas cosas fijas y eternas, por más que sean singulares, serán como universales para nosotros debido a la presencia de ellas en todas partes, y a su amplísimo poder, o serán como los géneros de definiciones de las cosas singulares mutables y causas próximas de todas las cosas”. (G II, 37, Tie 101). La *Ética* finalmente, se abre con definiciones.

3.2 La insuficiencia de los axiomas para partir el conocimiento

Los axiomas, en el pensamiento de Spinoza también determinan el saber²¹, y como exige su doctrina solo puede determinar al conocimiento de la verdad aquello que es a su vez verdadero²², y como vemos, es el caso, los axiomas pretenden la verdad al igual que las definiciones reales, con la particularidad de que su verdad no consiste en poner la esencia o afección de cosa alguna (Gueroult, 1968, p.85) sino en ser una referencia abstracta sobre una cosa, es decir en ser una idea que consiste en relaciones²³ entre cosas, pero en relaciones que son concebidas independientemente de ellas, en virtud del solo entendimiento, mediante un procedimiento de extracción²⁴, que una vez es considerado aislado de las cosas no tiene ninguna realidad.

²¹ “Aux définitions s’ajoutent les axiomes, qui, vrais et immédiatement certains, conditionnent eux aussi le savoir.” Con esta frase, Martial Gueroult abre su capítulo sobre los axiomas en el primer tomo de su célebre libro. (Gueroult, 1968, p.85)

²² Las ideas adecuadas están en conexión con otras ideas adecuadas de tal forma que se entienden unas por otras, realidad que el filósofo observa en la práctica del entender, en ese “... verdadero avance del entendimiento. “(G II, 36 Tie 99); “...cuando el espíritu atiende a algún pensamiento para juzgarlo y deducir (...), desenmascarará la falsedad si el pensamiento es falso. Pero si es verdadero, continuará favorablemente deduciendo cosas verdaderas sin ninguna interrupción.” (G II, 37 Tie 104); o como se explica teóricamente en la segunda parte de la Ética, G II, 176 :“Prop. XL Todas las ideas que en el alma se siguen de las ideas que en ella son adecuadas, son también adecuadas. Demostración: Es evidente. Pues, cuando decimos que en el alma humana una idea se sigue de las ideas que en ella son adecuadas, no decimos (por 2p1 lcor) nada más, sino que el Entendimiento divino mismo se da una idea de la cual es causa Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto está afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino solo en cuanto constituye la esencia del alma humana.” Es necesario -para proceder metódicamente- lo que se demuestra en esta proposición, pues el saber se determina a buscar el método que le dé las herramientas necesarias para la verdad (y no una simple acumulación y escalada progresiva de despeje de ideas adecuadas en la maraña oscura y confusa donde la vía recta para entender aun está perdida.) Quizás ni siquiera al final del trayecto metódico spinozista desaparezca esta confusión, sino que se mantenga en su oscuridad pero con nosotros habiendo aprendido a vivirla claramente. Esta condición de nuestro destino la determina nuestra continua alimentación forzada consistente en afectos, que el filósofo pone, diciendo que deseamos siempre. Entonces se comprende que la claridad que alguna vez conquistó está fundada en lo indistinto, es la superposición hasta el final de todos los géneros de conocimiento. Como una estampida en la que Spinoza no deja de dominar.

²³ Y también en negaciones, que no dicen en verdad nada sobre la cosa, ni sobre lo que tiene en común con otras, pero que sin embargo pueden ser verdaderas, por ej.” el negro no es gris”. En cambio las relaciones, que también son entes de razón, expresan algo común a dos cosas, aportan algo, a saber la singularidad del común descubierto.

²⁴ Para dar una idea de esta “extracción”, veamos lo que dice Zourabichvili sobre la investigación médica: “La medicina despeja poco a poco, indudablemente, propiedades comunes a todos los cuerpos humanos: circulación de sangre, etc. Pero aunque lograra la explicación de todas sus propiedades, no tendría todavía ningún medio para hacer una síntesis que no sea imaginativa, es decir aditiva, agregativa. Asociaría las propiedades, las remitiría a un mismo sujeto según una síntesis memorística operada en la duración. No lograría formar un concepto de hombre, encadenar la serie de las propiedades bajo el imperio de una noción común a todas como causa formal.” (Zourabichvili, 2014, p.186). Se trata aquí de propiedades que luego de ser extraídas de los cadáveres como nociones comunes a todos ellos, al ser pensadas aparte, ya no pueden ser encadenadas a nada realmente, sino que permanecen en su condición de abstraídas, aisladas. Digo esto último para que no se confundan las nociones comunes con las abstracciones, pues “...las nociones comunes no son en absoluto ideas abstractas, sino ideas generales...” (Deleuze, 2009, p.113), por lo que sería falso pensar que son lo mismo, veremos más adelante porqué.

Esta operación de extracción consiste en la abstracción de relaciones, operación del alma que es la que permite individualizar ideas de relaciones como otros tantos axiomas²⁵. Pero aunque podamos determinar un axioma como un modo de pensar distinto de la cosa misma o bien como distinto a otro axioma, debemos saber que el que lo podamos distinguir remite a fuerzas del solo entendimiento, pues en la realidad no aparecen estas relaciones aisladas como vemos aquí, sino naturalmente “aplicadas” como leyes inseparables del funcionamiento de las cosas.

Spinoza en el Tratado de la reforma advertirá a los investigadores de la verdad: “hay que cuidarse mucho de mezclar aquellas cosas que solo existen en el entendimiento con las que existen en la realidad” (G II, 34, Tie 93). Sería una auténtica negligencia para el proceder metódico la mezcla indiferenciada de estos dos instrumentos, pues si bien ambos son útiles al saber, deben permanecer cuidadosamente distinguidos –aunque se usen en conjunto-²⁶ cuando no queremos hacer pasar por conclusiones físicas las extraídas de premisas abstractas²⁷, pues en efecto, en el plano mental, los axiomas y las ideas de cosas se oponen como lo abstracto a lo concreto, pues realmente consisten en ser por el lado de los axiomas la idea de lo abstracto y por el lado de las definiciones, la idea de esencias concretas.

Esto no quiere decir que en el mismo cuerpo de texto²⁸ no se pueda también hacer uso de los axiomas, sino más bien que tendrán un rol segundo²⁹, subordinado a las definiciones.

²⁵ Los axiomas son abstracciones de nociones comunes, abstracciones bien fundadas que pueden ser de mucho uso en el pensamiento filosófica. Dice Deleuze: “...una idea abstracta o un ser de razón...es la idea abstracta de una noción común...” (Deleuze, 2009, p.141).

²⁶ En la Ética, las definiciones y los axiomas serán desde el inicio presentados en listas diferentes, primero las definiciones, luego los axiomas. En el Tie y algunas cartas, se describen a estas dos entidades siempre con mucho cuidado, y a veces incluso se las compara para entenderlas mejor a la luz de sus diferencias y semejanzas, para poner un ejemplo de la recurrencia de esta operación, véase la carta IX: “...una definición...no difiere de una proposición o de un axioma sino porque...”. (G IV, 44)

²⁷ Dice Spinoza en el Tratado de la reforma: “...antes que nada es necesario que deduzcamos todas nuestras ideas siempre a partir de las cosas físicas (o lo que es lo mismo, a partir de entes reales) avanzando, en la medida de lo posible, según la serie de las causas de un ente real a otro ente real. Y así, a tal punto, que no pasemos a cosas abstractas y universales, para no concluir de ellas algo real, o para que ellas no se concluyan de algo real. En efecto, en ambos casos se interrumpe el verdadero avance del entendimiento.”(G II, 36, Tie 99); “...nunca nos será lícito concluir algo a partir de cosas abstractas, mientras investigamos la realidad, y nos cuidaremos mucho de mezclar aquellas cosas que solamente existen en el entendimiento con aquellas que existen en la realidad(...)la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de una definición legítima y verdadera, puesto que el entendimiento no puede descender solamente desde los universales a los singulares, ya que los axiomas se extienden al infinito y no determinan al entendimiento a contemplar una cosa singular más que a otra.”(G II,34,Tie 93) La última frase da cuenta de una desactivación de la determinación a pensar en cosas, siendo ubicado el que intenta pensar a partir de axiomas en un punto neutro respecto a la consideración de cosas que exige la investigación.

²⁸ En el caso de un texto encargado de la investigación de la realidad.

Veamos ahora porqué estas ideas abstractas aún pueden tener un rol en la deducción concreta de lo real³⁰, y luego en el apartado siguiente veremos qué otro instrumento innato es el que se debe usar como el principal. Preguntémonos pues, ¿en qué consisten estas verdades abstractas que pueden sernos útiles?³¹ Consisten sin duda en que el axioma tiene su fundamento en las cosas, por lo que no es cualquier idea abstracta sino una idea abstracta verdadera³², pero precisamente el que su verdad sea abstracta es lo que hace insuficiente a estas entidades si quisiéramos usarlas por sí solas para que nos conduzcan a la consideración de alguna cosa singular, pues no avistan la esencia de ninguna, a pesar de tener allí su fundamento, son solamente nociones comunes arraigadas en lo real en las que la esencia a la cual se ataban se ha ido.³³ Pero más allá de esta limitación característica, desde el punto de vista del entendimiento infinito la universalidad de los axiomas no

²⁹ : “This does not mean that axioms are unimportant in comparison with definitions, they are extremely important, but ultimately they depend on definitions for any sort of “traction” they have on actual things. We are used to thinking of axioms, for example in axiomatic set theory, as fundamental and definitions as of far less importance, but for Spinoza axioms are literally subordinate to definitions insofar as they arise from common features of being that have essences and definitions. For example Spinoza would have to view “All bodies move or are at rest” (2p13A1) as deriving from the definition of the IIM of motion and rest in the attribute of extension. This would be the case for all other axioms as well: there is evidence for this at 2p40esc1 (3p20) were Spinoza assumes that axioms are founded on secondary notions or general concepts. If this is the case, as it appears to be, then the better we understand axioms the better we understand the definitions from which they derive (and vice versa). Therefore, because definitions are more fundamental than axioms in the sense outlined above, it is very important that we have good definitions....”(Garret, 2003, p.158); “Par leur caractère de relation ,leur universalité vide, leur irréalité , les axiomes, contrairement aux définitions, ne jouent qu’un rôle second.”(Gueroult, 1968, p.87)

³⁰ Al inicio de la parte dos de la *Ética* la investigación de la naturaleza se presenta como una deducción de lo real: “Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del Ente eterno e infinito.”(G II, 98); “...la idea de Dios es por un lado lo que Spinoza produce a través de la definición de Dios (esencia), las demostraciones de su existencia (implicada por la esencia), y la deducción de las cosas (propiedades que derivan de la esencia); por otro lado, un momento de esa deducción, una modificación infinita de Dios , que en la 2da se revela que contiene todos los espíritus , comenzando por aquel que ha pretendido formarla. Es necesario que se trate de la misma idea, y que aparezca así la intención de Spinoza: reinscribir el movimiento gnoseológico en el orden ontológico.”(Zourabichvili, 2014, p.141)

³¹ De su utilidad ya hemos dicho algo, son útiles porque son verdaderas, y de las ideas verdaderas se siguen otras verdaderas, no profundizaremos aquí en como Spinoza usa los axiomas que dispone en la *Ética* y en otros textos, por ser otra la tarea que nos proponemos.

³² Hay por otro lado seres de razón que son puramente imaginativos y por tanto no verdaderos, universales imaginarios hechos del habito de cada uno , “meros fantasmas sin verdad” dice Spinoza en la carta IX.

³³ ” Ils s’opposent ainsi aux définitions comme l’abstrait au concret et sont incapables , en raison de cette abstraction , de nous conduire par eux-mêmes a la connaissance des choses singulières.”(Gueroult, 1968, p.86) ; “los axiomas se extienden al infinito y no determinan al entendimiento a contemplar una cosa singular más que a otra.” (G II, 34, Tie 93) ; y “Prop.XXXVII. Aquello que es común a todas las cosas (sobre esto véase el lema 2) y está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular. Demostración. Si lo niegas, concibe, si es posible, que eso constituya la esencia de alguna cosa singular, a saber, la esencia de B. Luego (por2d2) eso no puede ser ni ser concebido sin B. Ahora bien, esto es contrario a la hipótesis. Luego eso no pertenece a la esencia de B, ni constituye la esencia de otra cosa singular.” (G II,172 , 2p37) Por lo que esta entidad no puede determinar a pensar por sí misma en ninguna cosa singular.

aparece según la expresión de Gueroult “vacía”³⁴ -como vemos que sería en nuestro caso al tener axiomas sin ideas de cosas³⁵- , sino que aparece inseparablemente adherida a la realidad de las cosas singulares, expresando su comportamiento necesario.³⁶ Y es este mismo carácter de ser realmente algo común a las cosas, lo que hace que los axiomas sean en nuestro caso un tipo de ser de razón que es cierto, pues Spinoza demuestra en su filosofía que las nociones comunes a distintas cosas no pueden ser si no verdaderas (G II, 173-175, 2p38-2p39).

En virtud de este fundamento, aun desde nuestra representación separada se sigue tratando de entidades que son verdaderas, y pueden ser objeto de demostración por el simple hecho de estar inmediatamente comprendidas en la idea verdadera dada³⁷. El punto del filósofo en este momento de su pensamiento sobre el método, es que a pesar de ser verdaderos, como no son ya pensamientos confinados a una esencia singular, se extienden a la naturaleza entera, es decir al infinito³⁸, e impiden³⁹ un paso fundamental en la investigación de la Naturaleza⁴⁰, encontrar algo que genere la determinación a contemplar una cosa

³⁴“Ce qui distingue encore les axiomes des définitions, c’est leur universalité. Les définitions sont, en effet, singulières. Elles énoncent comme nécessaire, soit l’essence, soit la propriété d’une chose, leur universalité n’étant rien d’autre que la nécessité pour cette essence ou cette propriété de se retrouver identique dans tous les individus ou elle se rencontre. Au contraire, l’universalité des axiomes, n’étant pas confinée dans la sphère d’une essence singulière, s’étend à la nature entière.” (Gueroult, 1968, p.86) Es esta universalidad distintiva de los axiomas la que recibirá por parte del comentador el calificativo de “vacía”, por no estar confinadas a una esencia singular.

³⁵ Este eventual uso de los solos axiomas para deducir las cosas es el que les da el carácter de universalidad vacía no correspondiente a nada real y sin “tracción” en la investigación de las cosas.

³⁶“... bien que produite par nous en tant qu’abstraction, elle est une vérité, c’est-à-dire une notion pareillement présente en nous et en Dieu, sauf qu’en celui-ci l’universalité du principe n’est jamais vide, mais toujours adhérente aux réalités singulières dont il exprime le comportement nécessaire. Ce comportement, en tant qu’il est réellement commun à toutes, est ce qui fonde la notion commune comme axiome.”(Gueroult, 1968, p.88); “En el Tratado las leyes podían aparecer distintas de las cosas porque Spinoza tenía en mente las leyes que formula la física, por ejemplo las de la comunicación del movimiento. Pero en la Ética ya no hay más que las propiedades comunes a todos los modos de un mismo atributo, se invocan otras leyes (...) Las leyes del choque no hacen más que expresar la relación constante de movimiento y de reposo que define al universo. Y sin duda solo la expresan analíticamente: lejos de definir el universo, enuncian sus propiedades. Para producir la definición genética del universo extenso, habría que poder engendrarlo a partir de su causa próxima –el movimiento y el reposo como tales.” (Zourabichvili, 2014, p.154)

³⁷“les axiomes, comme les définitions, sont immédiatement aperçus dans l’idée vraie donnée ; ce qui va de soi, puisque tout ce qui est vrai est fondé dans le seul entendement, et puisque l’entendement n’est rien d’autre que cette idée. Et, par le même, on conçoit que l’axiome, tout comme la définition, peut être objet de démonstration, autant que l’idée vraie donnée elle-même, qui peut être prouvée des qu’on l’aperçoit dans sa génération nécessaire a partir de Dieu, lequel est son fondement réel.” (Gueroult,1968, p.89)

³⁸ “...los axiomas se extienden al infinito...” (G II, 34 Tie 93)

³⁹ Si se consideran los axiomas solos.

⁴⁰ Investigar “algo” aparece como una de las determinaciones decisivas del método desde que se determina a proceder según las reglas de la idea verdadera dada. “Después de saber que conocimiento es necesario para nosotros, hay que considerar la vía y el método para llegar a conocer, con un conocimiento de este tipo, lo que tenemos que conocer.” (G II, 13 Tie 30)

singular.⁴¹ Se retira por su inutilidad⁴² este uso de los axiomas, con la dura sentencia del filósofo: “no determinan al entendimiento a contemplar una cosa singular más que a otra.”(G II, 34 Tie 93)

El carácter de universalidad “vacía” destacado por Gueroult, da cuenta de la molesta y engañadora apariencia del axioma, que nos induce a creer que tiene el poder en nosotros de alcanzar muchas cosas concretas, cuando vemos que en realidad, lo que pasa es que en el uso humano de ellos se llega a no ver que es distinto tener todos los axiomas simultáneamente, es decir no aislados entre ellos ni de las cosas, que despejar y abstraer algunos mediante nociones comunes⁴³. Es decir la extensión del axioma a una variedad de cosas no se explica en nosotros, como en el caso de Dios por poseer actualmente el

⁴¹ En el párrafo anterior hablamos de este carácter como una simple limitación pero vemos ahora, que desde el punto de vista de la investigación metódica constituye una insuficiencia grave.

⁴² Deleuze explica que “las limitaciones del método geométrico no proceden de este método mismo, sino de la naturaleza abstracta de las cosas que considera. Y ya el Tratado de la reforma deseaba sustituir con “cosas físicas o reales” los conceptos geométricos y lógicos que interrumpen el verdadero progreso del entendimiento.” (Deleuze, 2009, p.141). Se trataba entonces todavía de “seres de razón por oposición a seres físicamente reales.” (Gueroult, 1968, p.87). Deleuze piensa el método geométrico como algo que se puede quitar lo abstracto, veamos aquí a propósito de los seres geométricos algo que también vale para los axiomas: “el concepto geométrico es desde luego una idea abstracta o un ser de razón, pero es la idea abstracta de una noción común, de modo que, despejando la noción común, se libera al mismo tiempo el método geométrico de las limitaciones que lo afectaban y que lo forzaban a servirse de abstracciones.” (Deleuze, 2009, p.141). Veremos luego lo que implica esta sentencia, pero por el momento nos sirve porque deja aún más claro que las nociones comunes nunca son abstracciones sino despejes concretos de aquello que las cosas realmente tienen en común, la cuestión es que se puede tener ideas de nociones comunes sin referirlas a la esencia de la cual fue extraída, tenemos allí el caso de una abstracción bien fundada, pero no por eso bien usada.

⁴³ “...los breviaros de anatomía registrados en el inventario de la biblioteca de Spinoza, los cursos de anatomía que toma De Vries en base a su consejo, no exponen sino nociones comunes, es decir lo que hay de común a todos los cadáveres diseccionados por su autor(...)si conociéramos este orden, no tendríamos ninguna necesidad de conformarnos con el equipamiento preventivo de las nociones comunes; percibiríamos el mundo directamente como una lógica de las singularidades...”(Zourabichvili, 2014, p.155); Según el comentador esta extracción de nociones comunes solo tiene sentido para el conocimiento que se dona un entendimiento finito, veamos el caso de una afección en el entendimiento infinito para entender por qué: “Dios tiene la idea de una afección sufrida por un cuerpo, pero esta idea no le llega aisladamente; concibe al mismo tiempo la causa de esta afección, la conexión de las dos ideas que constituyen un pensamiento completo que se forma en el entendimiento infinito; mientras que el espíritu cuyo objeto es el cuerpo afectado, no teniendo al mismo tiempo por objeto el cuerpo que afecta, sino implicándolo solamente en tanto que percibe la afección, tiene dicha idea aisladamente, como una “consecuencia sin premisas””(Zourabichvili, 2014, p.158-159). Según Zourabichvili esta explicación es exacta pero regresiva pues restablece una dualidad de planos: “...debemos comprender, no que percibimos parcialmente lo que Dios percibe en su totalidad, sino que nuestras percepciones son los propios pensamientos de Dios aunque solamente en parte, que son pensamientos parciales de Dios. Es por esto que no bastara con decir que nuestras ideas son adecuadas cuando están en nosotros como están en Dios: todas nuestras ideas están en Dios, son ideas de Dios. La fórmula correcta es entonces la de Gueroult: nuestra idea es adecuada si esta “entera en el alma como en Dios”- es decir, si esta en Dios en tanto que constituye solamente nuestro espíritu.” (Zourabichvili, 2014, p.158-159)

Luego se podrá hablar de un tipo de abstracción mas especial que los axiomas, que son las abstracciones filosóficas que sirven a Spinoza para montar su juego de perspectivas, dice Zourabichvili: “todas las demás (relaciones bajo las que en el spinoziano puede ser abordado el entendimiento infinito) dan cuenta de una abstracción creciente, aunque fundada, en la medida en que el entendimiento infinito es un pensamiento simultaneo de todas las cosas al detalle: Dios tiene efectivamente la idea distinta de un cuerpo humano, la idea distinta de una afección.”(Zourabichvili, 2014, p.163). Pero en fin, el punto por el momento es que la universalidad de nuestros axiomas no es verdadera a la manera de Dios, por mucho que nuestras ideas que son axiomas se den en Dios.

encadenamiento entero de la producción de modos y por esto sus interacciones, comunidades, leyes etc., sino que se explica por ser un pensamiento que se puede aplicar a muchas cosas, que tiene el poder de ser aplicado a muchas en virtud de que es abstracción de aquello que es común a muchas.⁴⁴ Parece un eco falso de la doctrina del todo y las partes, pues se simula la enteritud, se simula poder abarcar todas las partes de cierto individuo, pero en verdad ahora sabemos que solo se trata de pensamiento de relaciones abstraídas y aplicadas a grupos de cosas, y no causas próximas que las expliquen cómo lo sería la auténtica idea que “se da entera en el alma como en Dios”⁴⁵, es sencillamente una abstracción verdadera que separa las relaciones de las cosas y que por tanto no puede servir por sí misma para aplicarse a ellas⁴⁶, pues una vez abstraída y considerada sola no “tiene” ya las cosas, como hemos repetido varias veces, pero la posibilidad de que seamos engañados se mantiene porque efectivamente podemos aplicar los axiomas a las cosas y en algún momento olvidarnos de las cosas mismas o de las nociones comunes que alguna vez tuvimos de ellas, y así ,vaciarlos de toda realidad.

Esta reflexión sobre la insuficiencia de los axiomas constituye una primera respuesta aunque negativa a una de las preguntas fundamentales del método: ¿por qué idea se debe partir el conocimiento?⁴⁷ Ahora sabemos que no puede ser solo con axiomas.⁴⁸

⁴⁴“...sont nécessairement vrais les axiomes de la Géométrie et de la Mécanique, en tant qu’ils sont fondés sur les notions communes d’extension, de mouvement, de repos, etc. ;les axiomes de la psychologie, en tant qu’ils sont fondés sur les notions communes d’entendement, d’idée d’effort,etc, c’est-a-dire en tant qu’ils s’appuient sur des idées de choses qui sont pareillement dans le tout et dans la partie, soit l’idée de l’Etendue, soit l’idée de la Pensée. ” (Gueroult, 1968, p.89)

⁴⁵ Las definiciones nos dirán en cambio “Por x entiendo...”.

⁴⁶ “Par leur caractère de relation, leur universalité vide, leur irréalité, les axiomes, contrairement aux définitions, ne jouent qu’un rôle second. Par eux-mêmes, ils ne peuvent nous conduire à aucune science. Comme l’avait observé Descartes, « ils ne nous rendent guère plus savants ». “ (Gueroult, 1968, p.87-88)

⁴⁷ Vease (G II, 34, Tie 93)

⁴⁸“¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata las alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!”(Nietzsche, 1972, p.121)

3.3. El antídoto de las definiciones⁴⁹

Contra esta dispersión⁵⁰ el filósofo receta las definiciones, estas unidades mentales que sí pueden concentrar la atención⁵¹, que sí logran fijar el esfuerzo mental para poner una cosa en el pensamiento. Es por ellas como el método se determina a partir.

A diferencia de los axiomas, las definiciones son ideas que coinciden con algo que no es una abstracción, sino una cosa concreta. Esto como el filósofo no deja de explicar, por el hecho de que no dependen como los axiomas de una noción común que permite que se produzcan, ni siquiera dependen de la cosa que tiene por objeto cierta definición x, sino exclusivamente de otras ideas o en el caso de la idea de Dios de su misma idea.⁵² Se le

⁴⁹ Spinoza va determinando de a poco en el Tratado el inicio del método: "...solo el cuarto modo comprende la esencia adecuada de la cosa y sin peligro de error; por esa razón deberá usarse principalmente (...) procuraremos explicar cómo ha de emplearse, para comprender las cosas desconocidas por medio de él, y al mismo tiempo, para hacerlo de modo más breve." (G II,13 Tie 29); "...hay que llegar a la vía y el método para llegar a conocer, con un conocimiento de ese tipo, lo que tenemos que conocer..." (G II,13 Tie 30); luego nos hablará de que el método no va al infinito, sino que procede de primeras herramientas que son su límite (G II,13 Tie 30). Se puede, explica el filósofo con estos primeros instrumentos, hacer otros trabajos intelectuales hasta alcanzar la cumbre de la sabiduría (G II, 14 Tie 31). El instrumento innato será la definición dada, "parte entera" de la idea verdadera dada. Aunque también serán instrumentos innatos las nociones comunes, dadas verdaderamente tanto en la parte como en el todo.

⁵⁰ Una dispersión que como vimos, no consiste en que no tengamos el poder de considerar cosas singulares, pues como vemos tenemos ideas de muchísimas cosas singulares en este momento, sino en que debido a este uso de los axiomas no puede el entendimiento considerar una más que otra, por lo que no nos es posible fijarnos en ninguna. Es parte del método generar este tipo de observaciones pues entre sus tareas esta también procurar "...que el espíritu no se fatigue en cosas inútiles". (G II, 15 Tie 37)

⁵¹ El desarrollo del uso del instrumento será una especie de prueba sobre si el instrumento es verdadero o falso, si es verdadero continuará operando en el conocimiento de más y más cosas verdaderas, pero si es falso nos obligará en algún momento del desarrollo a desenmascarar esta falsedad detectada cuando nos vemos impedidos de continuar la deducción. Esta manera de saber si estamos en lo correcto se apoya en el fundamento a partir del cual se determinan nuestros pensamientos verdaderos. "...cuando el espíritu atiende a algún pensamiento para juzgarlo y deducir en un buen orden a partir de él lo que legítimamente deba deducirse, desenmascarara la falsedad si el pensamiento es falso. Pero si es verdadero, continuará favorablemente deduciendo cosas verdaderas sin ninguna interrupción. Esto se requiere para nuestro asunto pues nuestros pensamientos no pueden determinarse a partir de ningún otro fundamento. Por lo tanto, si queremos investigar la primera cosa de todas, es necesario que exista algún fundamento que dirija nuestros pensamientos." (G II,38, Tie 104)

⁵² Para que sea más claro lo que intento explicar atendamos al axioma 6 de la parte 1 de la Ética (G II, 8): "La idea verdadera debe concordar con lo ideado por ella. " Observemos que este axioma -a diferencia de la definición- requiere de una operación de abstracción (en este caso, la separación del aspecto "concordante", como la relación de la idea adecuada con su objeto), que una vez hecha, al pensar en ella vemos que concuerda con el objeto que es pensado (que es ahora la idea producto de la abstracción, un ente de razón, la concordancia como carácter de lo verdadero) y es aplicable al objeto real del que fue extraído (la idea adecuada). Dice Gueroult al respecto de este axioma: "...il est bien un axiome, puisqu'il appartient aux seuls axiomes d'énoncer des rapports (du moins des rapports que sont des vérités éternelles). De ce fait aussi, il ne nous révèle nullement ce qu'est en elle-même l'idée vraie." (Gueroult, 1968, p.100-101). La prueba principal es que Spinoza define la idea adecuada sin relación con otras cosas sino por su esencia: "Por idea adecuada entiendo la idea que, en cuanto se considera en sí misma, sin relación al objeto, tiene todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera. Explicación: Digo intrínsecas, para excluir la que es extrínseca, a saber, la concordancia de la idea con lo ideado por ella." (G II, 100, 2def4) Esta definición como vemos, sí menta una cosa concreta aunque sea puramente ideal. El filósofo en la carta LX (G IV, 270-271) deja aún más nítida la distinción: "Entre la idea verdadera y la adecuada, no reconozco ninguna diferencia sino esta: que el término verdadera tiene en cuenta solamente la concordancia de la idea con su objeto (pensado) y el término adecuada, en cambio, la naturaleza de la idea en sí misma; de modo que, en realidad entre la idea verdadera y la adecuada no hay ninguna diferencia, fuera de esa relación extrínseca." Por último,

exige como una condición a aquello que tenemos en mente cuando hablamos de definición, que tenga este tipo de verdad “concreta”, para la cual no basta que coincida con un ideado que tiene la realidad de una abstracción mental, sino con un “objeto real”⁵³. Esta verdad “concreta”, es otro modo de expresar la exigencia principal para que una definición sea tal, a saber, que genere la idea de una cosa, es decir que genere la cosa en un plano estrictamente mental, y que esta generación ya no tenga restos de abstracción. Es esta exigencia de concretitud que el método determina para sí mismo⁵⁴, lo que hace que la Ética literalmente parta por definiciones concretas. Volvimos aquí a este carácter de la definición para terminar de destacar sus diferencias con los axiomas.

La *definición es el concepto* metódico principal, solo comparable al nuevo concepto de verdad que propone el filósofo, pero falsamente comparable pues la definición será la unidad abarcable⁵⁵ de la idea verdadera dada: “la definición dada”. Por otra parte su carácter metódico es evidente, en el Tratado de la reforma la teoría de la definición será ella misma la segunda parte del método⁵⁶. Como aparato conceptual consiste simplemente en establecer una manera de proceder. Nos dicen que para investigar la verdad de las cosas se deben formular conceptos de esencias, a partir de los cuales avance el conocimiento.

decimos que las ideas adecuadas no pueden ser producidas sino por otras ideas, porque en la parte 2 de la Ética se demuestra que (G II, 108, 2p6dem): “Cada atributo, en efecto, se concibe por sí, sin ningún otro (por 1p10). Por lo cual, los modos de cada atributo implican el concepto de su atributo, pero no el de otro; por tanto (por 1ax4), tienen por causa a Dios solo en cuanto se lo considera bajo el atributo del cual son modos y no en cuanto se lo considera bajo algún otro. c.q.d.” Y cómo las ideas son modos del atributo Pensamiento, sólo pueden ser determinadas por otros modos de su mismo atributo, por ejemplo, aunque el alma sea idea del cuerpo, el alma no puede ser producida ni determinada de ningún modo por el cuerpo pues no es un modo de su mismo atributo, a diferencia de otras ideas que efectivamente lo hacen por ser modos del Pensamiento.

⁵³ Como ya dejamos ver, es una manera de referirse a un tipo de realidad que está “fuera de nosotros”, pues está claro que para Spinoza los seres de razón existen de algún modo y tienen alguna realidad.

⁵⁴ El Tratado dirá con fuerza que se debe partir de cosas concretas: “...nunca nos será lícito concluir algo a partir de cosas abstractas...”(G II, 34, Tie 93); “...la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna esencia particular afirmativa, o lo que es lo mismo, a partir de una definición legítima”(G II, 34, Tie 93); “... la vía correcta para investigar es formar los pensamientos a partir de alguna definición dada.”(G II, 34, Tie 94); “... antes que nada es necesario que deduzcamos todas nuestras ideas siempre a partir de las cosas físicas (o lo que es lo mismo, a partir de entes reales) avanzando, en la medida de lo posible, según la serie de las causas de un ente real a otro ente real. Y así, a tal punto, que no pasemos a cosas abstractas y universales, para no concluir de ellas algo real, o para que ellas no se concluyan de algo real. En efecto, en ambos casos se interrumpe el verdadero avance del entendimiento.”(G II,36, Tie 99)

⁵⁵ Pensable separadamente.

⁵⁶ Desde G II, 34 Tie 91 hasta el final inacabado. La primera parte del método por otro lado consiste en distinguir lo verdadero de lo falso, proveer las normas para conocer según la norma de la idea verdadera y decidir un orden para no fatigarnos en cosas inútiles (G II, 19, Tie 49)

Cuando Spinoza debe en G II, 34 Tie 91 iniciar la exposición de esta segunda parte del método, presenta como primer objetivo de este⁵⁷ el “tener ideas claras y distintas”, de las cuales se dirá, que son las que “se hacen a partir del puro espíritu”⁵⁸. Para tener estas ideas claras y distintas “se requiere que la cosa se perciba por su sola esencia, o por su causa próxima. (...) si la cosa no es en sí, sino que requiere una causa para existir, entonces debe comprenderse por su causa próxima, pues, en verdad, la comprensión del efecto (*la cosa pensada en este caso*⁵⁹) no es ninguna otra cosa que la adquisición de una comprensión más perfecta de la causa.”(G II, 34, Tie 92)⁶⁰

Las definiciones deben así, ser por la esencia con el fin de que la investigación proceda con orden y no se omitan cosas importantes⁶¹, ya profundizaremos sobre esto en el siguiente apartado. Veremos en lo que sigue el camino para formar estas definiciones por las que comenzamos a investigar.⁶² Que es por cierto el problema siguiente al que acabamos de tratar. Pero no podemos pasar a este punto sin antes preguntarnos en que se reconoce una definición por la esencia o en qué consiste esta definición buena para comenzar.

⁵⁷ El segundo objetivo por su parte será formulado de esta manera (G II, 34 Tie 91): “...para que todas las ideas se conduzcan a una, intentaremos concatenarlas y ordenarlas de tal modo que nuestro espíritu, cuanto sea posible, se refiera de manera objetiva a la formalidad de la naturaleza, tanto entera como en sus partes.”

⁵⁸ La frase continúa con: “...y no de movimientos fortuitos del cuerpo” (G II, 34 Tie 91)

⁵⁹ Este paréntesis lo pusimos nosotros.

⁶⁰ En la palabra “cognitio” dice la nota f: “Nótese que aquí se muestra que no podemos comprender nada de la Naturaleza, sin al mismo tiempo ampliar nuestro conocimiento de la primera causa, o lo que es lo mismo, de Dios.”

⁶¹ A la pregunta de porqué debemos fijar la atención en una idea de esencia para investigar, la respuesta es simplemente: para no perturbar el orden de la Naturaleza, que es lo que se intenta investigar, pues si no se parte por definiciones necesariamente se omiten propiedades. (G II, 35 Tie 95).

⁶² Y las dificultades que el filósofo percibe al momento de traer estas meditaciones cuando está haciendo la definición para saber lo que es el entendimiento, pues ha determinado que debe partir por una definición, pero es justamente lo que está buscando.... Ya veremos la salida que encuentra.

3.4. ¿En qué consiste la buena definición por la que el saber empieza?

La buena definición es la que puede ser concebida⁶³, la que puede ser dada⁶⁴ al entendimiento, es decir la que pone -como dijimos en el apartado anterior-idealmente la esencia de alguna cosa.⁶⁵

El Tratado de la reforma lo plantea en estos términos: la definición perfecta es la que explica “la esencia más profunda de una cosa”⁶⁶ (intimam). Lo hace de tal modo para destacar y abrir paso a una importante meditación que piense en qué consiste definir una cosa por su esencia *verdaderamente*.

El filósofo habla de “intimam essentiam” para dejar en claro que “se debe procurar no usar ciertas propiedades de ella en su lugar” (G II, 35 Tie 95). En el Tratado a esta exigencia de definir por “la esencia más íntima” que repele las propiedades que puedan ser usadas en su lugar, le sigue la declaración de la necesidad de una consideración conjunta de la esencia y sus propiedades⁶⁷, es decir la puesta de la esencia será inseparable de la deducción de propiedades⁶⁸, aunque solo la primera corresponderá a la definición. Spinoza será muy breve al poner estos dos requisitos para que una definición sea buena: 1) que efectivamente ponga la esencia de la cosa (y esto lo debe hacer, como vimos, o por sí misma (en el caso

⁶³ Dice el filósofo en la carta IX (G IV, 44):“...Por lo cual es una mala definición aquella que no se concibe.” Creemos que este es requisito para ambas especies de definiciones, y no solo para las definiciones hechas para ser analizadas en sí mismas. Gueroult en su capítulo sobre las definiciones, distingue dos condiciones para la validez de estas: la denominación correcta de la cosa que ella significa y la concebibilidad de aquello que la definición expresa, de esta última distingue dos casos, los modos de nuestro pensamiento que no corresponden a nada fuera de nosotros (el proyecto del plano de una casa por ejemplo) o las ideas, representaciones de cosas exteriores a nosotros. Y agrega “La concevabilité, alors, ne concerne plus simplement la cohérence intérieure de nos pensées, mais la possibilité intrinsèque de la chose représentée. La Définition doit envelopper cette possibilité, que l’on pourrait appeler possibilité réelle ; tout ce qui est réellement possible étant nécessairement vrai. “ (Gueroult, 1968, p.23)

⁶⁴ En Ética 1p16dem (G II, 41): “Esta proposición debe ser manifiesta para cualquiera, solo con que tenga en cuenta que de la definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento muchas propiedades, que en realidad se siguen necesariamente de ella (esto es, de la esencia misma de la cosa), y tantas mas cuanto más realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanta más realidad implica la esencia de la cosa definida. (...)”

⁶⁵En 3p4dem (G II, 238): “la definición de una cosa cualquiera afirma la esencia de la cosa, pero no la niega, o sea, pone la esencia de la cosa, pero no la quita. Mientras, pues, atendamos solo a la cosa misma pero no a las causas externas, nada podremos encontrar en ella que pueda destruirla. c.q.d” (para la cuestión individuo-definición ,véase 3p4 (G II, 238) y 1p8esc2 (G II, 15-19)

⁶⁶ “Para que una definición se diga perfecta, deberá explicar la esencia más profunda y procurar no usar ciertas propiedades de ella en su lugar.” Luego de esto usa un ejemplo abstracto, yendo contra la concretitud antes remarcada - justificando su actuar en un gesto de cortesía “para no corregir” a otros- da una definición de un ente de razón (que es una figura: el círculo), y esto parece no ser problema para lo que quiere mostrar: “nadie dejara de ver que tal definición no explica para nada la esencia del círculo sino solamente una de sus propiedades”. (G II, 35 Tie 95)

⁶⁷Pues conocer una cosa perfectamente es tener todos sus efectos y la causa de estos. (G II, 35 Tie 96-97)

⁶⁸ Esto se nota en la relación de la definición con la demostración que mencionamos en nuestra introducción.

de lo que es increado) o por su causa próxima (cuando son cosas creadas), 2) y que de ella se deduzcan todas⁶⁹ las propiedades de la cosa. Estos requisitos están en función de comenzar la investigación con algo⁷⁰ y de no perder ni omitir nada que pertenezca a la cosa investigada.⁷¹

Ambas cuestiones serán reintegradas en el concepto de “afirmación”. Veremos que la dificultad siguiente que debemos tratar luego de haber pensado en qué consiste la buena definición, es el *cómo hallar* estas definiciones por la esencia, que será uno de los grandes problemas que plantea este concepto⁷², pues si queremos saber algo de una cosa x que no sabemos, debemos -por lo que hemos visto hasta ahora- partir por la definición de esa cosa x, pero como no lo conocemos no podemos partir por su definición... habrá que partir por propiedades.

⁶⁹ Para las cosas creadas Spinoza dice “...que todas las propiedades de esta, mientras se considera aislada, y no unida a otras, puedan concluirse de ella” (G II, 35 Tie 96), y para las cosas increadas dice “... (por más que no nos sea realmente necesario notar esto) se requiere que se concluyan todas sus propiedades de su definición. También todas estas cosas son manifiestas para el que atiende cuidadosamente.”(G II, 35 Tie 97).

⁷⁰ “... se debe partir de alguna definición dada...”(G II,34 Tie 94)

⁷¹ “si se omite la esencia , se pervierte necesariamente la concatenación del entendimiento...”(G II, 35 Tie 95)

⁷² Spinoza como ya adelantamos presenta esta idea cerca del final del Tratado de la reforma, (G II, 38 Tie 107).

3.5 ¿Cómo se halla entonces una definición?

Vimos que las condiciones que Spinoza enuncia para que las definiciones sean buenas refieren todas al mismo punto (G II, 35 Tie 96-97), a saber, que describan la esencia de la cosa y permitan la deducción de los efectos producidos exclusivamente por la cosa en cuestión, o para decirlo de una manera que convenga con el punto de este apartado, consisten en conocer todo aquello que esta cosa *tiene*, es decir, *en conocerla perfectamente*: conocer todos los efectos de los que esta cosa es causa y así conocer más perfectamente la causa misma.(G II 34 Tie 92)

Esta exigencia de tanto la esencia como la deducibilidad⁷³ de todas las propiedades a partir de ella, parece ser un único criterio para reconocer la buena definición⁷⁴ expresado o desde el lado de la esencia o desde las propiedades. Por todo esto debemos indagar cuál es la relación que sostiene la esencia con las propiedades para así quizás entender un poco más en qué sentido la cosa también es sus propiedades, y por qué la investigación de la naturaleza de las cosas exige una consideración de ambas a la vez.

En el caso de la esencia más perfecta, es decir la esencia de Dios -dice esta filosofía- que “tiene” todas las ideas, o que todas las ideas son propiedades de él.⁷⁵ Para nosotros, espíritus finitos “no sucederá exactamente lo mismo (...) puesto que “nuestras” ideas están

⁷³ Es distinta esta deducibilidad que consiste en la capacidad que la buena definición tiene para que de ella sean deducidas todas las propiedades de la cosa definida, que la deducción efectiva de las propiedades por parte de las proposiciones con sus demostraciones, corolarios y escolios, por mucho que se trate de cuestiones inseparables al momento de investigar lo real. Digo que parece ser un único criterio el que se expone para reconocer una buena definición (el que sea por la esencia y el que se puedan deducir todas las propiedades), justamente porque la bipartición del criterio solo esta en función de mentar que la definición no es la encargada de deducir las propiedades que se siguen de ella, sino que sencillamente deben poder hacerse con ella. (que “**puedan** concluirse de ella” (G II, 35 Tie 96) , “que se concluyan todas sus propiedades” (G II,36 Tie 97) .

⁷⁴ En el caso de las definiciones de cosas creadas, Spinoza dirá: “Que este es un requisito necesario de la definición es a tal punto manifiesto por sí para el que atiende, que no parece útil demorarse en la demostración de aquello, ni tampoco demostrar a partir de este segundo requisito que toda definición debe ser afirmativa. Habló de la afirmación intelectual...”(G II, 35 Tie 96); y luego al hablar de las definiciones de cosas increadas dice sobre el mismo requisito: “...finalmente (por mas que no nos sea realmente necesario notar esto) se requiere que se concluyan todas sus propiedades de su definición. También todas estas cosas son manifiestas para el que atiende cuidadosamente.” (G II, 36 Tie 97). Este carácter de máxima evidencia del criterio es notable, pues acepta como algo obvio el deber de hacer una consideración conjunta de la esencia y de todo lo que le pertenece. Pondremos en 2.7 atención a que se encuentre igualmente obvio el que toda definición deba ser afirmativa.

⁷⁵ “...se dice también que una cosa tiene propiedades, que las posee, que se refieren o se atribuyen a ella, en la medida en que derivan de su esencia. El registro del tener como *relación de pertenencia*, no accidental sino esencial, conserva toda su legitimidad, y es por eso que el spinoziano lo incluye en su gramática: la idea (espíritu) formada es la propiedad de la idea (espíritu) que la forma.” (Zourabichvili, 2014, p.141-142)

lejos de ser siempre propiedades de nuestra naturaleza solamente⁷⁶)” (Zourabichvili, 2014, p.141). Solo “tenemos” nuestras ideas adecuadas⁷⁷, pues las ideas inadecuadas no derivan sólo de nuestra esencia⁷⁸, no nos pertenecen, no las poseemos, no se refieren a nosotros ni a nosotros se atribuyen, no las tenemos, no son nuestras propiedades, son efectos de los que solo somos causa parcial.⁷⁹ Aunque sin embargo, esta filosofía nos dirá que si llegamos a entender claramente estos efectos bien pueden llegar a ser nuestros.⁸⁰ (Un pensamiento hostil en Violeta Parra por ejemplo, o los cigarros con que Deleuze se pudría los pulmones⁸¹).

Esta pertenencia es justamente lo que Spinoza pondrá en algunas proposiciones que demuestran que todas las ideas consideradas en relación con la Naturaleza se explican por ella (G II, 286 2p36), que Dios en cuanto cosa pensante presenta un encadenamiento infinito de ideas que son adecuadas (G II, 286 2p40), cuestión que debemos poner aquí, pues se trata de lo que fundamenta⁸² el que en nuestro conocimiento adecuado el encuentro

⁷⁶ 3p3 (G, II, 238), 4p4 (G II, 389)

⁷⁷ En la parte 3 de la Ética, véase las definiciones 1 y 2. (G II, 222)

⁷⁸ Para poner un caso donde si se “tengan” verdaderamente las ideas: se dice que los 40 discos de Spinetta tienen a su alma por causa próxima, y por eso se puede decir que Spinetta los “tiene”. A los que objetan se les dirá que aunque no siempre actualmente se expliquen por él en cierto momento de la duración, aun así se dicen de él, ya que justo se trata de un trabajo que descubre un material más estable que el momento de la duración en el que es formado. Dice el músico en el sobre interno del disco Kamikaze de 1982: “No creo, particularmente, que la vida nos despierte una, digamos, tercera vez, para reaccionar contra lo que nos obstruye desde siempre. Todos debemos ahondar en ese ser que amamos confiadamente, único entre aquellos que mantenemos obsecuentemente dentro de nosotros. No es cuestión de manejar la estupidez, de creerse el dueño de la magia. Por eso ya no importa si mi música suena así o de otra manera, sino que busco algo que está por encima de lo que pretendemos que sea Spinetta o como se llame. Afortunadamente siento dentro de mí la intención de desafiar una vez más al falso interlocutor de nuestra música y de todo aquello que nos ha inspirado durante estos años. Saquémosle de aquí y quedémonos en la desnudez del destino. Solo así es que somos una canción.”

Pareciera que en el caso humano haber tenido propiedades también es tenerlas todavía, pues implican una especie de eternidad. Menos en los casos de transformación brutales, por eso no sabemos si en su último año el “Spinoza física del pensamiento” seguía siendo de Zourabichvili. Aunque pertenezca eternamente a lo que alguna vez fue.

Viene al caso mencionar a Spinetta por su marcado spinozismo: “J.D: ¿Tu intención al escuchar y componer es un intento de comunicarte con lo más profundo, a través del lenguaje musical? Spinetta: Tratar de encontrar una buena melodía es tratar de vincularme con lo más importante entre todo aquello con lo que coexistió, no solamente con las personas que vayan a escuchar una canción o un disco mío, sino con todo lo que me rodea en un sentido total. Una especie de noción absoluta de la naturaleza... generalmente tiendo a pensar eso.” (Juan Carlos Diez, 2018, p.27)

⁷⁹ El ejemplo del canto del pájaro que escuchamos como idea inadecuada, aparece en (Zourabichvili, 2014, p.142). Vemos que no pasa lo mismo cuando llegamos a consumir ideas adecuadas de otros, pues estas descubren algo común también para todos, y permiten así que podamos llegar a ser causa adecuada de las ideas causadas adecuadamente por primera vez por otros, aunque evidentemente no las tendremos de igual manera.

⁸⁰ 5p4 (G II, 540)

⁸¹ En sus clases sobre Spinoza, Deleuze habla con gracia de por qué le conviene fumar cigarrillos. (Deleuze, 2006)

⁸² “...cuando el espíritu atiende a algún pensamiento para juzgarlo y deducir en un buen orden a partir de él lo que legítimamente deba deducirse, desenmascarar la falsedad si el pensamiento es falso. Pero si es verdadero, continuara favorablemente deduciendo cosas verdaderas sin ninguna interrupción. Esto se requiere para nuestro asunto, pues nuestros pensamientos no pueden determinarse a partir de ningún otro fundamento. Por lo tanto, si queremos investigar la primera cosa de todas, es necesario que exista algún fundamento que dirija nuestros pensamientos.” (G II,38 Tie104)

con la verdad no se detenga (G II,37 Tie 104-105), es decir que todas las ideas que se siguen en nuestra alma de las ideas que son en ella adecuadas, sean también adecuadas, o dicho de otro modo, que se siguen ideas adecuadas de las ideas adecuadas en cuanto que “se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios en cuanto constituye solamente la esencia del alma humana.”(G II, 172 2p40). En resumen, el fundamento⁸³ permite el conocer adecuado y se reconoce por no detenerse, pues es infinito.

Es de este modo, entendido el que nosotros podamos ser causa adecuada de algunas cosas, el que nuestra verdad sea real se explica por gozar de una parte entera de una verdad mayor.⁸⁴ Tendremos que atender entonces a la manera en la que podemos llegar a ser causa adecuada de alguna idea. Nos preguntamos por eso, con ocasión de la idea adecuada que es una definición: ¿cómo formar una idea adecuada de la esencia de algo?⁸⁵

⁸³ Digamos cual es: la idea verdadera dada (G II, 106 2p3).

⁸⁴ La definición dada es una parte de la idea verdadera dada, pero lo es a la manera de una parte entera: un sujeto con su predicado. (véase los comentarios de Spinoza respecto a lo verdadero en la teoría de la ficción expuesta en el Tratado de la reforma.) La diferencia de referencias para las ideas adecuadas y las inadecuadas “es la del todo y la parte, la de un conocimiento completo y uno incompleto...” (Zourabichvili, 2014, p.160); “...el conocimiento adecuado siempre aparece compuesto...” (Zourabichvili, 2014, p.161).

⁸⁵ Formulamos de este modo porque ya hemos dicho que el conocimiento debía partir por definiciones. Pero el terreno de investigación es tal que no todas las definiciones son claras por sí mismas, lo que plantea el problema de como hallarlas, problema que no podemos resolver aun, como se puede ver en el Tratado de la reforma: “...hasta ahora no hemos *tenido* ninguna regla para hallar definiciones, y puesto que no podemos tratarlas, a no ser que se conozca la naturaleza, o lo que es lo mismo, la definición del entendimiento y su poder, de aquí se sigue que la definición del entendimiento debe ser clara de suyo o bien no podemos entender nada. Sin embargo, ella no es absolutamente clara por si misma.....” (G II, 35 Tie 107)

3.6. De las propiedades a la esencia

Nuestro problema ahora es el cómo podemos formar definiciones, como podemos llegar a tener relaciones de pertenencia entre una esencia y sus propiedades. El filósofo ha demostrado que nuestro conocimiento es por disposición natural inadecuado⁸⁶, esto en su pensamiento no impide que podamos formular definiciones verdaderas, podemos mejorar nuestro entendimiento hasta ese punto por propiedades, que de a poco despejadas desde nuestra experiencia, por nociones comunes, dan con aquella cosa común en el sentido “especial”: no lo común a muchas cosas sino la fuente común de la que todas dependen⁸⁷.

Para ver cómo opera el filósofo, veamos la manera en que en el final inacabado del Tratado de la reforma pretende dar con la esencia del entendimiento. Spinoza descompone o analiza las propiedades del entendimiento y las expone enumeradas, con el fin de formular una definición de entendimiento que tenga aquella cosa común, esa idea de la cual se deducen todas las propiedades del entendimiento.⁸⁸

⁸⁶ Véase el comentario de Gueroult (Gueroult, 1974, p.190-300) ; de 2p14 a 2p19 (G II, 149-150) y de 2p24 a 2p31 (G II, 157-167).

⁸⁷ La esencia del entendimiento “... debemos buscarla solo a partir de las propiedades positivas recién examinadas, es decir, algo común debe establecerse ya, a partir de lo cual se sigan necesariamente estas propiedades, o lo que es lo mismo, aquello que si se da, se den ellas necesariamente, y que una vez que se ha removido, todas ellas se eliminen. El resto falta “G II, 40 Tie 110.; “A la esencia de una cosa, digo, pertenece aquello dado lo cual queda puesta necesariamente la cosa, y quitado lo cual se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, viceversa, aquello que sin la cosa no puede ni ser, ni concebirse.” (G II, 99 2def2)

⁸⁸ Sobre la obtención de aquello común en el caso del entendimiento dice el filósofo para justificar la búsqueda en :

“Por lo tanto, si queremos investigar la primera cosa de todas, es necesario que exista un fundamento que dirija nuestros pensamientos. Además, ya que el método es el conocimiento reflexivo, este fundamento no puede ser otra cosa que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad, y el conocimiento del entendimiento y sus propiedades y fuerzas. (...) Con esto tendremos el fundamento a partir del cual deduciremos nuestros pensamientos, y la vía con la que el entendimiento (...) podrá llegar al conocimiento de las cosas eternas. (...)” (G II, 38 Tie 105)

“...si formar ideas verdaderas en verdad pertenece a la naturaleza del pensamiento, como se demostró en la primera parte ahora debemos investigar aquí que cosas comprendemos por fuerza y poder del entendimiento ; ya que la parte principal de nuestro método es comprender del mejor modo posible las fuerzas y naturaleza del entendimiento, estamos obligados necesariamente (por aquellas cosas que trate en esta segunda parte del método) a deducirlas a partir de la misma definición del pensamiento y del entendimiento.” (G II, 38 Tie 106)

“Pero hasta ahora no hemos tenido regla para hallar definiciones y, puesto que no podemos tratarlas, a no ser que conozca la naturaleza, o lo que es lo mismo, la definición del entendimiento y su poder, de aquí se sigue que la definición del entendimiento debe ser clara de suyo, o bien no podemos entender nada. Sin embargo, no es absolutamente clara por sí misma. pero ya que todas sus propiedades, como todas las cosas que tenemos a partir del entendimiento, no pueden percibirse clara y distintamente, a no ser que se conozca su naturaleza, luego, la definición del entendimiento se dará a conocer de suyo si atendemos a las propiedades de él que comprendemos clara y distintamente. Por lo tanto enumeremos aquí las propiedades del entendimiento, juzguémoslas y comencemos a discutir sobre nuestros instrumentos innatos” (G II 38 Tie 107)

Pero ¿bajo qué principio es correcto pensar que de las propiedades podemos sintetizar la esencia?⁸⁹ O de otra manera: ¿Se debe partir en la práctica⁹⁰ por las propiedades? y, ¿cómo a partir de propiedades se construye la esencia de algo?

Veamos lo concreto para intentar responder. Tanto para definir a Dios como a la esfera, necesitamos de propiedades: la causa sui, el diámetro, el semicírculo etc. Gueroult se explica sobre este punto: “como es necesariamente requerida la idea verdadera dada para el punto de partida de la ciencia, es extraño que la Ética no abra con la definición de Dios” (Gueroult, 1968, p.37)⁹¹. La razón, -nos dice el comentar- es que son nociones complejas y por eso no son claras de suyo (como en G II 38 Tie 107): “l’idée de Dieu est un notion complexe, si bien que sa définition genétique suppose des éléments plus simples dont il s’agit préalablement de définir la nature et définir les propriétés.” Hay que saber antes lo que es diámetro y semicírculo para definir genéticamente la esfera. Es decir, para poner la esencia de una esencia compuesta, primero debemos componer la idea clara y distinta de los elementos que la componen. Los elementos que permiten construir a Dios son sus propiedades “les propriétés des éléments devant permettre ultérieurement de déduire les propriétés de l’être qui en est forme, de la même façon que les propriétés des angles, éléments du triangle, permettent de déduire celles du triangle.”(Gueroult, 1968, p.37)

Los elementos son tan importantes como la construcción, Gueroult llama “análisis”⁹² a este conteo de elementos en favor de la génesis de una esencia. Es en esto que el método, cuya segunda parte consiste en construir definiciones por la esencia, es geométrico “si la

⁸⁹ De esto me encargaré en el capítulo sobre la síntesis.

⁹⁰ Dice Deleuze sobre las nociones comunes, respecto a la diferencia de su exposición con su formación. “Es al comienzo del libro V donde Spinoza expone el orden de formación o la génesis de las nociones comunes, en oposición al libro II, que se atenia al orden de aplicación lógica...” (Deleuze, 2009, p.115)

⁹¹ Esto explica el análisis previo que existe en la Ética : “L’ensemble de ces huit Définitions (con las que parte la Ética) apparaît donc comme une analyse préalable de l’idée vraie donnée et comme l’esquisse des différents étapes de sa genèse.” (Gueroult, 1968, p.38) De ahí la diferencia -explica el comentar- entre las primeras cinco definiciones de la parte I, que enuncian los medios de construcción) y las tres últimas, que describen el objeto y sus propiedades fundamentales.

Vemos que. todas las definiciones tratan de elementos de la idea verdadera dada, por qué entonces la definición que concierne a la idea fundamental, es precisamente la que escapa a la evidencia inmediata? “La raison -dice Gueroult- en est que la nature de Dieu exhibe sa pleine évidence une fois seulement que l’idée s’est dans notre conscience entièrement éclairée en elle-même et pour elle-même.”(Gueroult, 1968, p.38)

⁹² Es notable como Gueroult logra dar cuenta de una basta variedad de interacciones en las enumeraciones analíticas (cuando comenta las definiciones de la parte I y 2 en sus libros sobre Spinoza). Una palpitación de huevo.

geometrie nouvelle (celle de Hobbes) est habilitée a fournir sa méthode a la métaphysique, c'est a cause de son caractère génétique.”(Gueroult, 1968, p.39) Nos dice Gueroult : “Pas plus qu'en Géométrie, la séparation des notions par l'analyse n'oblitére en quoi que ce soit leur nature d'idées claires et distinctes, donc vraies. Au contraire, elle rend possible la parfaite clarté et distinction de leurs définitions. “ (Gueroult, 1968, p.39) El análisis da paso a la síntesis, aportándonos la perfecta claridad y distinción sobre los elementos componentes, para tener claridad sobre lo que se va a componer.

“C'est ainsi qu'en Géométrie, on peut définir une certaine propriété séparément sans savoir si quelque figure peut la posséder. ”(Gueroult, 1968, p.40) “D'ou ces sortes de problèmes chercher la figure qui posséderait telle propriété ou démontrer, s'il y a lieu, qu'il ne peut en exister aucune. Semblablement, ici, on définit séparément la propriété de se causer soi-même, sans se demander pour le moment si une chose effectivement la possède; de même, ultérieurement, on définira la substance, sans se préoccuper de savoir si elle a ou n'a pas la propriété de se causer elle-même; car définir une essence, c'est tout autre chose que de s'interroger sur ses propriétés. “(Gueroult, 1968, p.40)

Al menos este despeje de propiedades sirve para no confundir la operación de obtención de propiedades y la operación de definir una esencia⁹³, pero no calma la cuestión de cómo inducir unas de otras⁹⁴.

Para asegurar que no se están confundiendo ambas operaciones, para examinar que no estamos definiendo una esencia por una de sus propiedades, Spinoza pone el siguiente criterio que sirve para detectar cuando se está definiendo por una propiedad. Se pone la idea de la supuesta esencia, se ve si se puede tener un concepto claro de sus propiedades, si no se puede tener este concepto claro, se atribuye a que la definición es extremadamente oscura, es decir a que no se percibe suficientemente su esencia, porque lo que se ha puesto no es la esencia de la cosa si no, solo una propiedad, ciega. En cambio, cuando se define por la esencia se escapa de esta oscuridad, se perciben claramente sus propiedades y no se omite ninguna, pues ella es lo suficientemente clara y explica todas. Pongamos el ejemplo

⁹³ “En définissant séparément la propriété et la chose, on évite de définir celle-ci par celle-là; et, en l'occurrence, de définir la substance par la causa sui. “(Gueroult, 1968, p.40)

⁹⁴ Es decir, aun no da paso a la génesis de la cosa en el pensamiento.

del Tratado: “Si se define (el círculo) como una figura cuyas líneas trazadas desde el centro a la circunferencia son iguales (ocurrirá que) nadie dejara de ver que tal definición no explica para nada la esencia del círculo, sino solamente una de sus propiedades.”⁹⁵ Si definiéramos al círculo de este modo, omitiríamos⁹⁶ necesariamente muchas de sus propiedades, y además no las comprenderíamos del todo bien. En la *Ética* se repite con más fuerza esta queja del círculo en la definición del amor:

El amor es una alegría acompañada por la idea de una causa externa.

Explicación: Esta definición explica con bastante claridad la esencia del amor; pero la de los autores que lo definen diciendo: “el amor es la voluntad que tiene el amante de unirse a la cosa amada”, no expresa la esencia del amor, sino una propiedad de este; y porque la esencia del amor no ha sido suficientemente percibida por estos autores, por eso tampoco pudieron tener un concepto claro de su propiedad; y a esto se debe que todos hayan juzgado que tal definición era extremadamente oscura. Pero es de notar que cuando digo que el amante tiene la propiedad de unirse por su voluntad a la cosa amada, no entiendo por voluntad un consentimiento, una deliberación o un libre decreto del ánimo (pues en 2p48 hemos demostrado que esto es ficticio), ni tampoco el deseo de unirse a la cosa amada cuando está ausente, ni el de perseverar en su presencia cuando esté presente; en efecto, el amor puede concebirse sin este ni aquel deseo; sino que entiendo por voluntad la satisfacción que se produce en el amante por la presencia de la cosa amada,

⁹⁵ En el mismo párrafo destacará el filósofo: “aunque importe poco con figuras y seres de razón, importa mucho en los entes físicos y reales.” (G II, 34 Tie 95)

⁹⁶ “no se comprenden las propiedades de las cosas mientras se ignoren las esencias de las mismas. Y si omitimos las esencias, pervertiremos necesariamente la concatenación del entendimiento, que debe reproducir la concatenación de la Naturaleza, y nos apartaremos completamente nuestro objetivo.” (G II, 34 Tie 95)

satisfacción por la cual la alegría del amante es fortalecida o , al menos, sustentada.(Zourabichvili, 2014, p.189-196).⁹⁷

De este modo podemos distinguir las condiciones de la definición⁹⁸ de sus objetivos⁹⁹, que difieren, por cierto, de los objetivos del método¹⁰⁰, aunque sean obviamente, solidarios.

⁹⁷ Sobre cuál es la legitimidad de la definición del amor. Véase el profundo examen de Zourabichvili (Zourabichvili, 2014, p. 189-196)

⁹⁸ 1) que efectivamente pongan la esencia de la cosa (por la causa sui o por la causa próxima). 2) que de ellas se deduzcan todas las propiedades de la cosa al aislar su esencia.

⁹⁹ 1) para no perder el orden ni omitir nada. 2) para comenzar por algo.

¹⁰⁰ 1) para tener ideas claras y distintas. 2) para que todas las ideas se conduzcan a una.

3.7. La eficacia en la deducción de propiedades

En este apartado iremos más allá de la deducibilidad como condición de la definición, intentando pensar –en un nuevo criterio puesto por un corresponsal- la facilidad con la que se hace esta deducción. Pero veremos que se trata solo de otro modo de pensar la condición bipartita ya establecida: que la definición tenga la verdadera esencia.

Este nuevo sentido que plantea Tschirnhaus en su carta (G IV 268-270 Carta LIX), donde parece saber que el método ocupa ideas claras y distintas para conocer, pero no sabe por cual idea clara y distinta se debe partir para conocer de manera correcta, pues ve que en el caso del círculo se puede partir con muchas y también ve que no todas son igualmente efectivas, el problema se resume en esta parte de la carta a la siguiente pregunta: ¿cuál es la idea clara y distinta más eficaz para deducir de ella todas las propiedades de una cosa? Y por debajo de esta, la sospecha del corresponsal al revisar su conocimiento matemático: ¿es realmente posible que de la sola esencia de una cosa se deduzcan sus propiedades sin relacionar sus propiedades entre sí?¹⁰¹

Veamos la carta donde el amigo consulta al filósofo, dice Tschirnhaus:

...como de cada idea adecuada se puede inferir todo aquello que se puede conocer acerca de la cosa, aunque de esta idea se puede deducir más fácilmente que de aquella, le pregunto: ¿acaso hay un medio para conocer cuál de ellas debe preferirse? Así, por ejemplo, la idea adecuada del círculo consiste en la igualdad de los radios, y también consiste en infinitos rectángulos iguales entre sí constituidos por segmentos de dos líneas, y así, pues tiene infinitas expresiones, cada una de las cuales explica adecuadamente la naturaleza del círculo; y aunque de cada una de ellas sea posible deducir todas las demás que se pueden conocer acerca del círculo,

¹⁰¹ “...en matemáticas yo siempre he observado que nosotros de cada cosa considerada en sí, es decir, de la definición de cada cosa, podemos deducir apenas, una sola propiedad; pero si deseáramos muchas propiedades, es necesario que relacionemos la cosa definida con otras, pues entonces, de la conexión de las definiciones de estas cosas resultan nuevas propiedades.” Carta LXXXII. De Tschirnhaus a Spinoza. (G IV, 333-334)

sin embargo, *eso mismo se puede deducir mucho más fácilmente de una de ellas que de la otra.*(G II, 268-270 Carta LIX)

El amigo apela entonces a la facilidad con que una idea permite deducir todas las cosas que se pueden conocer de determinada cosa (el círculo en este caso).

Reconstruiremos en reversa la respuesta de Spinoza, hasta dar con el único principio que permite reconocer a la idea más eficaz.¹⁰² Dice el filósofo, que para razonar adecuadamente debemos tener una idea adecuada , pero para avanzar en el conocimiento de esencias individuales (y no de meros individuos con esa esencia singular)- ánimo que es sugerido cuando tenemos el propósito de captar el orden de una cosa-, vemos que no basta con partir de una idea adecuada cualquiera (propiedad a), porque si bien de una idea adecuada se sigue otra, nada garantiza que no nos dispersemos hacia la consideración de ideas adecuadas de otras cosas más allá de la que queremos considerar , pues como ha demostrado el filósofo las cosas se explican unas por otras al infinito. Y además de la dispersión quizás no se pueda deducir más de una sola propiedad. Como sospecha Tschirnhaus.

Pero si estas cosas parece que ya las dijimos al hablar de los axiomas , es porque se trata del mismo problema , pero esta vez el énfasis es llevado desde la insuficiencia del axioma para determinarnos a pensar en alguna cosa, hasta la afirmación de una esencia individual en una definición, cuestión que ya se había adelantado cuando dijimos que debían ser ideas de cosas concretas lo que las definiciones ponen, pues como mencionamos de paso en ese momento la idea de la cosa no es determinada por la cosa sino por otras ideas. Definir será poner la cosa en un plano exclusivamente mental: afirmación intelectual de una esencia individual.

Ahora nos preguntaremos por fin, cómo es que ocurre esta afirmación, como podemos llegar a hacerla. Esto es lo que nos lleva a la cuestión de la génesis, pues como veremos, afirmar algo intelectualmente consiste en formarlo en el pensamiento, sintetizarlo, generarlo.

¹⁰² Toda esta respuesta va ser otra forma de pensar las definiciones por la esencia. Luego de haber determinado que se tiene que poner efectivamente la esencia de la cosa, seguimos en la cuestión: ¿cómo es que la pone?

La determinación del método a introducir la idea de afirmación intelectual como lo que necesita para avanzar, es la que lleva a poner el conocimiento de singularidades como el modo correcto de investigar la Naturaleza.

En la carta LX (G IV, 270-271) el concepto de eficacia será el medio disfrazado para pensar este tema: debemos partir de una idea adecuada eficaz para pensar todas las propiedades de esa cosa en particular de la manera más fácil que se pueda, y esa idea será la que explique la esencia de la cosa, por eso es que el razonamiento parte de definiciones, como ya vimos. Pero la cuestión ahora es saber el principio con el cual reconocer estas ideas que buscamos.

Y entonces Spinoza enuncia un principio para reconocer la eficacia de las singularidades buscadas, su respuesta parece llana solamente porque es clarísima:

Pero ahora, para poder saber de cuál idea, entre muchas, de una cosa, se pueden deducir todas las propiedades del objeto, solo observo un principio: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Por ejemplo, para investigar las propiedades del círculo, inquiero si de la idea del círculo, que supone que consta de infinitos rectángulos, puedo deducir todas sus propiedades; inquiero, digo, si esa idea implica la causa eficiente del círculo. Como no ocurre eso, busco otra cosa; a saber, que el círculo es un espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos esta fijo y el otro móvil. Pero como esta definición expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo, etc. Así también, cuando defino que Dios es el Ser sumamente perfecto, como esta definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna, como la externa), no podre inferir de allí todas las propiedades de Dios; pero si cuando defino que Dios es el Ser, etc. (ver la Definición VI, de la parte I, de la Ética). (G II, 270-271 Carta LX)

Tenemos allí el principio para reconocer lo que buscamos, pero entonces ¿cómo se explica que tengamos una idea que exprese la causa eficiente de una figura geométrica y no se puedan deducir de ellas todas sus propiedades?, pregunta Tschirnhaus. La respuesta de Spinoza consistirá en distinguir entre entes reales y de razón:

Lo que agrega, que nosotros de la definición de una cosa cualquiera considerada en sí, sólo podemos inferir una única propiedad, rige, quizá, para las cosas muy simples o para los entes de la razón (entre los cuales cuento las figuras). Pero no para los reales. Pues el solo hecho de que defino a Dios como el Ser a cuya esencia pertenece la existencia, infiero muchas de sus propiedades, a saber: que existe necesariamente, que es único, inmutable, infinito, etc.; y de este modo podría aducir muchos otros ejemplos, que al presente omito. (G II, 333-334 Carta LXXXII)

3.8. Causa eficiente, afirmación

El filósofo como acabamos de ver enuncia claramente que solo conoce un principio para saber de cuál idea de una cosa se pueden deducir todas las propiedades de su objeto: que la idea o definición de la cosa exprese la causa eficiente. Esto significa que se requiere que al pensar la idea de algo, ese algo se genere por la causa eficiente expresada en la misma idea, es decir, que se afirme la cosa idealmente.

Spinoza en el Tratado menciona como condiciones de la idea que será definición el que comprenda la causa próxima¹⁰³ y el que pueda ser considerada aislada para deducir las propiedades que le corresponden exclusivamente. La afirmación de una idea por su causa eficiente, cumple ambos requisitos, por eso a toda definición se le exige que sea una afirmación intelectual, y no una negación, porque una negación no puede ser considerada aisladamente de lo que se niega y por eso no pueden deducirse las propiedades de su objeto mientras se considera en sí, pues “su consideración en sí” no puede ser sin estar unida a otras, esto sin embargo no impide que la imaginación pueda hacer pensar que las negaciones tienen esencia propia, aunque sepamos ahora, con el filósofo, que en realidad no la tienen.

Las ideas son algo positivo, son algo.¹⁰⁴ Esta consideración que es como vemos puesta en favor de la exigencia de aislamiento inventada para deducir las propiedades de una cosa¹⁰⁵, es lo que permite entender *una* cosa, aislar su idea para considerarla sin otras. Se trata de eso precisamente, apartar una idea entera, pues nuestro conocimiento ocurre en un plano donde todas las cosas están en conexión con otras (G II, 59 1p28), y debemos para poder investigar¹⁰⁶, concentrar la atención en una sola cosa, acción que se da en esta operación de aislamiento.

Decíamos que la idea que expresa la causa eficiente es la que puede ser aislada, y en fin, la que pone realmente la esencia. La Ética de conocer que propone Spinoza será tener varias ideas, que expresen más y más realidad. Lo que se puede poner tendrá grados variables de

¹⁰³ O en el vocabulario de la carta: “la causa eficiente, tanto la interna como la externa”.

¹⁰⁴ Las ideas son algo: el entender mismo (G II, 186-188 2p43esc)

¹⁰⁵ Segundo requisito después del de la esencia.

¹⁰⁶ Como antes vimos que el método había determinado para sí mismo.

realidad, mientras más realidad expresa esta causa eficiente, más afirmación, más distinción y en fin, más claridad.¹⁰⁷ Por eso es que se llama al conocimiento de los particulares tanto en el Tratado (G II, 36 Tie 98) como en la Ética (G II, 568 5p24). Estos particulares, estos objetos singulares, como dijimos al iniciar deben ser reales, las esencias particulares afirmativas que pondremos deben ser reales, se trata de dar la causa eficiente de una cosa real. Afirmativas, particulares, reales .El método exige que partamos por ellas:

“...antes que nada es necesario que deduzcamos todas nuestras ideas siempre a partir de las cosas físicas (o lo que es lo mismo, a partir de entes reales) avanzando, en la medida de lo posible, según la serie de las causas de un ente real a otro ente real. Y así, a tal punto, que no pasemos a cosas abstractas y universales, para no concluir de ellas algo real, o para que ellas no se concluyan de algo real. En efecto, en ambos casos se interrumpe el verdadero entendimiento.”(G II, 36 Tie 99)

Nos queda por ver cómo es que opera concretamente esta génesis de lo real.

¹⁰⁷ “...la mejor conclusión se deberá extraer de alguna esencia particular afirmativa. En efecto, cuanto más singular es la idea, tanto más distinta, y por esa razón, más clara. De ahí que debemos buscar lo más posible el conocimiento de los particulares.” (G II 36 Tie 98)

4. Capítulo dos: sobre la síntesis

4.1. Introducción: La afirmación para el método de la verdad

La esencia que es afirmada en la mente por su causa eficiente , en aquella operación que Spinoza llama “definición” , pone -como vimos- algo de la verdad misma, y nos hace así conocer en vez de dudar . Todo lo anterior lo hace metódicamente –poniendo la esencia de lo que se determina a considerar- pues en la investigación de la Naturaleza solo de la esencia se duda¹⁰⁸ .

El “definir” como operación metódica recae en pasar a pensar cada una de las verdades del mundo en el orden más conveniente¹⁰⁹ y más amplio que podamos¹¹⁰, mostramos en el apartado anterior como el pensamiento metodico-geometrico es en realidad conocimiento de cosas singulares, como lo atestigua la breve G II, 568 5p24. Sucede que cada una de estas esencias expresa una realidad singular¹¹¹, existen infinitas variedades de estas, y por supuesto difieren entre sí siendo unas más potentes que otras. Cuestión que hace que no sea lo mismo pensar en la idea más perfecta o en la menos perfecta...

Si nos preguntamos entonces, que idea singular debemos intentar afirmar primero, la respuesta spinozista será que esa idea debe ser la idea de la esencia que tenga más realidad, pues su método procura además de conocer las ideas más allá de su objeto, conocer la más perfecta de esas ideas. Pero preguntamos ahora, ¿cómo es que se afirma una idea de esencia, como se opera el definir? Sin duda teniendo la idea que sintetiza la esencia de la cosa, en función de concentrar la atención para poder saber algo de ella. Pero entonces cabe preguntar ¿en qué consiste esta síntesis? ¿Cómo se opera? , habíamos dicho que consistía en poner la causa eficiente de la cosa, pero resulta que cada cosa tiene una causa eficiente diferente, por lo que la respuesta a la pregunta solo se puede obtener revisando los casos singulares de síntesis que nuestro filósofo opera. Se funde así el método en la filosofía misma y debemos pasar al desarrollo mismo de esta , aunque por supuesto lo que veremos

¹⁰⁸“En cuanto atañe a las cuestiones propuestas en su colegio (bastante sabiamente organizado), veo que ustedes vacilan ante ellas porque no distinguen entre las diferentes especies de definiciones. A saber, entre una definición que sirve para explicar un objeto, del cual solo se indaga la esencia, pues solo de esta se duda...” (G IV, 43b Carta IX)

¹⁰⁹ Ética 2 antes de las definiciones (G II, 98).

¹¹⁰ (G II, 140 2p14), (G II, 420 4p26), (G II, 422 4p28), (G II, 448 4p38).

¹¹¹ Existen infinitas realidades singulares (G II,41 1p16)

aquí será solo una sección de este desarrollo y dejará fuera muchas cosas importantes , pero quizás al final del recorrido que proponemos, se pueda pensar con algo más de distinción lo que se entiende por definición.

Nuestro modo de proceder será el siguiente, primero atendiendo al comentario de Zourabichvili, que hizo de guía para este trabajo, revisaremos el concepto de individuo o forma corporal que Spinoza encuentra en Descartes y podremos así notar como su propio concepto reacciona al de Descartes sentando el paradigma de toda definición genética en su definición del individuo.¹¹² En medio de esto somos llevados también, a considerar el problema de la especie y su relación con el individuo, en función de integrar el importante texto sobre la definición que aparece en G II, 15 1p8esc2. Más tarde para continuar con este recorrido a través de las definiciones, nos lanzamos a exponer la síntesis de la idea de Dios que operan las proposiciones que van de la uno a la once de la primera parte de la Ética, siguiendo en esto los pasos de Martial Gueroult. Por último, reencontrando la primera parte hacemos notar la ausencia de la definición del individuo ideal y procedemos a plantear la transformación que experimenta la doctrina de las definiciones genéticas al tratar de las ideas.

¹¹²“(…) De hecho, la definición genética de un cuerpo singular es muy simple de describir: es el movimiento por el cual diversas partes materiales llegan a unirse bajo el efecto de una relación constituyente como causa formal. Esta generación remite en primer lugar a la “presión de los ambientes”, después a la regeneración perpetua que mantiene el movimiento proporcionado entre las partes, conforme a la extensión del concepto de causa próxima en la demostración de 2p19, observada más arriba. Como se ve, no hay razón para buscar el modelo de toda definición genética real en otra parte que en la definición misma del individuo, enunciada después de 2p13.” (Zourabichvili, 2014, p.183)

4.2. La definición del individuo:

4.2.1. La insuficiencia del compuesto cartesiano como definición genética del cuerpo.

Spinoza se dedica a la construcción de una verdadera explicación del individuo corporal, es decir, una definición genética.¹¹³ Acción del alma del filósofo que a ojos del comentarador Francois Zourabichvili, no tiene el interés “puesto sobre el origen: acción de descender y no de remontarse” (Zourabichvili, 2014, p.12), sino en “hacer aparecer las cosas como productos, exhibir el mundo proceso.”(Zourabichvili, 2014, p.12) Génesis donde lo que importa es menos la verdad de la premisa que la necesidad del lazo que la encadena con su consecuencia (Zourabichvili, 2014, p.12).

Se dirá que con esta exigencia genética que ya estaba presente en Descartes, Spinoza procede a actualizar 3 rasgos importantes del cartesianismo: devuelve una potencia propia a la materia, recupera la noción de forma o individuo (ya sea de una individuación total o partitiva) y atribuye una actualización exhaustiva a la potencia de la materia.¹¹⁴ Además como veremos de forma parcial, esta noción de individuo generada revela la estrecha relación de la filosofía de Spinoza con el concepto de transformación y su tremenda importancia para la Ética¹¹⁵.

Lo que presentaremos aquí es de primera importancia para nuestro asunto, pues según lo que dice Zourabichvili “la reflexión sobre el método hipotético de Descartes es lo que conduce al tema de la definición genética.” (Zourabichvili, 2014, p.13) Veamos entonces la propuesta de Descartes para pasar luego a la de Spinoza.

La concepción de Descartes parece concurrir a dos definiciones (una por el volumen y otra por el movimiento(Zourabichvili, 2014, p.13)) , Descartes explica en los Principios que puede decirse que un mismo cuerpo pasa del estado de condensación al de rarefacción, porque el cambio solo afecta su figura y no su extensión (un aumento de su extensión

¹¹³“...una verdadera explicación es genética, es decir que no se contenta con describir las cosas “tal como son” sino que muestra “de que manera nacen”” (cita de Principes de la philosophie de Descartes, III, Appuhn, t.1, p.328 en (Zourabichvili, 2014, p.11)

¹¹⁴ “...la elaboración de tal doctrina toca 3 puntos capitales de la crítica del cartesianismo: trascendencia de la causa del movimiento; inconsistencia de la individualidad física; fundación incierta de la unicidad y consistencia del mundo.” (Zourabichvili, 2014, p.12-13)

¹¹⁵ “la emergencia de la concepción spinoziana de la Naturaleza es entonces solidaria de la elaboración de una doctrina de la transformación”(Zourabichvili, 2014, p.12)

implicaría la añadidura de “una nueva sustancia o de un nuevo cuerpo”¹¹⁶) Debe mantenerse entonces inalterada su cantidad de materia o volumen para tratarse del mismo cuerpo, es el modelo de la esponja. Esta definición, dice Zourabichvili, se deriva de la identificación del cuerpo con la extensión-materia, haciendo de la diferencia entre ambos una diferencia de razón, siendo el cuerpo la sustancia a la que se atribuye extensión.

Esta “constancia volumétrica” (Zourabichvili, 2014, p.13) no puede proveer en tanto tal una definición del individuo pues no explica que entienda por cantidad de materia.¹¹⁷ Por eso lo que vemos aquí es una definición nominal que en realidad constituye el inicio de una definición real: “por cuerpo Descartes no entiende más que una parte de la materia.”(Zourabichvili, 2014, p.13) Pero -nos dice el comentador- no es que Spinoza reproche a Descartes el no haber dado una definición genética, pues en efecto cuando Descartes define el cuerpo, “se puede ver allí una definición genética en el sentido que la entenderá Spinoza, después de Hobbes, puesto que expresa la causa del cuerpo, que además no es artificiosa: transporte simultaneo de las partes” (Zourabichvili, 2014, p.14), será otra cosa lo que Spinoza reprochará a Descartes.

He aquí la definición que entrega Descartes: “Por un cuerpo, o bien por una parte de la materia, entiendo todo lo que es transportado conjuntamente, aunque pueda estar compuesto por partes que utilizan su agitación, no obstante, para otros movimientos.”¹¹⁸

Aunque sea genética, la definición suscita varias dificultades. Que el principio de individuación esté en las partes mismas en tanto que son transportadas conjuntamente hace que la permanencia del cuerpo dependa de la permanencia de sus partes¹¹⁹, es decir, que la definición no contiene “ninguna fórmula que singularice la relación que las partes tienen

¹¹⁶ Principes, II, art.5-7, citado por Zourabichvili en (Zourabichvili, 2014, p.13)

¹¹⁷ “Lo cual se verifica empíricamente: medir la constancia de un volumen a través de las variaciones de un cuerpo supone previamente haber distinguido, individualizado a este último.” (Zourabichvili, 2014, p.13)

¹¹⁸ Principes, II,art.25 ; invoca el comentador aquí otra definición semejante de el cap.3 de El mundo , expresada en términos “menos rigurosos” : “Nótese de paso que tomo aquí , y tomare siempre de aquí en mas, por una sola parte a todo lo que está junto y que no se encuentra en la acción de separarse ; incluso aunque aquellas que apenas tienen grosor pueden ser divididas fácilmente en muchas otras más pequeñas: así , un grano de arena , una piedra, una roca e incluso la Tierra entera podrá ser tomada de aquí en mas por una sola parte, en tanto que solo la consideramos un movimiento simple e igual”. Alquié, t.1, p.329 citado en (Zourabichvili, 2014, p.14).

¹¹⁹“lo cual ya era una consecuencia implícita del razonamiento sobre el volumen, o de la identificación del cuerpo individual con una parte de materia: “Es evidente que no se podría quitar ninguna parte de determinada magnitud, o de determinada extensión, sin que por ese mismo medio se saque otro tanto de la cosa” Cita de los Principes, II, art.8 en (Zourabichvili, 2014, p.14).

entre sí, de manera que dicha relación pueda subsistir, y el individuo conservar su identidad, a pesar del cambio o la renovación de las partes.”(Zourabichvili, 2014, p.14) Y sin esto solo tenemos al cuerpo como una disposición accidental. Además mientras más ascendemos en la escala de los seres, menos cierta es la individuación, el cuerpo organizado que no cesa de intercambiar partes con el ambiente en la alimentación o la respiración, queda casi desprovisto de identidad para Descartes. En palabras de este filósofo: “Cuando hablamos de un cuerpo en general, entendemos una parte de la materia, y a la vez de la cantidad de la que está compuesta el universo, de modo que no se podría quitar ni un poco de esa cantidad sin que juzguemos al instante que el cuerpo es menor y que ya no está entero; ni cambiar ninguna partícula de esa materia sin que pensemos consecuentemente que el cuerpo ya no es totalmente el mismo, o ídem número”.¹²⁰ Esto muestra, según el comentador, como el cuerpo “rechaza explícitamente el estatuto de sustancia”, aunque este sea en la filosofía de Descartes “el nombre mismo de la sustancia extensa, el soporte lógico-ontológico de la extensión.” A partir de allí el cuerpo particular no es una sustancia, y el único cuerpo posible será el “cuerpo tomado en general”, del cual los cuerpos particulares no son más que modos. (Zourabichvili, 2014, p.15) Pero a diferencia de Spinoza la extensión no se atribuye a Dios porque este no puede tener modos, “si los tuviera se menoscabaría la inmutabilidad y la simplicidad divinas pues Descartes concibe el modo en plural como marca de diversidad y cambio.”¹²¹ Esta extensión cartesiana elevada al rango de sustancia única es por una parte un continuo divisible y dividido y por otra esta privada de potencia, de esa potencia que en Spinoza le llegara de su propia esencia.¹²²

Tenemos con esto ya la primera carencia de la definición cartesiana del individuo por el transporte simultáneo de partes, pasemos ahora a la segunda: se la acusa de ser “una relación de simple contigüidad y finalmente de indiferencia entre las partes, que no tienen más fuerza de cohesión que el reposo de unas respecto de las otras.”(Zourabichvili, 2014, p.15) Esto quiere decir que la unión de un cuerpo es por completo negativa, reside en que el ensamble “no se encuentra en la acción de separarse” y si se lo quisiera salvar con el

¹²⁰ Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, Alquié, t.3, p.547, citado en (Zourabichvili, 2014, p.15)

¹²¹ Principes, I, art.56 citado en (Zourabichvili, 2014, p.15), Spinoza en cambio introduce la noción de “modo eterno e infinito”.

¹²² Aquí se indica el camino Spinozista que trabaja “para una anexión del modo a lo esencial, para una reintroducción de un principio interno en el reino del partes extra partes, que salve de esta manera el principio de individuación.” (Zourabichvili, 2014, p.15)

“movimiento simple e igual” que invoca Descartes, se dirá que este solo tiene una realidad exterior, relativa a los cuerpos vecinos.(Zourabichvili, 2014, p.16) De esta manera el modo queda desprovisto de toda interioridad, y termina teniendo realidad solo “a título de objeto para el espíritu: no para sí, y no puede desde entonces decirse que exista; el compuesto como tal, o el todo, se revela inconsistente.”¹²³ Así, por más que pueda un cuerpo ser constante en su volumen, sigue siendo “estructuralmente accidental, exterior a sí mismo, y la unidad de movimiento nunca basta para integrar la pluralidad irreductible que lo constituye”¹²⁴.

Veremos como Spinoza invierte la relación invocando no solo una cohesión por la presión exterior de los cuerpos vecinos, sino sobre todo una comunicación interna de los movimientos, un concurso, la producción común de un efecto. “Pero solamente de cierta manera, pues este concurso positivo de las partes aparecerá el mismo como un factor de cohesión.”(Zourabichvili, 2014, p.16)

Se denunciará entonces por parte del spinozismo la ambigüedad exhibida en la definición del cuerpo individual de Descartes, donde “contra toda regla, el término a ser definido aparece también en lo que define: una parte son partes que se desplazan conjuntamente.”(Zourabichvili, 2014, p.16) En este contexto la diversidad de las cosas o compuestos proviene solo del movimiento, apareciendo este para Descartes como algo exterior, ya que “al reducir la materia a la extensión matemática homogénea, parecía excluir de la materia todo principio esencial de individuación”¹²⁵ y la consideraba así como “primitivamente privada de toda distinción y de toda especificación de partes”¹²⁶. Es de este modo como la diversidad que encontramos en la materia es modal y no sustancial, y la sustancia extensa en su fondo debe ser una.¹²⁷ Esta diversidad que encontramos en la materia se explica porque “el movimiento es también lo que compone, y por consiguiente

¹²³ Va de las partes al todo sin dar al todo un valor propio de unificación, a diferencia de Spinoza donde todo el individuo se impone en cierta medida a las partes cuya unión es.

¹²⁴ “Y no siendo su realidad diferente a la de sus partes, parece incluso que el problema de la realidad nos arrastra hacia una regresión al infinito.”(Zourabichvili, 2014, p.16)

¹²⁵ Delbos, *Le spinozisme*, p.32-33, citado en (Zourabichvili, 2014, p.16) .

¹²⁶ También Delbos en (Zourabichvili, 2014, p.16) .

¹²⁷ También Delbos en (Zourabichvili, 2014, p.16) .

produce la operación inversa de la fragmentación inicial del continuo”. (Zourabichvili, 2014, p.16)

Consideremos ahora, siguiendo siempre los pasos del comentario de Zourabichvili, el problema de la divisibilidad, que está asociado al de la individuación, para esto veamos la cita de Descartes que nos trae el comentador: “Pues solamente a partir de que yo considero las dos mitades de una parte de materia, por pequeña que pueda ser, como dos sustancias completas, y *quarum ideae non redduntur a me inadequate per abstractionem intellectus*, concluyo con certeza que son realmente divisibles. Y si me dijera que , aunque pueda concebirlas , no por eso sé si Dios no las ha unido o juntado con un lazo tan apretado que resultan enteramente inseparables, y no tengo así razón para negarlo; respondería que cualquiera sea el lazo con el que pueda haberlas juntado, estoy seguro de que puede también desjuntarlas, de forma que tengo razón absolutamente indudable para llamarlas divisibles, puesto que el me ha dado la facultad de concebirlas como tales”¹²⁸ Aquí en función la objeción que imagina Descartes , “sugiere que la divisibilidad sólo es pensable en referencia a una división originaria, a la cual Dios remedia con junturas, dicho de otro modo con composiciones: “juntar” y “desjuntar” es lo que caracterizará un individuo que se hace o se deshace.”(Zourabichvili, 2014, p.17)

Lo divisible es para Descartes lo que puede ser desunido porque fue primitivamente unido, esto hace que ya no remita al continuo, sino “a una partición que impide considerar la división actual como separando términos simples.”(Zourabichvili, 2014, p.17) La divisibilidad entonces tiene necesidad de lo compuesto, de “lo que es transportado conjuntamente: la definición misma de la parte de materia implica su división actual, lo cual induce un desajuste equivoco entre las nociones de división y de divisibilidad; en efecto, la división va en principio de lo continuo a lo discreto, mientras que la divisibilidad va actualmente de lo compuesto a su descomposición posible y deviene desde ese momento sinónimo de separable.¹²⁹” Es así como la tesis de la divisibilidad se apoya sobre la noción

¹²⁸ Carta a Gibieuf, 19 de enero de 1642 , citado en (Zourabichvili, 2014, p.17)

¹²⁹ Aquí el comentador aclara: “es cierto que parece oponerse a esto la tesis cartesiana según la cual la división no se efectúa necesariamente hasta el fin; pero hay allí una tensión, incluso una contradicción, probablemente irreductible en el sistema.” (Zourabichvili, 2014, p.17)

de compuesto. Si esta noción no tuviera la consistencia necesaria se derrumbaría también la tesis; y aunque el comentador nos diga que Descartes sabe producir su concepto de transporte simultáneo (Zourabichvili, 2014, p.17-18), no deja de ser la identidad del compuesto precaria en el tiempo y la realidad de su unidad no deja de poder ser puesta en duda. (Zourabichvili, 2014, p.18)

La pregunta que debemos hacernos ahora es ¿tienen la individualidad, la composición un estatuto de realidad fuera del entendimiento? Además, debemos decir que si la sustancia parece salvada al menos en la lógica, “puede ser que el perpetuo reacomodamiento al que está sometido la división actual comprometa la posibilidad misma de una predicación” (Zourabichvili, 2014, p.18), un cuerpo se tuerce, ¿pero qué cuerpo? ¿Acaso el mismo que antes de la torsión? Cuando el cuerpo solo es en sí mismo asignable en términos de figura y de movimiento, “las figuras y movimientos que se atribuyen al cuerpo parecen flotar sin soporte.”(Zourabichvili, 2014, p.18) Por esto es que a Spinoza, según Zourabichvili, esta noción de divisibilidad le parece “forzosamente oscura”, pues para nuestro filósofo toda potencia es en acto. Por eso se enfrenta doblemente a Descartes quien afirmaba una materia realmente divisible, pero no indefinidamente dividida, oponiéndose y desechando la divisibilidad por un lado y sentenciando por otro una división modal al infinito.(Zourabichvili, 2014, p.18) “¿Qué es en efecto la divisibilidad sin una división en acto que no prejuzgue la separación efectiva de las partes? ¿Cómo no creer que hay allí alguna duplicidad conceptual?”(Zourabichvili, 2014, p.18) Se pregunta Zourabichvili.

Piensa el comentador que Descartes se aprovecha de un equívoco, como si postulara implícitamente una división real actual al infinito, aunque tomando el concepto de división en un sentido diferente, como “el orden móvil de las composiciones-descomposiciones, donde lo dividido, pensado como “desjuntado”, puede juntarse de nuevo.”(Zourabichvili, 2014, p.18) “¿pero hace falta que esta división al infinito sea real? ¿No resultaría acentuado el carácter facticio de los compuestos?”(Zourabichvili, 2014, p.18)

Se debe operar para salvar la perspectiva de Descartes, dice Zourabichvili, la génesis de la divisibilidad de la siguiente manera: “la potencialidad debe a la vez tener su fundamento en el ser, es decir debe tener una consistencia positiva, sin confundirse por eso con el pasaje al

acto que la anula; supone entonces una división originaria al infinito¹³⁰ y a la vez una composición real que la anula o la compensa substituyéndola por una división de la materia en compuestos.”(Zourabichvili, 2014, p.18)

Así es como la divisibilidad de lo indiviso reclama que se conciba lo indiviso como un compuesto, y esto hace pensar que “nada indica que Descartes haya pensado en una partición real de la materia” (Zourabichvili, 2014, p.18) pues “cuando define la parte de materia entiende expresamente un compuesto.”(Zourabichvili, 2014, p.18) La cuestión, por esto, no está en saber si la división que se supone real vuelve irreal toda individualidad, sino en saber “si la división modal al infinito, que es su tesis tendencial bajo las tesis de la divisibilidad infinita y de la división no necesariamente infinita, descansa sobre una consistencia suficiente de lo compuesto.”(Zourabichvili, 2014, p.18-19)

Si la realidad del compuesto descansa sobre la de sus partes, y estas a la vez en sus partes, pareciera que “toda realidad discreta se desvanece en esta regresión a lo infinitamente pequeño y la división no puede efectuarse ni siquiera lógicamente, dado que sus términos ya no presentan la suficiente unidad.”(Zourabichvili, 2014, p.19) Solo puede salvarlo “el pensamiento de una verdadera consistencia de unidades compuestas que no se resuelvan inmediatamente en sus partes.” Este es, en fin, el problema para la construcción de Descartes, el transporte simultáneo no le logra procurar este punto de apoyo que necesita, “pues no siendo otra cosa que la inmediatez de una relación *cualquiera* entre las partes deja que la individualidad descansa sobre la identidad numérica de las partes.”(Zourabichvili, 2014, p.19)

Si es verdad entonces que la tesis de la divisibilidad no está asentada sobre una definición suficiente de la individualidad, “hay que concebir la refundación spinoziana del principio de individuación como salvando la divisibilidad al infinito de la materia modal”. (Zourabichvili, 2014, p.19)

Se responde entonces a la pregunta por la realidad del compuesto cartesiano, diciendo que se reduce a un acto de síntesis que tiene realidad solo en el entendimiento.¹³¹ Y agrega el

¹³⁰ Que sin embargo Descartes jamás enunció, dice el comentador.(Zourabichvili, 2014, p.18).

¹³¹ Aunque, como aclara Zourabichvili “no recorta arbitrariamente la materia, como por otra parte puede parecer.”(Zourabichvili, 2014, p.19).

comentador “otra consecuencia aún más grave” derivada del carácter accidental de la composición extensiva: la unidad producida es puramente exterior, “no tiene realidad en el ser, ni consistencia ontológica, ni esencia.”(Zourabichvili, 2014, p.19) Así concluye el comentador anunciando la última consecuencia “abrumadora” : ”el cuerpo definido como “todo lo que es transportado conjuntamente posee distinción solamente negativa o extrínseca , es decir respecto de los cuerpos vecinos considerados como en reposo ; la relatividad del movimiento según Descartes conlleva la del cuerpo al que debe individuar.”(Zourabichvili, 2014, p.19)

Spinoza será el encargado de reabsorber la brecha de la sustancia, desmembrada entre su desvanecimiento en la pura modalidad y su persistencia obstinada como soporte desde el punto de vista del sentido común, “modificando en el mismo gesto la noción de modo y el concepto de individuo.”(Zourabichvili, 2014, p.19-20)

4.2.2. El problema de la cera

Sin embargo, replica el comentador, desde otro punto de vista la noción de sustancia parece conservar su validez. Veamos de qué manera: el criterio de “solidaridad cinética”, no confiere en sí mismo ninguna singularidad al compuesto (Zourabichvili, 2014, p.20), pero el trozo de cera de las meditaciones ¿no se distinguía por ser invariable numéricamente? (Zourabichvili, 2014, p.20) Y ¿no era acaso este “invariante numérico constitutivo de la sustancia cera lo que hace que podamos pensarla clara y distintamente separada de los otros modos de la extensión”¹³²?

Se ha dicho que la constancia cuantitativa de un cuerpo ciertamente no puede valer como el principio cartesiano de la individuación, porque “deja abierta la cuestión de saber que es una cantidad (o parte) de materia, y descansa por consiguiente sobre la definición real procurada por la idea de transporte simultáneo de una pluralidad de partes.”¹³³ El concepto de cantidad de materia se apoya entonces sobre una delimitación extrínseca, si se “pretende que su permanencia baste para identificar un cuerpo, hay que añadir que esa permanencia no es ella misma más que relativa al ambiente.”(Zourabichvili, 2014, p.20) Consideremos con Zourabichvili las transformaciones de la cera cartesiana, “acerca de las cuales un acto de entendimiento nos asegura que son relativas a la misma cantidad de materia.”(Zourabichvili, 2014, p.20) Vemos que esa identidad es solo relativa, o de otro modo, es la identidad de nada, solo “un marco vacío para una individuación de ocasión, composición azarosa de movimientos indiferentes unos a otros.”(Zourabichvili, 2014, p.20)Y de ese marco se dice que es el que persiste a través de las perturbaciones que sufre aquella cantidad.

Entonces tenemos que el entendimiento tiene el poder de juzgar que “la misma cera permanece” bajo su cambio de figura (Zourabichvili, 2014, p.20) debido primeramente a que “el transporte simultáneo de las partes es indiferente a la configuración que forman,

¹³² Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, t.1, p.108. Citado en (Zourabichvili, 2014, p.20).

¹³³Ahora bien -dice el comentador-, “esta idea deja indeterminadas al mismo tiempo la naturaleza del transporte (velocidad, dirección) y el comportamiento recíproco de las partes (con tal de que puedan considerarse en reposo respecto de una vecindad inmediata)”.(Zourabichvili, 2014, p.20)

bajo la condición -dice el comentador- , de que sigan siendo solidarias relativamente a los cuerpos vecinos.”(Zourabichvili, 2014, p.20-21)

En este caso, de la cera derretida ambientado en la segunda meditación de Descartes, Spinoza ve una auténtica transformación, es decir “la sustitución de un individuo por otro, puesto que por más que las partes puedan seguir siendo solidarias, no dejan de haber contraído entre sí una nueva relación de reposo y de movimiento bajo el efecto del recalentamiento.”(Zourabichvili, 2014, p.21) La cera ha mudado su esencia, al igual que el poeta amnésico o aquel que se ha quedado ciego. La cuestión es que se pasa así “de una determinación relativa a una determinación absoluta de lo compuesto por el movimiento; no que el movimiento sea concebido como un absoluto, sino que es “considerado de aquí en mas como una relación constante interna a lo compuesto y ya no como una relación constante entre las partes (desde entonces) componentes y el ambiente”. (Zourabichvili, 2014, p.21)

La identidad del trozo de cera no se puede pues resumir en la permanencia de una misma cantidad de materia, pues “el trozo se conserva además en tanto que cera”, bajo un tipo de permanencia específica que vuelve dificultosa la interpretación Spinozista en términos de transformación. Lo que la hace difícil está en que sigue siendo un trozo, “de allí la apariencia de un doble criterio, de una identidad equivocada expresada por la expresión “la misma cera”: es siempre cera y en la misma cantidad.”(Zourabichvili, 2014, p.21) La “permanencia” de hecho es la de una cantidad “*de cera*” y no de una cantidad de materia en general. Pues como se supone que la “forma” ha de explicarse por una cierta configuración elemental, resultante del movimiento, es sólo por abstracción que se puede separar la cera de su cantidad, o que se puede considerar la materia desnuda sin sus cualificaciones.(Zourabichvili, 2014, p.22)

Y “como toda parte se resuelve en muchas (por el transporte simultáneo), su figura constituyente está constituida por el agenciamiento de sus partes” (Zourabichvili, 2014, p.22), sería inútil preguntarse aquí si la configuración es la de las partes tomadas separadamente, o la del conjunto que compone. Por esto concluye Zourabichvili “que la

figura es eso mismo que individua o especifica, siendo la diferencia solo de nivel.”¹³⁴ Por lo que si la cera cambia de figura, no seguirá siendo cera, pues un trozo de cera es precisamente “el transporte conjunto de partes que por eso mismo constituyen la figura o el compuesto ceroso: partículas de partículas.”¹³⁵

Entonces, precisa el comentador, es cierto que

la individualización no podría ser satisfecha con un movimiento cualquiera; que las diferentes figuras o estados por los que pasa el trozo de cera dan lugar a otras tantas individuaciones distintas. O bien nos atenemos a la definición de la individualidad (transporte simultáneo), que concuerda con la permanencia supuestamente individual del trozo de cera, pero debemos concluir entonces la equivocidad del concepto de figura. O bien debemos discutir la definición, y reinterpretar la experiencia dejando de confundir los niveles (lo que se conserva no es el trozo de cera, es la cera, como por otra parte lo dice el propio Descartes aunque sin desarrollar sus consecuencias; dicho de otro modo lo que se conserva son partículas de cera, de figura idéntica, pero cuyos movimientos recíprocos cambian, acarreado un cambio de la configuración del conjunto). (Zourabichvili, 2014, p.22)

Es respecto de este problema que Spinoza propone una física como teoría de la transformación, que plantea “la cuestión de la transformación bajo la apariencia de una continuidad identitaria.” (Zourabichvili, 2014, p.23) Zourabichvili asegura que Spinoza ha meditado profundamente este problema y lo hace consistir en “una completa inversión de la perspectiva cartesiana: el intercambio continuo de las partes, que lejos de amenazar la identidad del cuerpo, será su auxiliar indispensable; y el juicio por el cual el entendimiento

¹³⁴Véase en (Zourabichvili, 2014, p.22) como el autor enfrenta una posible objeción contra este argumento.

¹³⁵ “aunque Descartes no lo afirmara jamás; pero como hemos visto, la condición inacabada de la división implica que las partículas últimas, divisibles pero no divididas, escapan a la definición de la parte de materia”.(Zourabichvili, 2014, p.22)

sentencia la permanencia identitaria bajo el intercambio de “formas” se revelara ilusorio.”(Zourabichvili, 2014, p.23) De este modo podremos llegar a pensar con Spinoza que así como “la cera no necesita descomponerse en tanto que cera para cambiar de forma, el cuerpo humano no necesita ser reducido al estado de cadáver para cambiar su forma por otra. La especie permanece, no el individuo. ” (Zourabichvili, 2014, p.23)

4.2.3. Sobre el individuo y la especie

Para continuar con nuestro recorrido debemos quedarnos un momento más en este problema que reúne al concepto de especie y al concepto de individuo. La dificultad está en que el concepto de individuo no forma el de una especie, lo que hace subsistir cierta equivocidad.¹³⁶ Cuando identificamos como de la misma especie dos trozos de cera: “¿no sucede que cambiamos de nivel, y que la apariencia que sugiere el juicio al entendimiento proviene de hecho de que ella remite a un nivel de individuación inferior, que solo concierne a las partes constituyentes? Se objetará que no es lo mismo para el hombre, puesto que en este caso la especie procede tanto de la organización global de las partes como de su naturaleza particular (o de la organización propia de cada una).”(Zourabichvili, 2014, p.23)

Es esta cuestión la que permite a Zourabichvili plantear el problema de la especie en Spinoza:

...si la humanidad consiste en cierto agenciamiento de las partes, la definición tiene el merito de tomar en cuenta el organismo , pero por un lado vuelve a arrojar a la indiferencia la naturaleza de las partes (en tanto un hígado de mono no es un hígado humano), y por otro lado ya no se ve como la relación de las partes podría variar y constituir un criterio de distinción individual; si por el contrario la pertenencia a la especie humana se decide al nivel de las propias partes, la relación que mantienen mutuamente queda liberada para la definición de la individualidad, lo cual no quiere decir que se vuelve indiferente- pues se concibe perfectamente que dada su naturaleza, las partes sólo pueden anudar cierto tipo de relación-, sino solamente que su margen de determinación es relativamente estrecho, de tal suerte que los

¹³⁶ “...otra dificultad es que el cuerpo humano no está formado por una única especie material, sino por partes duras, blandas y fluidas: es solamente aparente.”(Zourabichvili, 2014, p.23)

individuos no son idénticos sino que se asemejan. Solo la identidad de las partes (de los tejidos, por ejemplo) asegura entonces la comunidad específica (sin duda hay que descender aquí por debajo de los órganos, que son ellos mismos muy compuestos, u organizados, es decir compuestos de individuos de naturaleza diferente). Desde ese momento, nos parece, no hay objeción a decir que toda individuación es una especificación, o que la forma es la de una especie individual. (Zourabichvili, 2014, p.23-24)

Aquí a pesar de que esta interpretación “choque” con los textos sobre la definición que muestran que no implica número y que solo se divide una cosa numéricamente en la existencia¹³⁷, el intérprete se decide a abordar el problema en sentido opuesto. Diciéndonos que la definición concebida a partir de la geometría, sólo *parece* poder referirse a naturalezas específicas, con excepción de Dios, cuya existencia envuelve la esencia. Respecto a esto señala que primero Spinoza “razona en función de una relación especie-individuos que se da por adelantado”(Zourabichvili, 2014, p.24) porque su problema está en otra parte (en la distinción de la sustancia y de sus modificaciones) ; además en segundo lugar, que la definición del triángulo sólo expresa la naturaleza del triángulo y no un número de ellos ,”aunque se puede definir al triángulo no solo como sub-especie (isósceles, etc.) que es todavía insuficiente, sino como individuo, por la longitud de sus lados y el valor de sus ángulos.”(Zourabichvili, 2014, p.24) Y tercero que “si a diferencia de Dios, la figura geométrica no es más que un ser de razón, toda la apuesta del nuevo concepto de individuo consistirá precisamente, en volverlo definible, al menos de derecho, por medio de una proporción asignable.”(Zourabichvili, 2014, p.24)

Esto se introduce en el contexto del problema que Spinoza plantea respecto a la naturaleza de la definición: “una definición nunca envuelve número.”(Zourabichvili, 2014, p.24) Este planteamiento no objeta la idea de naturaleza individual, ni el poder de la definición para alcanzar el individuo mismo, sino que simplemente nos dice que “nada garantiza que no pueda haber varios individuos idénticos: la definición del individuo Spinoza –una cierta

¹³⁷ G II, 179 Carta 34 a Hudde; G II, 15 1p8esc2. (Zourabichvili, 2014, p.24)

proporción constante de movimiento y de reposo- no envuelve el número 1 más de lo que envuelve el número 20.”(Zourabichvili, 2014, p.24) Lo que implica que en el caso de las cosas finitas se debe distinguir entre su esencia y su existencia. Harán falta razones de orden metafísico¹³⁸ para que el individuo Spinoza solo exista una vez.

La definición spinozista “parece ir de las partes al todo y no del todo a las partes, dejando en las sombras la razón que les da tal naturaleza antes que tal otra.”(Zourabichvili, 2014, p.25) La interpretación de Zourabichvili debe lidiar con una objeción considerable:”Aun cuando sus partes fueran específicas, el hombre propiamente solo aparece en su agenciamiento, y no podría ser comparado con un trozo de cera, como si su naturaleza común resultara de la especificación de sus partes. “(Zourabichvili, 2014, p.25) Por eso en esta filosofía lo que si “aparece como comparable con el trozo de cera” es la sociedad como compuesto de la misma configuración repetida, siendo su forma “ese conjunto de leyes y costumbres que dan consistencia al cuasi cuerpo político”¹³⁹ y que si cambian efectivamente puede decirse que es una nueva sociedad la que aparece.

Entonces dice Zourabichvili, “podemos decir perfectamente que el mismo pueblo permanece, en el sentido “en que la misma cera permanece”: se trata siempre *del* hombre, o de la cera. Pero un cuerpo político no es un hombre, aun cuando este compuesto de ellos, es un individuo de otro orden, es “el estado o las “formas” que adquiere un cierto *trozo de hombre* bajo ciertas condiciones.”(Zourabichvili, 2014, p.25) Y si Spinoza piensa que es verdad “que la naturaleza no crea naciones, sino individuos”, “quizás es –dice el intérprete- porque los hombres solo convienen en naturaleza en tanto que son conducidos por la razón. Si los hombres nacieran adultos, o si todos fuéramos “primeros hombres”, la teoría política podría ahorrarse el *veluti*¹⁴⁰ y devenir una parte de la física.”(Zourabichvili, 2014, p.26) Pero como las cosas no son producidas de ese modo, surge el problema de la comunidad de naturaleza. (Zourabichvili, 2014, p.26)

¹³⁸ “*la causa seu ratio*, produciendo Dios las cosas como deduce las propiedades de su esencia (no hay ninguna necesidad de que la misma propiedad sea deducida varias veces).”(Zourabichvili, 2014, p.25)

¹³⁹ “No es por casualidad que el mismo concepto de transformación aparece en Spinoza en el caso individual del amnésico y en la situación colectiva de un pueblo en revolución.”(Zourabichvili, 2014, p.25)

¹⁴⁰ “como, por así decirlo”(Zourabichvili, 2014, p.25)

Surge así, el problema de la comunidad de naturaleza, donde el hombre considerado como equivalente “a una partícula de cera”, nos hace desembocar “en otra línea de pensamiento de la Ética: la que debe fundar la idea de una naturaleza humana, sin la cual la propia empresa de Spinoza no tendría sentido.”(Zourabichvili, 2014, p.26) En el pensamiento de Spinoza, “esa idea no podría significar solamente una similitud de composición y una identidad de las partes componentes. “(Zourabichvili, 2014, p.26) Según Zourabichvili, ha pesado en las anteriores interpretaciones sobre esta cuestión, “la unicidad de la verdad”¹⁴¹ Pero esto según él sólo implica la identidad de naturaleza si se define al hombre por la razón “de una manera totalmente finalista, argumentando que el hombre es “ese ser cuyo cuerpo es lo suficientemente complejo para que le corresponda un espíritu capaz de dejarse guiar por la razón, es decir capaz de acceder a un orden para el entendimiento, o al automatismo espiritual.”¹⁴²Según el intérprete esta ilusión finalista “proviene de que lógicamente no puede haber nada superior a la razón.”(Zourabichvili, 2014, p.26)

En cambio Zourabichvili introduce entonces como criterio de la especie aquella “conveniencia esencial inferida del principio de que “lo que es causado difiere de su causa precisamente en lo que obtiene de su causa” y de la constatación de que un hombre solo puede ser causa de la existencia de otro” (Zourabichvili, 2014, p.27), cuestión que se aprecia de mejor manera por contraste con la esencia infinita. Esta interpretación que da con el criterio de especificación, es posible porque “parece en efecto tener como condición la existencia de un lazo causal entre los individuos”, cuestión que hace que no convengamos con la esencia de la mosca o el elefante, “lo cual es cierto pero sobre un plano muy general y muy abstracto, el de las nociones comunes a todas las cosas, tales como las leyes del choque, por ejemplo.”(Zourabichvili, 2014, p.27)

Se sigue de esto la siguiente consecuencia: “la conveniencia esencial no excluye la distinción de las esencias, dicho de otro modo, su individualización.”(Zourabichvili, 2014, p.27)Es decir, formar parte de la misma especie no implica que seamos el mismo individuo. Esta distinción de esencias sólo es atribuida a la existencia, y da la impresión “únicamente

¹⁴¹“que el “orden del entendimiento” sea el mismo en todos los hombres”.(Zourabichvili, 2014, p.26)

¹⁴²(Zourabichvili, 2014, p.26). que refiere a G II, 126 2p13esc, G II, 587 5p39esc.

de una distinción numérica, como si la misma esencia, al actualizarse, se duplicará en un número indefinido de ejemplares.”(Zourabichvili, 2014, p.27)

El texto de G II, 15 1p8esc2 va en el mismo sentido, presentando la tesis de que la esencia se divide numéricamente en la existencia, “orientada a la diferencia de lo infinito y de lo finito, de la existencia necesaria y de la existencia condicional” (Zourabichvili, 2014, p.27). Por consiguiente...”la causa por la cual estos 20 hombres existen, y por ende por la cual cada uno existe, debe estar dada necesariamente afuera de cada uno. Y por esta razón hay que concluir de modo absoluto que, para todo aquello de cuya naturaleza pueden existir varios individuos, debe necesariamente haber una causa exterior por la cual existen”.¹⁴³ Según el intérprete en este texto “el sentido común parece coincidir con el esfuerzo filosófico de fundar la inconmensurabilidad de lo infinito y lo finito”, pues en realidad “no es la indiferencia de la definición respecto del número lo que explica la exposición de la esencia a su dispersión actual eventual” ya que nada puede evitar que en la Naturaleza solo se produzca un individuo que corresponda a la esencia dada. “Más profundamente, es la exclusión de la existencia fuera de la definición lo que vuelve pensable la reproductibilidad de la esencia actual en tantos individuos como determine el orden de las existencias finitas.”(Zourabichvili, 2014, p.27)

Esto quiere decir que solo “la existencia necesaria es única, e incluso indiferente al número puesto que se da al mismo tiempo que la esencia”, si es que no se trata de esta esencia que implica la existencia, entonces “ya no está a salvo de una división numérica”.¹⁴⁴

Es en este contexto que a Spinoza le urge determinar que es el nombre hombre, pues todavía volvemos “a encontrar en apariencia la misma dualidad entre la esencia como naturaleza común o especie (“Ahora bien, cómo varios hombres pueden existir...”) cuando Spinoza se pregunte en 2p10esc en qué consiste la *essentia hominis* y aquello que todavía podremos suponer que es solo su división numérica.”(Zourabichvili, 2014, p.28) Y lo que hace aún más urgente la cuestión es que Spinoza argumenta con “la pluralidad empírica de

¹⁴³ G, II, 15 1p8esc2, citado en (Zourabichvili, 2014, p.27)

¹⁴⁴ Agregamos que lo que está en juego aquí no es la existencia concreta: “Cuando ese sea el caso (2da parte de la Ética), Spinoza partirá del individuo, y las cosas, se presentaran de otra manera.”(Zourabichvili, 2014, p.28)

los hombres para negar la sustancialidad del hombre, recordando la imposibilidad de plantear dos sustancias de la misma naturaleza,” (Zourabichvili, 2014, p.28)

Para determinar entonces la esencia del hombre el filósofo procederá según el intérprete en dos tiempos “en primer lugar, subrayara el fracaso de las definiciones del hombre fundadas sobre una noción universal.; después propondrá el concepto de noción común.”

Como no podemos operar la deducción de la esencia del hombre a partir de la definición de Dios, Zourabichvili dice que debemos suponer que se induce experimentalmente. “Es allí donde todo cambia: si pudiéramos deducir, iríamos quizás desde la idea adecuada de ciertos atributos a la del hombre en general, pero descubriríamos tal vez que la deducción nos conduce directamente a esencias individuales...Pero tenemos solamente la posibilidad de proceder por nociones comunes, de modo que construiremos un concepto de hombre que será el mismo una noción común.”¹⁴⁵

Atendiendo a como Spinoza presenta las cosas, vemos que dice que “descubrimos empíricamente, a través de afecciones forzosamente adecuadas, propiedades comunes a nuestro cuerpo y al de los otros hombres.”(Zourabichvili, 2014, p.29) Por medio de esta experimentación es que llegamos a formar “una idea adecuada de humanidad que no es otra cosa que el producto de una serie de intersecciones, lo cual define un círculo de conveniencias, dicho de otro modo las fronteras de una “naturaleza” común.”(Zourabichvili, 2014, p.29)

Para esta filosofía en la Naturaleza los individuos convergen al nivel de lo que tienen en común y divergen en cuanto a lo que los separa. Si decimos que la razón es común a los hombres, vemos que esta “los acerca no solamente en tanto que al consagrarse a ella son semejantes, sino también en tanto este ejercicio les hace tomar conciencia de estas similitudes, si decimos que les “es común cierta estructura afectiva, determinable por leyes: estas rigen el juego de sus divergencias.”(Zourabichvili, 2014, p.29) Globalmente se dirá que los hombres convergen cuando se guían por la razón y divergen cuando se dejan determinar por causas exteriores.

¹⁴⁵“veremos que simultáneamente Spinoza producirá, bajo el nombre de relación constante de reposo y de movimiento, otro tipo de ley en condiciones de volver inteligibles a los propios individuos, y que viene a confirmar a la scientia intuitiva supuestamente impotente, para reconciliarnos quizás con la deducción –de modo que tendremos que reexaminar las relaciones del segundo y del tercer género de conocimiento.”(Zourabichvili, 2014, p.28-29)

Spinoza para probar esto “no invoca una conveniencia total o una identidad de naturaleza, tiene esta fórmula extraña: “Lo más útil al hombre es lo que más conviene (maxime convenit) con su naturaleza..., es decir...el hombre. “(G II, 433 4p35cor1, G II, 425 4p31cor)” Hay que desconfiar del pensamiento que nos dice que esto es una tautología, recomienda el interprete, la frase se deja más bien comprender dinámicamente,

“casi a la manera de una definición genética: lo que produce lo humano, que no es otra cosa que una relación de similitud entre individuos, es la conveniencia máxima de dos individuos, que los hace identificarse mutuamente, simultáneamente como dos hombres. (Siendo lo humano como toda denominación de especie, no más que el nombre de una relación).”(Zourabichvili, 2014, p.29-30)

Este carácter relacional del hombre es lo que hace que no exista un hombre único, pues sería solo un individuo con tal o cuales características. Para atribuirse el nombre de hombre “debe esperar a su semejante identificando, no su propia esencia, sino un conjunto de propiedades comunes” (Zourabichvili, 2014, p.30) que permitan la atribución de ese nombre a el mismo y a su semejante. Por el contrario intentar formar una idea del hombre a partir de “la formación de una “noción universal” no es desde luego racional”¹⁴⁶ ,porque supone una aptitud para imaginar que encontrándose sobrepasada por su propia potencia ante la multitud de imágenes , “no puede más que seleccionar caracteres comunes (que corresponden solamente a la manera idéntica en que varios objetos afectan el cuerpo de un individuo : el espíritu entonces es impactado por una semejanza, que no alcanza a formar objetivamente el concepto de una especie.”(Zourabichvili, 2014, p.30)

El procedimiento racional para formar la idea de la especie consiste entonces en “aislar un núcleo común”(Zourabichvili, 2014, p.31), procedimiento que por cierto no tiene nada en común con la formación arbitraria de nociones universales de hombre como resultado de

¹⁴⁶ Nota 42 en (Zourabichvili, 2014, p.30)

una abstracción cuyo criterio es imaginar distintamente en lo que convienen los rasgos que nos afectan,- noción que como vimos es-relativa al individuo que la forma y variable de un individuo a otro.(Zourabichvili, 2014, p.32) La noción común de *essentia hominis* que Spinoza opone a esta, se produce también por ser afectado por otros hombres, “pero no accidentalmente”(Zourabichvili, 2014, p.32) sino desprendiendo “una idea adecuada de lo que los hombres tienen en común , y que define su naturaleza específica , sin alcanzar por ello, no obstante, la cosa misma, cuyo estatuto queda en suspenso.”(Zourabichvili, 2014, p.32)

Como sabemos, la filosofía de Spinoza “no considera en absoluto a la razón como diferencia específica del hombre” (Zourabichvili, 2014, p.33), pues sabe que eso es solo una imaginación. Por el contrario , encontramos tres definiciones del hombre en la *Ética* y ninguna produce ,contrariamente a la definición de Dios, ninguna esencia propiamente dicha: el hombre es cuerpo y espíritu (G II, 118 2p10cor, G II, 125 2p13cor), considerado aquí como ser modal y no sustancial y que por ese motivo no es más que una parte de la Naturaleza (aunque no se dice qué lo distingue en la naturaleza)(Zourabichvili, 2014, p.33); el hombre es deseo, en tanto que busca conservarse y en tanto que una afección lo determina a hacer algo (G II, 370 3defaf1) , aquí “se precisa lo que hay que entender por esencia y consecuentemente donde hay que buscarla , a saber , lo mismo que para toda parte de la Naturaleza, en un cierto esfuerzo”(Zourabichvili, 2014, p.33); y el hombre es virtud, en tanto que tiene el poder de actuar (G II, 384 4def8), esta es la más cercana a una verdadera definición , el hombre en la naturaleza es el único (por el momento) que puede devenir activo (en el contexto de la finitud , este proceso solo puede depender de una aptitud especial del espíritu).(Zourabichvili, 2014, p.33)

A continuación el intérprete dice tener el deber de constatar que el cuerpo en la *Ética*,

“sólo tiene una definición individual, no solamente porque se propone una definición del cuerpo bajo el nombre de individuo, lo cual va de suyo para cualquier filósofo y deja sobrevolar la posibilidad de que el criterio de distinción individual

solo tenga significación específica (una misma relación de reposo y de movimiento para todos los cuerpos individuales de una especie dada), sino también porque el escolio sobre la muerte como transformación (G II, 449 4p39esc) subraya sin ambigüedad el carácter propiamente individuante de la relación, que resulta definir así no una especie de individuo, sino una identidad individual.”(Zourabichvili, 2014, p.33)

4.2.4. La definición genética del individuo según Spinoza

Volvamos ahora, a la definición que Spinoza da del individuo corporal, que podremos ver con nitidez gracias al camino que hemos recorrido. Veremos que construye su idea a través del concepto de “relación de reposo y de movimiento entre las partes”. Según Zourabichvili la novedad que trae la Ética respecto a esto es doble “por un lado, la idea de una comunicación de movimiento entre las partes, por otro, la extensión de la noción de individualidad al universo modal como totalidad material”.¹⁴⁷

En primer lugar, Spinoza define al individuo “por la proporción constante según la cual sus partes se comunican recíprocamente sus movimientos” (Zourabichvili, 2014, p.60), cuestión que como se ve a luz de lo que expusimos más arriba, va “dirigido en principio contra Descartes.”(Zourabichvili, 2014, p.60) Para que nuestro filósofo funde verdaderamente la identidad del individuo ya no puede seguir siendo dependiente de la identidad numérica de sus partes, pues “Las partes que componen el cuerpo humano solo pertenecen a la esencia del cuerpo mismo en tanto que se comunican unas a otras sus movimientos según cierta relación... y no en tanto que pueden ser consideradas como individuos, sin relación con el cuerpo humano” G II, 157 2p24dem¹⁴⁸.

Este enunciado contiene según el intérprete dos ideas distintas “por un lado, las partes del cuerpo humano sólo lo constituyen en la medida en que resultan convenir mutuamente, y componen así un mismo individuo.”(Zourabichvili, 2014, p.60)El organismo no obedece a la misma lógica que vale para la sociedad¹⁴⁹, no es una comunidad. ¿Qué es entonces el organismo? Se pregunta el intérprete: “¿Está compuesto, como el universo entero, por partes heterogéneas cuyas conveniencias respectivas pasan por la destrucción mutua?”(Zourabichvili, 2014, p.60) No podemos responder aun, pero en el caso del

¹⁴⁷ “...afirmada ya en la carta 32, a través de lo cual resultan afirmadas simultáneamente una norma de salud para el individuo y la necesidad de que dicha salud está esencialmente comprometida. Ser una parte de la Naturaleza , es no solamente ser uno mismo compuesto , sino tener que componerse en todo momento con otros cuerpos que no nos han esperado para formarse y a los cuales puede convenirles totalmente descomponernos. Ya entramos por consiguiente en la esfera ética, donde la salvación depende en primer lugar de nuestra aptitud para comprender que el mundo no está hecho para nosotros, que indudablemente los movimientos de los otros no cesan de obstaculizar los nuestros, pero además no tienen por qué convenirnos.”(Zourabichvili, 2014, p.59)

¹⁴⁸ Citado en (Zourabichvili, 2014, p.60)

¹⁴⁹ “el organismo no obedece a la lógica tisular, que vale tanto para la sangre como para la sociedad. ¿es el organismo una comunidad? Desde luego hace falta que las partes convengan, pero nunca adquieren por eso el estatuto de representante cualquiera que les valdria el nombre de “partícula”; por el contrario, se caracterizan por la diversidad de sus funciones, que explica la complejidad afectiva del cuerpo.”(Zourabichvili, 2014, p.60)

universo está justificada su individualidad “por las nociones comunes universales, siguiendo la expresión de Gueroult: las leyes generales de la comunicación del movimiento, llamadas también leyes del choque, a las que están sometidos todos los modos de la extensión.”¹⁵⁰ Se apoya el comentario en el escolio de G II, 33 1p15, como si este fuera “una glosa anticipada de la tesis de la individualidad del universo”(Zourabichvili, 2014, p.60) que demuestra la indivisibilidad de la sustancia extensa, condición de su atribución a Dios, “pero cuando el argumento empieza a girar en torno a la cuestión del vacío, pareciera que nos deslizamos insensiblemente, a partir del hecho mismo del razonamiento por el absurdo, desde la extensión absolutamente indivisible, no partida, a la extensión modificada, cuyas partes deben ser rigurosamente solidarias”(Zourabichvili, 2014, p.60-61) Hasta ese momento Spinoza iba en contra de la partición de la extensión (“la sustancia corporal, en tanto que sustancia, se compone, según piensan ellos , de partes...esos argumentos se fundan solamente sobre el supuesto de que la sustancia corporal está compuesta de partes”)¹⁵¹, ahora en cambio se trata solo de su partición real (“si la sustancia corporal pudiera ser dividida de tal modo que sus partes fuesen realmente distintas...”).(Zourabichvili, 2014, p.61) El argumento es el siguiente, dice Zourabichvili: “si la materia se dividiera realmente, la conexión de sus partes no impediría para nada la posibilidad de una destrucción separada de una de ellas, lo cual crearía vacío.”(Zourabichvili, 2014, p.61) La razón que da Spinoza de por qué las partes se adaptan de manera que no haya vacío es la siguiente: “Puesto que en la Naturaleza no hay vacío (sobre lo cual se ha tratado en otra parte), sino que todas las partes deben concurrir (concurrere) de manera que no lo haya, se sigue de allí que ellas no pueden distinguirse realmente.”¹⁵² Entonces podemos entender que Spinoza diga en primer lugar que la división de la sustancia en tanto sustancia es imposible, “pues si es verdad que la quantitas se concibe infinita, una, e indivisible, se imagina abstractamente compuesta de partes” (Zourabichvili, 2014, p.61), aunque de allí no se concluya la irrealidad de los cuerpos concretos para el filósofo, pues “la división modaliter corresponde a afecciones reales de la

¹⁵⁰ (Zourabichvili, 2014, p.60) que refiere a la parte 2 de la Ética, el lema 2 (G II, 128) después de 2p13: “Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas” y a G II, 173 2p37, G, II, 173 2p38 Y G II, 174 2p38cor.

¹⁵¹G II, 33 1p15esc citado en (Zourabichvili, 2014, p.61)

¹⁵² G II, 33 1p15esc citado en (Zourabichvili, 2014, p.61)

sustancia: no es ella la que es imaginaria, sino la división real.”¹⁵³ Lo que conectará estas dos distinciones será el concepto de modo infinito que es lo que permite “la articulación de lo indiviso y de la división”¹⁵⁴.

Volvamos al cuerpo humano. No puede ser este el mismo caso del individuo del universo, pues el cuerpo humano no integra a todos los cuerpos y no carga con “la regla de conveniencia mínima que le asegura la identidad –regla que permite al universo- superar la contradicción de un sujeto que envuelve determinaciones contrarias, o de un individuo compuesto por partes no solamente diferentes, sino también contrarias entre sí.”¹⁵⁵ La conveniencia mutua de las partes de un cuerpo no es solo la de todos los cuerpos y sus partes a pesar de ser heterogéneas no por eso son contrarias unas a otras. (Zourabichvili, 2014, p.62) Construye aquí el intérprete: “el organismo lo suficientemente complejo, es la otra singularidad de la serie de los individuos. En ninguna parte se encuentra en Spinoza un concepto que responda a esta singularidad, su lógica de la conveniencia no permite pensar que lo heterogéneo en tanto que heterogéneo coopere y no sea sinónimo de contrariedad.”(Zourabichvili, 2014, p.62) Zourabichvili piensa entonces que Spinoza necesita hacer “entrar a la fuerza las dos grandes excepciones en la lógica general de la composición: el universo, gracias a la idea de conveniencia mínima, el organismo complejo, insistiendo más bien sobre la comunicación regular de los movimientos entre las partes” (Zourabichvili, 2014, p.62-63).

Por otro lado este enunciado de G II, 157 2p24dem, no compromete la identidad numérica del cuerpo humano, “sino que esta perpetua renovación de las partes se vuelve su condición.”(Zourabichvili, 2014, p.63) Zourabichvili califica esta inversión de espectacular:

¹⁵³ “Se trata, como aclara Spinoza de un llamado de atención sobre la distinción de la sustancia y de la modificación siendo esta una distinción en el ser, y no una distinción entre el ser y el no-ser. La ficción proviene de que imaginamos fácilmente a los modos como sustancias, y no de que les atribuyamos una existencia distinta.”(Zourabichvili, 2014, p.61)

¹⁵⁴ “Todo depende en efecto de lo que entendamos por distinción, y la apuesta misma de la doctrina de la individualidad será mostrar que la existencia distinta es compatible con una conexión real que impida el vacío.(...) lo que ...presenta Spinoza por adelantado es en efecto la facies totius universo : “La materia es la misma en todas partes, y en ella solo se distinguen partes en tanto que la concebimos como afectada diversamente (diversimode)” (G II, 33 1p15) citado en (Zourabichvili, 2014, p.61) La conexión necesaria de los modos , el ajuste sin fisura de las partes de la materia concebidas como modalmente distintas, conducen directamente a la concepción del universo como individuo.” (Zourabichvili, 2014, p.61-62)

¹⁵⁵ (Zourabichvili, 2014, p.62) que refiere a (G II, 238 3p5dem)

“allí donde Descartes estaba obligado a pedir socorro a la vieja doctrina escolástica del alma forma del cuerpo, reservándola sólo al caso del hombre, Spinoza, para quien todo es animado encuentra la solución en un concepto de forma inédito, válido para todo cuerpo.”(Zourabichvili, 2014, p.63)

Procedamos a comparar las dos soluciones, primero exponemos la Descartes:

Pero cuando hablamos del cuerpo de un hombre, no entendemos una parte determinada de materia , ni que tenga un tamaño determinado, sino que entendemos solamente toda la materia que está conjuntamente unida con el alma de ese hombre; de manera que aunque esa materia cambie, y que su cantidad aumente o disminuya, creemos siempre que se trata del mismo cuerpo, ídem número, mientras que siga junta y unida sustancialmente a la misma alma; y creemos que dicho cuerpo esta entero mientras tenga en sí todas las disposiciones requeridas para conservar esa unión. Pues no hay nadie que descrea de que tenemos los mismos cuerpos que hemos tenido desde nuestra infancia, aunque su cantidad este muy incrementada, y aunque, según la opinión común de los médicos, e indudablemente según la verdad, ya no haya en ellos ninguna parte de la materia que había en ese entonces, e incluso aunque no tengan la misma figura; de tal suerte que solo son eadem número a causa de que son informados por la misma alma. (Zourabichvili, 2014, p.63)¹⁵⁶

Ahora la de Spinoza:

Si de un cuerpo, dicho de otra manera, de un individuo que está compuesto por varios cuerpos, se separan algunos, y al mismo tiempo los reemplazan otros tantos de la misma naturaleza, el individuo conservará su naturaleza tal como antes, sin ningún cambio de su forma. Demostración. En efecto, los cuerpos (según el lema

¹⁵⁶ Descartes, carta a Mesland, 9 de febrero de 1645, Alquié, t.3 ,p.547-548 , citado en (Zourabichvili, 2014, p.63-64)

1(G II, 128)) no se distinguen en razón de la sustancia; por otro lado, lo que constituye la forma de un individuo consiste en una unión de cuerpos (según la definición precedente¹⁵⁷); ahora bien, esta última es conservada (por hipótesis), aunque se produzca un cambio continuo de cuerpos; luego el individuo conservará su naturaleza tal como antes, tanto respecto de la sustancia como respecto del modo.(Zourabichvili, 2014, p.64)¹⁵⁸

El nuevo estatuto del concepto de forma en Spinoza “se da en torno a esta demostración. Remite a la definición del individuo” (Zourabichvili, 2014, p.64). De ese modo Spinoza hace tambalear “el viejo orden sinonímico de la naturaleza, de la esencia y de la forma” (Zourabichvili, 2014, p.64). Vimos que la unión de cuerpos estaba definida o como el estado de reposo de esos cuerpos unos respecto de otros o como la relación constante según la cual se comunican sus movimientos, pero ahora “cada vez que Spinoza emplee la palabra forma, se referirá exclusivamente a esa relación constante, a la que llamará también “relación de movimiento y de reposo”¹⁵⁹. Cuando nuestro filósofo deba poner el acento en el concepto de forma llegará la definición acabada que “permitirá pensar la salud, la enfermedad y la muerte en términos de transformación”(Zourabichvili, 2014, p.64):

“Ahora bien, lo que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comuniquen entre sí sus movimientos según cierta relación (por la definición que precede al lema 4 que se encuentra a continuación de 2p13). Luego, las cosas que hacen que se conserve la relación de movimiento y de reposo que las partes del cuerpo tienen entre sí, conservan por eso la forma del cuerpo humano...” (Zourabichvili, 2014, p.64)

¹⁵⁷ Definición del individuo después de 2p13 (G II, 132): “Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud sean compelidos por los demás cuerpos a aplicarse unos contra otros; o si se mueven con el mismo o diverso grado de velocidad, de tal manera que se comuniquen el movimiento unos a otros según una cierta relación, diremos que estos cuerpos están unidos unos a otros y que todos juntos componen un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.”

¹⁵⁸ Parte 2 de la Ética, lema 4 (G II, 133) después de 2p13, y dem (G II, 134), citado en (Zourabichvili, 2014, p.64)

¹⁵⁹ (Zourabichvili, 2014, p.64) que remite a : lemas 5 (G II, 134) y 6 (G II, 135) de la parte 2, así como al escolio que les sigue ; G II, 157 2p24dem; G II, 449 4p39dem

Las consecuencias que desprenden las soluciones de Descartes y de Spinoza son también diferentes, “en Descartes el cuerpo solo moría una vez que cesa su unión con el alma que le da forma, mientras que en Spinoza, a la inversa, el espíritu deja de existir en caso de ruptura de la forma del cuerpo.”¹⁶⁰ Y además en la solución de Descartes “la simplicidad inmutable del alma garantizaba la identidad de los cuerpos cualquiera que fueran los cambios sufridos por estos últimos” (Zourabichvili, 2014, p.64), mientras que en Spinoza “donde la forma del cuerpo ya no es una instancia trascendente indiferente a su devenir, y donde hace falta entonces abocarse a determinar en qué medida el devenir del cuerpo es compatible con la salvaguarda de su identidad.”¹⁶¹

Es así que Spinoza planteará la cuestión de la transformación, y no dudará en concluir cambios de identidad cuando se constaten transformaciones del cuerpo y por consiguiente del espíritu, pues la nueva idea del “espíritu idea del cuerpo” que sustituye a la del “alma forma del cuerpo”, tiene por consecuencia “que el espíritu, lejos de garantizar la identidad del cuerpo, ve su propia identidad expuesta a sus vicisitudes.”¹⁶²

¹⁶⁰ (Gueroult, 1974, p.559), citado en (Zourabichvili, 2014, p.64)

¹⁶¹ “...Spinoza interpreta la pérdida de la vista como un cambio de esencia, mientras que para Descartes el cuerpo permanece ídem número cualesquiera sean las amputaciones que sufra.”(Zourabichvili, 2014, p.64)

¹⁶²(Gueroult, 1974, p.559) citado en (Zourabichvili, 2014, p.65)

4.3. La definición genética de Dios

Pasemos a ver otra definición fundamental para Spinoza, aquella que se encarga de poner la idea de Dios¹⁶³, es decir que construye su esencia, que por cierto constituye la idea base del sistema de Spinoza¹⁶⁴, para esto recurriremos nuevamente al libro de Gueroult quien expone con detallado rigor lo que ocurre en la primera parte de la *Ética*.

Si desde el inicio de nuestra vida fuéramos conscientes de nosotros mismos como partes del entendimiento infinito, no naceríamos cautivos de la imaginación y la posesión de las definiciones y de los axiomas que se exponen al inicio de la parte uno de la *Ética* bastaría para que se nos diesen de un solo golpe las verdades que Spinoza enumera al final de esta parte sobre Dios (Gueroult, 1968, p.107), “Mais a l’intuition des ces vérités, énumérées ici selon l’ordre de l’enchaînement des choses, nous sommes condamnés, de par notre servitude originelle, à ne parvenir que progressivement, par une déduction dont les articulations fondamentales, imposées par l’idée vraie donnée, s’accordent avec les articulations de la Nature.”(Gueroult, 1968, p.107)¹⁶⁵

¹⁶³ G II, 6 I def6.

¹⁶⁴ Aunque no por esto se puede decir que es el fundamento de su filosofía, pues el método del filósofo no parte por la idea de Dios, sino que llega a ella “lo más rápido posible”, como veremos en la conclusión de este trabajo.

¹⁶⁵ “nuestro conocimiento de algunos atributos de Dios no consiste solamente en la síntesis memorística de una serie inacabada de nociones comunes (las leyes de la naturaleza). Si este fuera el caso, Spinoza no podría definir la “ciencia intuitiva” como proveniente de la “idea adecuada” de estos atributos. Es evidente que la física sola, la de los físicos, no alcanza para formar esta idea adecuada; esta última, como se ha dicho más arriba, se forma a lo largo de las primeras once proposiciones de la *Ética*, en el doble movimiento de la síntesis de la sustancia: la idea del atributo como sustancia, después de la sustancia como “ser absolutamente infinito”, es decir consistente en la infinidad de los atributos. Incluso obtenemos allí la única definición genética real que somos capaces de efectuar, la única definición que se forma en nuestro espíritu como se forma realmente, precisamente porque *se* forma y porque, en la noción de “causa de sí”, causa formal y causa eficiente coinciden. Esta es la razón por la cual la cuestión de saber si a fin de cuentas la definición de Dios es también sintética ha tenido tanta importancia en los estudios spinozistas. Pues a diferencia del centro y del radio, que pueden darse separadamente del concepto de círculo a título de punto y de segmento de recta, la idea de causa de sí está comprendida en la idea de sustancia, así como la idea de infinidad, por lo tanto de la coextensividad de la sustancia al atributo. Un primer litigio se ha referido a la cuestión del carácter analítico del juicio que atribuyo la *sui-causación* a la sustancia. Un segundo, a la cuestión de la síntesis de los atributos. Estos falsos problemas nacen de la confusión de los conceptos de Dios y de sustancia, a pesar de que son definidos separadamente al principio de la *Ética*. Se justifica la identificación de Dios con la sustancia, pero esta descansa sobre la unicidad de la sustancia que solo se obtiene desde el punto de vista de Dios como causa formal. En pocas palabras, “causa de sí”, “atributo”, “sustancia”, son conceptos que solo adquieren una realidad (dicho de otra manera, su sentido spinozista) en función de la síntesis formalmente resultante del concepto Dios. Pero como la causa formal es en este caso también la causa eficiente, el concepto de Dios aparece desde todo aspecto como primero, siendo los conceptos “componentes” solo propiedades que derivan de la idea de Dios. En este sentido, la querrela sobre el estatuto nominal o real, o bien hipotético o categórico, de las definiciones que no son las de Dios al principio de la *Ética*, se aplaca, si uno se percató de que estas definiciones son reales a condición de entenderlas en el *futuro anterior*. Donde se vuelve a encontrar el procedimiento protreptico definido más arriba: la relación de Spinoza y su lector se urde diabólicamente en torno de palabras que este último entiende en el presente de la tradición, y Spinoza en el futuro anterior de la filosofía verdadera. La retórica repetitiva de las definiciones aparece desde este punto de vista como un espléndido ritornelo: *Per causam sui intelligo...*, *Per substantiam intelligo...*, *Per attributum*

Las articulaciones de la idea verdadera dada son, en primer lugar la construcción de la esencia de Dios , dividiéndose esta construcción en tres partes: la deducción de los elementos componentes de esta esencia y la integración de los mismos en una misma sustancia; la construcción de Dios como potencia , dividiéndose está en la deducción del Dios causa (Naturaleza Naturante) y en la deducción del Dios efecto (Naturaleza Naturada) y en tercer lugar la construcción de Dios como identidad de la esencia y la potencia. Nos limitaremos en esta sección a tratar la primera de estas articulaciones, ya que nuestro asunto es la definición, y esta se encarga de explicar la sola esencia de la cosa definida.

El primer grupo de proposiciones que corresponde a la articulación que nos toca exponer, son las que van desde la uno a la ocho, estas proceden ”a la déduction des éléments constitutifs de l’essence divine, a savoir les substances a un seul attribut, qui, par la suite, se révéleront être les attributs mêmes de Dieu. Plus exactement, elles déduisent le *concept* de la substance à un attribut.”(Gueroult, 1968, p.109) Estas proposiciones segun el comentador se reparten a su vez en dos grupos : las cuatro primeras que enuncian “ des principes généraux qui constituent autant de *Lemmes* pour la démonstration des quatre dernières”(Gueroult, 1968, p.109) ; y las que van de la cinco a la ocho que ”ont pour objet les trois propres fondamentaux des substances a un seul attribut : a) l’unicité en son genre (G II, 11 1p5) ; b) l’existence par soi (G II, 12 1p6 , G II, 13 1p7) ; c)l’infinitude (G II, 14 1p8) ; ces trois propres s’enchangent selon l’ordre de leurs raisons : l’unicité dans son genre étant la raison de l’existence par soi, et l’existence par soi celle de l’infinitude. ” (Gueroult, 1968, p.109)

El segundo grupo de proposiciones de esta articulación va de la nueve hasta la quince, y se tratan de “construire Dieu a partir de ses éléments simples: les substances a un seul attribut. Constitue de l’infinité de ces substances, il sera conçu comme substance constituée d’une infinité d’attributs. ” (Gueroult, 1968, p.109) Llegaremos solo hasta la proposición once de este segundo grupo, remitiendo al lector para las que restan al propio texto de Gueroult. (Gueroult, 1968, p.205-239)

intelligo..., etc. Y cada vez la malicia de Spinoza nos dice: yo *comprendo*, es decir yo hablo eternamente, no según lo que aprendí de la enseñanza de la escolástica.

En suma, solo hay síntesis de la idea de Dios en el punto de vista del progreso de un entendimiento finito; en el punto de vista real, ninguna idea es exterior a la de Dios, sino que todas se deducen de ella, la idea de Dios es la fuente de toda definición genética.”(Zourabichvili, 2014, p.187-188)

Empecemos entonces con el primer grupo. Estas cuatro proposiciones “énoncent les conditions nécessaires a la démonstration des quatre dernières, différent de celles-ci par leur degré d’abstraction¹⁶⁶, et se rapprochent par la de Axiomes.”(Gueroult, 1968, p.109) En ese entonces arrancan las proposiciones de la Ética, dice G II, 23 1p1 (Gueroult, 1968, p.111-113)¹⁶⁷:”La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones.”, –demostrada por G II, 4 1def3 y por G II, 5 1def5- establece una relación entre la sustancia y aquello que ella produce, da cuenta de una relación más que de una propiedad, parece ser más un axioma de la mente que una característica de las cosas. Pero sin embargo tiene el carácter de proposición porque se decide demostrarlo.¹⁶⁸ La sustancia se establece aquí como anterior a los modos que son y se conciben por ella. Spinoza, dice Gueroult, va en este movimiento contra los aristotélicos, pues no procede a posteriori, del efecto a la causa, sino de la causa al efecto.

En la siguiente proposición (Gueroult, 1968, p.113-114), demostrada por G II, 4 1def3, que dice: “Dos sustancias que tienen diversos atributos, no tienen nada en común entre si.”, también se trata de un antiguo axioma¹⁶⁹, la diferencia entre dos sustancias es la diferencia de sus atributos, que si son diferentes, hacen que ellas no puedan tener nada en común, pues el atributo no es una propiedad cualquiera de la sustancia, sino lo que constituye su esencia, y si tienen esencias diferentes no comparten nada. Esta proposición es indispensable para identificar inmediatamente la inconmensurabilidad¹⁷⁰de los atributos y la de las sustancias.

¹⁶⁶ Veremos cómo a partir de G II, 11 1p5 se elimina la abstracción con la fórmula “En el orden natural de las cosas...”.

¹⁶⁷ Una conclusión importante de esta proposición, es que rechaza identificar la afección y la pasión, y separa radicalmente la sustancia de sus modos, aquellos que ella produce y permite concebir. Da como resultado que la Naturaleza Naturante y la Naturaleza Naturada son una misma cosa, siendo una la infinitud absoluta, la indivisibilidad y la inmutabilidad, y la otra, es la infinitud de los modos finitos, la divisibilidad y el cambio. “Ainsi, bien qu’étant toutes les choses, Dieu reste Dieu, ne s’engloutit pas en elles, et n’est pas soumis a leur vicissitudes”. (Gueroult, 1968, p.113).

¹⁶⁸ “un ancien Axiome devenu Proposition...”(Gueroult, 1968, p.113).

¹⁶⁹ “...tenue elle aussi pour un Axiome dans les écrits antérieurs...”(Gueroult, 1968, p.113).

¹⁷⁰ “(...) Par son souci habituel de concision, Spinoza a simplifié a l’extrême la démonstration de la Proposition sans simplifier pour autant son énoncé, puisqu’il y introduit le concept, en apparence inutile, d’attribut. Mais ce rappel de l’attribut est indispensable pour identifier immédiatement l’incommensurabilité des attributs et celle des substances contre des adversaires qui affirment une certaine communauté des substances au moyen d’une certaine communauté de leurs attributs. Leur résistance a cette Proposition vient, en effet, de ce que, par ignorance de la « vraie logique », ils confondent l’attribut essentiel ou principal avec un prédicat quelconque, alors qu’il se réciproque avec l’essence entière de la substance ; ou encore, de ce qu’ils le conçoivent comme un universel, prédicat possible d’une multitude de substances particulières auxquelles il serait commun. Ce par quoi les substances elles-mêmes sont conçues, non comme des extrêmes d’une même genre. Or, elles sont des diversas, précisément parce que chacune est entièrement constituée par une nature, ou une essence, ou un attribut unique en son genre, c’est-à-dire hétérogène a tout autre. De toute évidence la doctrine spinoziste a ici sa source chez Descartes.”(Gueroult, 1968, p.114).

Luego G II, 9 1p3 (Gueroult, 1968, p.115-116), demostrada por G II, 8 1ax5 y por G II, 8 1ax4, dice: “De aquellas cosas que no tienen nada en común entre sí, no puede ser una causa de la otra”. En esta proposición la imposibilidad de conocer una cosa por la otra no se deduce de la inconmensurabilidad como podría pensarse, pues esa forma de demostración presenta dificultades que la proposición busca eludir, el problema que se esquiva es el siguiente: además de hablar de dos tipos de inconmensurabilidad , entre sustancias (absoluta) , y entre sustancias y modos (parcial) , surge la dificultad para este segundo caso de cómo si la sustancia es inconmensurable con el modo (pues uno es en sí , y el otro es en otra cosa) puede la sustancia producir estos modos , pareciera que se requiere de cierta conmensurabilidad, evidentemente , y ahí es cuando el concepto de inconmensurabilidad pide alguna noción de medida común. Pero como dijimos, estas dificultades son eludidas y por el momento basta saber que si una cosa no se puede conocer por otra, entonces esa cosa no puede ser causa de la otra, como demuestra la proposición.

Ya en la última proposición de este primer sub grupo : G II, 10 1p4 (Gueroult, 1968, p.116-117), demostrada por G II, 7 1ax1, G II, 4 1def3, G II, 5 1def5 y G II, 5 1def4, que dice: ”Dos o más cosas distintas se distinguen entre sí , o por la diversidad de atributos de la sustancia, o por la diversidad de las afecciones de estas”, se trata de mostrar que fuera de nosotros no puede haber sino distinciones reales y modales , todos los otros tipos de distinción son verbales o de razón. Fuera de nuestra mente no hay otra cosa que sustancias y modos, o bien, como los atributos constituyen la esencia de la sustancia, la única diversidad se da entre modos y atributos. Se establece aquí, en fin, que dos cosas solo se distinguen o por la diversidad de afecciones o por la diversidad de atributos.

Pasamos ahora al siguiente grupo de proposiciones, que va de G II, 11 1p5 a G II, 14 1p8 , estas 4 proposiciones se encargan de la deducción de la teoría de las sustancias de un solo atributo. Consiste este grupo en la aplicación de las 4 proposiciones anteriores en sustancias que existen realmente “en la Naturaleza”. Es en G II, 11 1p5 (Gueroult, 1968, p.118-121), demostrada por G II, 10 1p4, G II, 9 1p1, G II, 4 def3, G II, 8 ax6, que aparece la expresión : “En el orden natural de las cosas no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza o atributo.” Parece desprenderse de la definición del atributo, “...car, si tout

attribut constitue a lui seul toute l'essence de la substance, il ne saurait en même temps constituer l'essence d'une autre, ou encore du G II, 9 1p2, car, si les substances n'ont rien de commun entre elles, il ne peut y avoir dans la Nature plusieurs substances de même attribut.”(Gueroult, 1968, p.118) Pero el filosofo no procede de este modo y la proposición no se reduce a repetir las anteriores, sino que aporta algo nuevo, establece lo que G II, 9 1p2 y G II, 10 1p4 pretendían, a saber que la sustancia y el atributo son una sola y misma cosa con nombres distintos y que la división entre atributos o sustancias es real. Si hay atributos distintos, hay sustancias distintas.

Luego en la G II, 12 1p6(Gueroult, 1968, p.121-123)¹⁷¹, demostrada por G II, 11 1p5, G II, 9 1p2, G II, 9 1p3, se muestra negativa e indirectamente lo que 1p7 demuestra positiva y directamente, a saber, la existencia por sí.¹⁷²Dice: “Una sustancia no puede ser producida por otra sustancia”, en efecto, si no tienen nada en común, una no puede ser causa de otra. Queda claro para el caso de las sustancias de un atributo: lo extenso no puede producir el pensamiento.¹⁷³ Pero para probar luego que Dios tampoco puede producirlas, hay que realizar una generalización que el corolario procura:”Puisque (Axiome 1 et Définitions 3 et 5) il ne peut y avoir rien d'autre dans la Nature que des substances et leurs affections, puisqu'une substance ne peut être produite par une autre substance (Prop.6),” (Gueroult, 1968, p.122) “ninguna sustancia puede ser producida por otra cosa.” Esta otra cosa no solo se refiere a otra sustancia constituida de un solo atributo, sino que también puede referirse a Dios.

En G II, 13 1p7 (Gueroult, 1968, p.123-126), demostrada por G II, 12 1p6cor y G II, 4 1def1, se dice ahora positivamente: que “A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir.” Parece esta proposición seguirse de la precedente, pues lo que no es causado por otro debe ser causado por sí, es decir, la esencia de las sustancias de un atributo implican su existencia. Por fin, se encuentran aquí la sustancia y la *causa sui* (disociadas aun en las

¹⁷¹ Para la explicación del corolario remitimos a (Gueroult, 1968, p.122-123)

¹⁷² “...il s'en faut que la première (1p6) contienne tout ce qu'affirme la seconde.”(Gueroult, 1968, p.122)

¹⁷³ “Résultat limite, car, qu'une substance constituée d'une seul attribut ne puisse en produire une autre, par exemple, que la Pensée ne puisse produire l'Étendue, et vice versa, c'est la une conclusion que ratifieraient les cartésiens. Mais une substance de cette sorte ne pourrait-elle pas être produite par Dieu ? “(Gueroult, 1968, p.122)

definiciones iniciales), y aparece con ello una primera versión de la prueba ontológica. Sin embargo, esta proposición no se deriva inmediatamente de la precedente, presenta de hecho según Gueroult dos originalidades: que es una prueba ontológica, no de Dios, sino de las sustancias de un solo atributo¹⁷⁴ y que la demostración no procede de la esencia a la existencia sino de la *causa sui* a la existencia¹⁷⁵. El proceso genético es aquí todavía imperfecto como da a entender la nota anterior, pues la *causa sui* no se le atribuye a la sustancia más que indirectamente por la negación del contrario, a saber, porque no es causada por otra cosa.

Luego en G II, 14 1p8 (Gueroult, 1968, p.126-140) , demostrada por G II, 11 1p5 ,G II, 13 1p7, G II, 4 1def2, se dice: “Toda sustancia es necesariamente infinita.” Aquí el filósofo muestra que si una sustancia pudiera ser limitada solo podría serlo por otra cosa de su misma naturaleza, pues no se relaciona con ninguna otra. Esa otra cosa de su misma naturaleza podría ser entonces solamente otra sustancia del mismo atributo. Habría entonces dos sustancias de la misma naturaleza, lo que de acuerdo a G II, 11 1p5 es absurdo porque se trataría de la misma. Entonces, como es solo una y a su naturaleza le pertenece existir (por G II, 13 1p7), será infinita pues nada la puede limitar. (Gueroult, 1968, p.126) Aquí, la infinitud de la que se habla, confiesa Gueroult, concierne a la existencia.¹⁷⁶ Esta infinitud de la sustancia de un atributo se funda en la unicidad de su atributo, en el caso de Dios en cambio, que es la infinidad absoluta constituida por una infinidad de atributos deberá apoyarse sobre otro fundamento. Cuando Spinoza demuestra en esta proposición la infinitud de la sustancia, opone rigurosamente la sustancia al modo, distinguiéndola a esta por la infinitud y a aquellos por la finitud. (Gueroult, 1968, p.128-129)

¹⁷⁴ “Son application a Dieu consistera à étendre a la substance infiniment infinie ce qui a été prouvé de la substance infinie. Par là est souligné le dessein de construire Dieu par le moyen de ses attributs considérés comme les éléments de son être. En revanche, s’imposera la tâche d’établir qu’il n’y n’a pas une infinité de dieux, mais un seul, existant par soi dans tous les attributs a la fois.”(Gueroult, 1968, p.124-125)

¹⁷⁵“...la *causa sui* étant attribuée à la substance grâce à l’élimination de la cause par une autre, ce qui conduit à l’équivalence des formules “*causa sui*” et “essence enveloppant l’existence”. C’est là un procédé imparfaitement génétique, puisque la *causa sui*, au lieu d’être déduite de l’essence de la substance, lui est seulement rapportée, comme du dehors, par l’exclusion du contraire.”(Gueroult, 1968, p.125) La razón de esta demostración negativa explica Gueroult se encuentra en el ánimo de convencer a aquellos que a falta de atención son incapaces de percibir inmediatamente la verdad de la proposición. (Remite aquí Gueroult a 1p8esc2).

¹⁷⁶ “L’infinitude démontrée ici, c’est donc celle de l’existence ; comme c’est l’éternité de l’existence qui fait l’objet de la Définition 8, et que démontre la Proposition 7.”(Gueroult, 1968, p.126)

El escolio uno de esta proposición (G II, 14) , se funda “sur la vision directe de la nature des choses: être fini étant négation partielle, être infini étant «affirmation absolue de l’existence d’une nature quelconque»“(Gueroult, 1968, p.127) , esto hace que toda sustancia deba ser infinita pues en virtud de 1p7 , está en su naturaleza existir necesariamente, es decir está en su naturaleza afirmar absolutamente su existencia, sin restricción ni limite, siendo puramente positiva, no encontrándose nada en ella que limite esta afirmación.

El segundo escolio de 1p8 (G II, 15-18) es como el apéndice final de la sección dedicada a las sustancias de un solo atributo. Las tres propiedades madres: la unicidad en su género, la existencia necesaria por sí y la infinitud han sido establecidas por medio de su inconmensurabilidad, que se pone como razón de su unicidad, y esta a su vez es la razón de su existencia por si, la que por su parte es razón de su infinitud. Pero como la existencia por si es la propiedad fundamental de la sustancia, debe ser posible concebirla en primer lugar, inmediatamente a partir de la definición de la sustancia y deducir también así directamente su unicidad y su infinitud, este es el orden que según Gueroult sigue la carta 12 a Meyer (G IV, 52-62).(Gueroult, 1968, p.133) Mientras el escolio uno ya deducía directamente la infinitud a partir de la existencia por si, el escolio dos termina la tarea obteniendo directamente de la noción de sustancia su existencia necesaria y su unicidad.(Gueroult, 1968, p.133-140)

Pasamos entonces, al segundo grupo de proposiciones. El resultado de las primeras ocho proposiciones nos daban una pluralidad indefinida de sustancias de un atributo. Cada una de ellas inconmensurable, única en su género, existente por sí e infinita. Hasta aquí, parecía que estábamos en presencia de una multitud de dioses independientes los unos respecto de los otros. Pero una conclusión tal solo se impondría si no tuviésemos la idea de Dios en nuestro entendimiento, que nos conduce a considerar todas estas sustancias como los atributos de una única sustancia. G II, 19 1p9 y G II, 21 1p10 ofician la transición entre el primer grupo de ocho proposiciones y G II, 22 1p11, son el pasaje de las sustancias de un atributo a la sustancia de infinitos atributos. (Gueroult, 1968, p.141-143)

Las proposiciones G II, 19 1p9, G II, 21 1p10 y G II, 22 1p11, persiguen dos objetivos: demostrar la validez de G II, 6 1def6, que solo se presentó como nota *per se*, es decir construir según su propia necesidad la noción de una sustancia constituida por una infinidad de atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, y demostrar la propiedad fundamental de este nuevo ser, a saber, que existe necesariamente. Conforme a la regla de Descartes, se demuestra que Dios es antes de demostrar qué es. (Gueroult, 1968, p.142) Pero además de presentarse como transición, dice Gueroult, estas proposiciones se presentan como una solución de continuidad, pues es a partir de las sustancias de un atributo que se genera la sustancia de varios atributos, las propiedades de las sustancias de partida se transferirán a la de llegada.

Surge además, con la génesis de este nuevo ser, un nuevo problema: algunas de las propiedades de las sustancias de un atributo, al volverse parte de la sustancia de varios atributos, parecen desmentirse: la sustancialidad y la independencia. ¿Cómo es posible que una misma sustancia tenga varios atributos y que cada uno de ellos exprese la totalidad de su esencia? ¿Si tengo dos atributos no tenemos, como parecía por las proposiciones anteriores, dos sustancias? (Gueroult, 1968, p.143) En G II, 19 1p9 (Gueroult, 1968, p.143-160), proposición evidente por G II, 5 1def4, se dice: “Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, más atributos le competen.” Este es el lema que permitirá concluir en el esolio de G II, 21 1p10 que el ser absolutamente infinito debe ser definido por poseer una infinidad de atributos, donde cada uno expresa una esencia eterna e infinita. (Gueroult, 1968, p.143)

Entonces G II, 21 1p10 (Gueroult, 1968, p.160-176) ,demostrada por G II, 5 1def4 y G II, 4 1def3, completa a G II, 19 1p9 diciendo : “Cada atributo de una sustancia debe concebirse por si.” Esta proposición consiste en decir que no es posible que un atributo confiera a una sustancia realidad sin concebirse ellos mismos como sustancias, es decir los atributos de una sustancia son las sustancias de un atributo (lo que hasta aquí habíamos conocido). G II, 21 1p10 establece que para que haya crecimiento de realidad, lo que debe otorgarse, unirse, debe ser independiente, es decir, debe concebirse por sí. Se resuelve así el problema de la heterogeneidad de los atributos en una misma sustancia: “il résulte que la conception par soi des attributs, qui fonde leur distinction réelle et par quoi on les avait poses d’abord comme des substances a un attribut, loin de rendre impossible leur union en un même

substance, est précisément ce qui la rend possible, en tant qu'aucun être ne peut appartenir à une substance comme l'un de ses constituants, s'il ne se conçoit pas par soi." (Gueroult, 1968, p.161)

La conclusión de G II, 21 1p10 donde introduce la verdadera definición de Dios, aparece sólo en el escolio y dice de la cosa definida que es un Ente constituido por una infinidad de atributos cada uno expresando una esencia eterna e infinita. ¿Por qué en un escolio? Porque en realidad, aquí, lo único que se indica es la posibilidad de Dios gracias a la nueva definición del atributo. No se termina aun de establecer esa posibilidad,¹⁷⁷ cuestión que requiere un examen de su idea propiamente dicha, lo que no sucede hasta las proposiciones 11 (G II, 22), 12 (G II, 28), 13 (G II, 29) y 14 (G II, 30). Hay que esperar entonces para la refutación final de la pluralidad de sustancias, que sólo considerando la idea de una sustancia infinita única se podrá lograr.

G II, 19 1p9 y G II, 21 1p10 nos permiten pasar gracias a una deducción genética, de la definición tradicional y cartesiana de Dios como ser soberanamente perfecto a su definición propiamente spinozista¹⁷⁸. Como las definiciones genéticas de la geometría, la definición de Dios permite deducir todas sus propiedades. Se opone a las malas definiciones –como es la de Descartes– que sólo dan una propiedad y como en las definiciones genéticas de la geometría, el concepto que se quiere obtener, aún no explicitado, es el que nos guía. De la definición de Dios como es construida por estas dos proposiciones resulta que la cosa así definida, se explica por su propio ser, pues la infinidad de atributos es precisamente lo que constituye intrínsecamente su ser; la pone inmediatamente como existente pues está constituida de una infinidad de realidades que existen necesariamente por sí mismas; no

¹⁷⁷ "On peut s'étonner de ce que cette conclusion fondamentale, qui semble marquer le moment décisif de la construction de Dieu, ne fasse pas l'objet d'une Proposition séparée et ne soit énoncée que dans un Scolie, tout Scolie n'étant qu'un commentaire en marge de la déduction. Cette apparente anomalie s'explique par le fait qu'en réalité ce Scolie n'achève pas la construction de Dieu, mais se contente de mettre en évidence des caractères de l'attribut qui, d'une part, nous font concevoir la possibilité de la Définition de Dieu comme substance constituée d'une infinité d'attributs et qui, d'autre part, permettront d'achever ultérieurement cette construction au moyen de l'idée de Dieu. Il montre, en effet, que les attributs ont des caractères tels qu'ils peuvent être rapportés à une même substance, du moment qu'il existe une substance à ce point parfaite qu'elle exige qu'on les lui rapporte tous comme à l'unique substance. Mais, tant que n'a pas été démontré, au moyen de l'idée de Dieu, qu'il existe une telle substance, nous ne sommes pas tenus de les lui rapporter et la construction ne peut s'achever. C'est pourquoi ce Scolie se contente d'indiquer, sans l'établir, que Dieu est la substance unique. Pour l'établir, il ne suffit plus de s'en tenir simplement à l'idée des attributs (1p10) jointe au principe qu'un être doit en posséder autant que sa perfection le demande (1p9), mais il faut considérer en elle-même l'idée de Dieu dont la souveraine perfection implique qu'il les comprend tous, qu'il existe nécessairement du fait qu'il est substance (1p11), et qu'aucune substance ne peut exister hors de lui (1p14)." (Gueroult, 1968, p.163-164)

¹⁷⁸ Sobre esto, las páginas decisivas sobre la definición genética de Dios, (Gueroult, 1968, p.167-176)

contiene sino sustantivos (y no adjetivos, propios), puesto que los atributos son realidades sustanciales ; y es concebida de tal manera que se pueden concluir de ella todas sus propiedades.(Gueroult, 1968, p.175)

La proposición que sigue, G II, 22 1p11 (Gueroult, 1968, p.177-204), demuestra la existencia de Dios, y se trata dentro de la articulación, tanto de un punto de llegada, porque culmina la constitución de la esencia divina¹⁷⁹, como de partida, pues comienza la demostración de los propios de Dios.

Esta proposición trae dos novedades: la afirmación de Dios como sustancia y su existencia necesaria. De estas dos sólo demuestra la segunda, aun si es la primera la que parece necesitar de demostración (pues hasta el momento sólo se dedujo la sustancia de un atributo). (Gueroult, 1968, p.178) Esta proposición contiene aparentemente tres demostraciones de la existencia de Dios, dos principales y a priori, la otra accesoria y a posteriori. En la *Ética*, se cuentan en general siete pruebas de la existencia de Dios, las tres que presenta G II, 22 1p11 son por el absurdo, negativas, cosa que sorprende, pues “Dios existe” es la más positiva de las afirmaciones. Pero lo que el filósofo quiere acá es abrirles los ojos a los ignorantes, dice Gueroult.

La primera prueba (G II, 22) nos dice que es absurdo decir que Dios no existe pues es una sustancia y la esencia de una sustancia implica su existencia. ¿Por qué Spinoza no prueba la existencia de Dios a partir de los atributos que lo constituyen?, pues si es que ellos existen por sí, Dios también lo haría, porque ellos lo constituyen. La respuesta es porque podría parecer que peligraba la unidad de Dios, y en un contexto anti-cartesiano, es un riesgo. Se trata aquí de mostrar que tanto la existencia de Dios como la de los atributos resultan de una propiedad: la causa sui, que es la misma para Dios y los atributos. ¿En qué medida esta

¹⁷⁹ “...Ainsi, abstraction faite de l'applicabilité de la genèse a l'essence de Dieu, que n'envisageait pas le Tie, cette définition satisfait aux quatre conditions que ce traite exigeait d'une définition s'appliquant a une chose incréé. La définition de la chose étant alors telle qu' « une fois donne il ne peut plus y avoir de place pour cette question : existe-t-elle ? », on voit que, de toutes les idées, celle de Dieu est la plus vraie, puisque son objet existe nécessairement et que la vérité d'une idée, c'est l'existence de son objet. (...) Mais, si l'existence de Dieu, et, par conséquent, la vérité de son idée, sont immédiatement certaines de par sa Définition même, peut on encore soutenir (comme plus haut, XVII) que la déduction de Dieu dans la Proposition 10 n'est pas achevée ? Et, si on ne le pouvait pas, on ne verrait plus pourquoi il faut attendre les « Propositions suivantes » pour pouvoir affirmer en toute sécurité qu'il ne saurait y avoir aucun signe de la diversité des substances. Aussi l'examen de ces Propositions devra-t-il comporter la solution de ce problème préjudiciel. “(Gueroult, 1968, p.176)

prueba es legítima? ¿No aplica a la sustancia de infinitos atributos lo que se dijo sólo de la sustancia de un atributo? No. Si miramos atentamente, nos dice Gueroult, la demostración se construye a partir de la sustancialidad, y deja completamente de lado la noción de atributo. (Gueroult, 1968, p.181-86)

Esta primera prueba admite todavía una objeción. Dios existe necesariamente, pero su existencia aun podría ser impedida por una causa opuesta, La segunda prueba (Gueroult, 1968, p.186-193) (G II, 23-24) nos dice que si esa causa es externa, es absurdo (pues Dios sería limitado por algo de su misma naturaleza, o por algo de otra naturaleza: ambas cosas imposibles); y que si esa causa es interna, es también absurdo (pues las sustancias se causan a sí mismas). Esta segunda demostración no es autónoma, presupone la primera: porque contesta una objeción a ella, presupone que Dios existe en virtud de su propia naturaleza. Por otra parte, esta demostración, no sólo prueba la existencia de Dios, sino también su infinitud. Para esto se consideran dos casos, la limitación por sí y por otro. No puede ser limitado por sí, porque es causa de sí. No puede ser tampoco limitado por otro, ya sea por una sustancia de su misma naturaleza o de distinta naturaleza, pues si es de misma naturaleza, es la misma y sabemos que la afirmación de la sustancia no es limitada sino infinita y si es limitada por otra naturaleza, no tienen nada en común entre sí, y por tanto una no puede limitar a la otra.

“Etant ainsi déduite, l’infinitude infiniment infinie, comme propriété de l’existence de la substance divine, paraît aussi intelligible que l’infinitude de l’existence des substances a un seul attribut. Conçue a partir de l’existence nécessaire par soi (causa sui) enveloppe par la nature de toute substance (G II, 13 1p7), elle apparaît, elle aussi, comme affirmation absolue de son existence. Elle non plus n’est pas posée comme un donné incompréhensible, puisqu’elle est génétiquement saisie dans sa production interne. “ (Gueroult, 1968, p.191)

Pero, ¿Como la causa sui puede dar una génesis de lo infinitamente infinito?, ¿como puede dar la infinitud de las sustancias de un atributo? La cuestión es la misma para ambos casos: ¿Cómo la causa sui genera el infinito si parece suponerlo?(Gueroult, 1968, p.191) Se resuelve para el caso de Dios de la misma manera que para las sustancias de un atributo: “Dans le cas de la substance a un seul attribut, lorsqu’il s’agit de l’essence, l’infini signifie la perfection entière de la chose, en tant que celle ci comprend en elle tout la réalité (d’un

genre d'être) concevable par un entendement infini. L'infini, c'est alors une perfection absolue (en son genre) que ne grève aucune imperfection. Quand il s'agit de l'existence, l'infini signifie qu'en vertu de la perfection de son essence la chose réalise nécessairement l'affirmation absolue de son existence, si bien qu'elle remplit intégralement, par son existence, sans que celle-ci puisse être limitée par quoi que ce soit, tout la sphère de perfection enveloppée par sa nature. Dans le cas de Dieu, l'essence de sa substance est infiniment infinie du fait qu'elle réunit en elle tous les attributs, c'est-à-dire toutes les perfections ou réalités concevables par un entendement infini, et son existence est infiniment infinie du fait qu'en vertu de la souveraine infinitude (c'est-à-dire perfection) de son essence, il doit affirmer absolument son existence, de telle sorte que celle-ci remplisse nécessairement, sans pouvoir être limitée, toute la sphère de perfection infiniment infinie enveloppée par sa nature. "(Gueroult, 1968, p.191-192) Vemos así que la infinitud tiene su verdadero sentido a propósito de la existencia: "elle est en quelque sorte l'extension nécessairement et absolument illimitée de l'existence de la chose, tandis que l'infinitude de l'essence exprime la perfection plénière de sa nature."(Gueroult, 1968, p.192) Así parece rellenarse una laguna, pues luego de demostrada la existencia necesaria de las sustancias de un atributo en G II, 13 1p7, se deduce su infinitud en G II, 14 1p8. Pero ahora, luego de la existencia necesaria de Dios en G II, 22 1p11, no hay una proposición para la infinitud, podemos ver ahora por qué. (Gueroult, 1968, p.192)

La tercera demostración (Gueroult, 1968, p.193-202) (G II, 25) es accesoria, por el absurdo y a posteriori. Tiene dos partes: debemos necesariamente afirmar que Dios existe; y que Dios existe necesariamente por sí. La primera se funda en este axioma ausente: poder existir es potencia, no poder, es impotencia. Visto que los seres finitos existen, el ser infinito, más potente que estos, no puede no existir. No se trata de una prueba a posteriori como la de Descartes, no va del efecto a la causa, sino de la capacidad de un modo a la capacidad de la sustancia. Es una prueba "a fortiori" más bien. (Gueroult, 1968, p.193-194). La segunda se demuestra así: nosotros, que somos finitos, existimos en nosotros o en otra cosa; Dios, que es infinito, existe necesariamente en sí. Es más bien una segunda prueba dice Gueroult, pues no requiere de la primera. Se parece a la prueba cosmológica tradicional. (Gueroult, 1968, p.194-195)

La ausencia de verdaderas pruebas a posteriori en Spinoza, dice Gueroult, se debe a que nuestro entendimiento, como el divino, está lleno de realidad. Esto se confirma en el escolio (G II, 26), que funciona como una cuarta prueba, donde se establece la existencia de Dios a priori de manera directa: existir es potencia, realidad y potencia son lo mismo, cuanto más realidad tiene un ser, más potencia de existir, entonces Dios existe. Aquí aparece el fundamento de la prueba a posteriori: la identidad entre esencia y potencia. Pero, por estar esta prueba aplicada a lo infinitamente infinito, aporta una novedad: deja de estar comprometida la diversidad de atributos. Aparece entonces lo que comparten los atributos: la existencia por sí. (Gueroult, 1968, p.198-202)

En conclusión, una vez establecida la necesidad para un ser absolutamente real de tener todos los atributos concebibles por un entendimiento infinito (G II, 19 1p9) , y una vez establecida la posibilidad para las sustancias de un atributo de ser los atributos de este ser (G II, 21 1p10). Entonces puede realizarse la construcción de la esencia de Dios como sustancia constituida de una infinidad de atributos, el escolio de 1p10 (G II, 21) defendía este resultado contra los cartesianos y formulaba dos conclusiones capitales: que una sustancia puede tener varios atributos y que la diversidad de atributos no es signo de una diversidad de sustancias: “aboutissait finalement a la connaissance par simple vue de l'essence de Dieu, c'est-a-dire a la perception intuitive de sa définition génétique (“nil clarius in Natura”), exhibée, selon l'usage, en marge de la déduction, dans un Scolie. Toutefois, se confinant dans la description de l'essence ainsi construite, ce Scolie s'abstenait d'en tirer l'existence nécessaire que pourtant, sa Définition, en tant que « définition parfait d'une chose incréé », imposait de façon immédiate.”(Gueroult, 1968, p.203) Era entonces que llegaba G II, 22 1p11 para probar esta existencia, pero contrariamente a lo que se podría pensar, no la deducía del contenido específico de la definición genética antes establecida, sino que la ponía : en primer lugar, como necesaria a priori por el hecho de que Dios es una sustancia (primera demostración) y porque nada ni dentro ni fuera de la naturaleza de Dios podría hacer que no existiera (segunda demostración), en segundo lugar, como necesaria a posteriori, porque no se puede negar que los modos existen y sería absurdo decir que estos existen y que no exista la sustancia

infinita que los hace posibles (tercera demostración). El escolio de 1p11 G II, 26 1p11 relativo a la existencia en simetría con el escolio de G II, 21 1p10 relativo a la esencia, transparentaba el conocimiento de que la necesidad de existir por sí expresa directamente la potencia infinitamente infinita inherente a la perfección infinitamente infinita de una sustancia constituida por una infinidad de atributos eternos e infinitos. De ese modo , dice Gueroult , en simetría con el proceso constructivo de la esencia divina por el cual el escolio de G II, 21 1p10 “fondait sur la proportionnalité des attributs a la quantité d`essence (ou de perfection la nécessite pour l` essence de Dieu d`être constitue d`une infinité d`attributs”(Gueroult, 1968, p.203), el escolio de G II, 26 1p11 “se fondant sur la proportionnalité nécessaire de l`existence et de la puissance a la quantité de perfection ou d`attributs”(Gueroult, 1968, p.203) conducía a la más fuerte y más directa de las pruebas a priori de la existencia de Dios. Y esta prueba encontraba sobre una forma nueva y sin hacer peligrar la unicidad de Dios, el equivalente de la prueba de la existencia necesaria de los atributos constituyentes. Así, es que terminábamos por donde parecía que había que comenzar. (Gueroult, 1968, p.203)

4.4. La definición ausente del individuo ideal

4.4.1. Introducción

Hemos visto más arriba como Spinoza renueva el concepto de forma¹⁸⁰ para darle un nuevo estatuto genético, este concepto sin embargo no se limita a pensar los cuerpos y de hecho está presente en todos los momentos decisivos de la construcción de su filosofía¹⁸¹. Para llevar entonces el concepto de forma más allá de los cuerpos procederemos del siguiente modo, desde el planteamiento del problema del método para conseguir la verdad, pasaremos a la consideración del concepto de forma de la idea y luego hacia una idea singular que se revelará como compuesto, a saber, la idea de Dios o la Naturaleza. Mostraremos que el método para la verdad no existe como una entidad aislable de lo verdadero, sino que solo se encuentra en lo verdadero mismo, es decir “no es un signo extrínseco”, sino que algo interno a la idea de la cual se dice que es verdadera. No debemos, en este sentido, confundir las ideas con pinturas para el ojo de un crítico¹⁸², pues esta manera de concebirlas hace pensar todavía en la ilusión de una mirada sobre algo externo a ella, siendo que en realidad las ideas las tenemos de manera que ellas componen lo que somos mentalmente¹⁸³, y en ellas consiste la afirmación que somos para el Pensamiento (Zourabichvili, 2014, p.156)¹⁸⁴. Por eso en vistas de adquirir la beatitud del

¹⁸⁰“Es Spinoza, antes que Leibniz, quien reintroduce en la filosofía la noción de *forma*, desacreditada desde Descartes.”(Zourabichvili, 2014, p.249)

¹⁸¹“La entrada se hace aquí a través de una noción habitualmente descuidada que no por ser secundaria esta menos presente en todos los momentos decisivos de la construcción, y constituye por tal motivo un valioso revelador: la forma.” (Zourabichvili, 2014, p.8)

¹⁸² *Ética*, G II, 185 2p43esc, G II, 197 2p48esc, G II, 200-216 2p49dem,cor,dem.delcor,esc.; ”...Para Spinoza las ideas son por sí mismas afirmaciones , y por tanto no pueden compararse, como lo hacía Descartes, con imágenes o cuadros, pues la imagen es el efecto de una cosa exterior sobre el ojo y sobre el cerebro”. (Zourabichvili, 2014, p.116); ; “No hay más que ideas , es decir también espíritus , que se componen , se descomponen , se transforman unos en otros. No tenemos que distinguir entre ser y tener, solamente tenemos que deshacernos, hablando spinoziano, del habito de concebir a las ideas como imágenes y al espíritu como una mirada. Desde entonces, la experiencia mental ordinaria, o el punto de vista de cada idea, su subjetividad, su interioridad, ya no tiene el carácter de un dato originario: se trata de engendrarla.”(Zourabichvili, 2014, p.156)

¹⁸³ *Ética*, G II, 181 2p40esc2, G II, 225 3p1. Somos las ideas que tenemos, aunque evidentemente no solo “tenemos” ideas adecuadas como de las que estamos hablando aquí, como muestran claramente estas dos proposiciones y el escolio de la 2p40.

¹⁸⁴ G II, 200 2p49: “En el alma no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto es idea.”, G II, 238 3p4dem: “la definición de una cosa cualquiera afirma la esencia de la cosa, pero no la niega...”, G II, 241 3p9: “el alma, tanto en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo suyo.” G II, 242 3p9esc: “Este esfuerzo cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se denomina *apetito*.”

alma humana¹⁸⁵, se pregunta el filósofo por la calidad de las ideas que nos componen.¹⁸⁶ Y se clasifican sus maneras de ordenarse según géneros de conocimiento.¹⁸⁷ La verdad o falsedad de estas ideas definirán el buen o el mal método,¹⁸⁸ pues el método que Spinoza tiene en mente es la sola reflexión sobre la idea verdadera.¹⁸⁹ Para descubrir el carácter de cada idea verdadera, tendremos que atender a su esencia objetiva, pues ella es su certeza misma¹⁹⁰. Para empezar el método debemos¹⁹¹ pues, partir por alguna idea verdadera, la idea de Dios¹⁹², por ser *formalmente*¹⁹³ la más perfecta de todas las ideas, esto porque se ha decidido en el afán metódico¹⁹⁴ atender al ser formal de alguna idea verdadera, para conseguir pensar las ideas en su campo autónomo y no simplemente a través de lo que tienen por objeto¹⁹⁵. Veremos sobre todo en el desarrollo de este apartado como es que se transforma aquí el problema de la definición genética.

¹⁸⁵ Ética 2 antes de las definiciones (G II, 98), donde se dice que esta parte se propone la deducción de las cosas que siguen a la definición de Dios, pero no todas sino las que nos conducen “como de la mano” al conocimiento del alma y de su beatitud suprema.

¹⁸⁶ La búsqueda del *Tratado de la reforma* por el mejor modo de percibir, G II, 13 Tie 28: “...el orden natural nos exige que aquí resumamos todos los modos de percibir que hemos usado hasta aquí para afirmar o negar algo indudablemente, a fin de elegir el mejor de todos, y al mismo tiempo comenzar a conocer nuestras fuerzas y el carácter que deseamos perfeccionar”.

¹⁸⁷ Los 4 modos de percibir del *Tratado* (G II, 10 Tie 19), y los tres géneros de conocimiento de la *Ética* (G II, 181 2p40esc2).

¹⁸⁸ En el tratado solo un modo de percibir es elegido. G II, 13 Tie 29: “Tan solo el cuarto modo comprende la esencia adecuada de la cosa y sin peligro de error, por esa razón deberá usarse principalmente.” En la *Ética* la verdad solo será corresponderá al segundo y al tercer genero de conocimiento.(G II, 183 2p41)

¹⁸⁹ G II, 15 Tie 37: “...el método debe tratar, necesariamente, del raciocinio o de la comprensión, esto es, el método no es el mismo razonar para comprender las causas de las cosas, sino que es comprender que cosa es la idea verdadera, distinguiéndola de las restantes percepciones, e investigando su naturaleza, a fin de conocer a partir de ahí nuestro poder de comprensión...”

¹⁹⁰ G II, 15 Tie 35: “A partir de aquí es manifiesto que la certeza no es otra cosa que la misma esencia objetiva, esto es, la certeza misma, es el modo en que percibimos la esencia formal.”

¹⁹¹ Deber que como advertimos en la conclusión de este trabajo, y como vimos al tratar de la definición de Dios, no implica que se pueda hacer de este modo directamente.

¹⁹² G II, 15 Tie 38: “...el conocimiento reflexivo de la idea del Ente perfectísimo, será más útil que el conocimiento reflexivo de las restantes ideas. Esto es, esa idea perfectísima será el método que demuestre de qué modo debemos dirigir el espíritu según la norma de la idea dada del Ente perfectísimo.”

¹⁹³ El ser formal de las ideas, remite a las ideas consideradas entre sí, mientras que el ser objetivo en relación a su objeto, pero como la idea no es nada más que esta representación, la consideración del ser objetivo de la idea desde el ser formal, es lo que se ocupa de su consistencia misma (en tanto idea). Por eso la consideración de la idea de Dios, que es lo que nos da la norma de la verdad, no acaba formulando su definición (aunque esto sea muy útil) sino que va al infinito considerando las cosas singulares, la definición de Dios es solo un objeto singular muy poderoso, el más de hecho, que Spinoza consigue pensar. Pero todos los objetos son igualmente dignos de estudio, como se dice en *Ética* 3 antes de las definiciones.

¹⁹⁴ Spinoza confía en que aunque no sean necesarias para comprender la realidad, las consideraciones metódicas siempre pueden ser útiles para acceder a la verdad, por eso dicen que retocaba este tratado algunas veces (expresión de G II, 177 2p40esc), y por eso el tratado puede coexistir con la Filosofía a la que refiere en el mismo.

¹⁹⁵ G II, 14 Tie 33. Por eso decimos que *la idea de Dios* es la que se considerara, pues es la más perfecta pero no en virtud de su objeto, sino *formalmente* por razones de ese atributo.

4.4.2. La física del pensamiento

Luego de un largo estudio de la noción de individuo corporal que aparece en la segunda parte de la *Ética*, concebida como reacción a la manera en que Descartes planteaba su compuesto corporal (Zourabichvili, 2014, p.249), Zourabichvili en su comentario declara que “no se puede descartar la hipótesis de que la doctrina del individuo o de la forma que surge con esta reacción pueda extenderse a otros atributos además de la extensión, aunque la definición refiera solo a los cuerpos.”(Zourabichvili, 2014, p.106)

Consideremos para nuestro propósito, que Spinoza da en la *Ética* una definición del individuo corporal en 2defdespues de 2p13 (G II, 132), pero no entrega ninguna del individuo ideal. Zourabichvili sin embargo, dice que Spinoza dedica sus mejores esfuerzos a pensar el plano de las ideas, por lo que es un gesto muy fuerte el no dar la definición del individuo ideal siendo que la segunda parte de la *Ética* se encarga especialmente de considerar la naturaleza del alma, y que en el caso de los cuerpos sí lo hizo precisamente con el fin de conocer mejor el alma humana.¹⁹⁶

En el caso de las ideas la cuestión de la forma aparecerá de otra manera, recaerá en una necesidad metódica, guiada por una búsqueda de la verdad, que intenta distinguir las ideas verdaderas de las falsas, y que se empeña para eso en considerar el ser formal de la idea.¹⁹⁷ Pero, ¿por qué considerar el ser formal de la idea? Porque Spinoza considera insuficiente la definición de la verdad por la sola concordancia de la idea con su objeto, pues cree que las cosas no deben definirse por sus propiedades¹⁹⁸-como vimos en el primer capítulo-, sino por su esencia¹⁹⁹. Para eso inventa un criterio de la verdad interno a la idea que es

¹⁹⁶ G II, 125 2p13esc”...nadie podrá entender adecuadamente (lo que ha de entenderse por unión del alma y el cuerpo) , o sea distintamente, si no conoce antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo.” ; G II, 110 2p7esc: “ ... en cuanto se consideren las cosas como modos de pensar debemos explicar el orden de la Naturaleza entera, o sea , la conexión de las causas , por el solo atributo del Pensamiento; y en cuanto se consideren como modos de la Extensión, el orden de la Naturaleza también debe explicarse por el solo atributo de la extensión; y lo mismo entiendo para los demás atributos. Luego, de las cosas tal como son en sí mismas es, en realidad, la causa Dios en cuanto consta de infinitos atributos. Pero al presente no puedo explicar esto más claramente.”

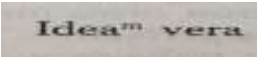
¹⁹⁷ G II, 14 Tie 33: “...ya que es algo distinto de su correlato, será de suyo inteligible, es decir, la idea en cuanto a su esencia formal puede ser objeto de otra esencia objetiva...”

¹⁹⁸ G II, 34 Tie95 “...no se comprenden las propiedades de las cosas mientras se ignoren las esencias de las mismas.”

¹⁹⁹ Def. del amor , G II , 342 3defdelosafectos6 ; G II, 111 2p7esc ...”no he dicho que Dios es la causa de la idea , por ejemplo, del círculo , en cuanto es solo una cosa pensante , y del círculo mismo en cuanto es solo una cosa extensa, por ningún otro motivo, sino porque el ser formal de la idea del círculo no puede percibirse sino por otro modo de pensar como causa próxima, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito.”; G II, 34 Tie 95: “Para que una definición se diga

verdadera y no uno en referencia al cuerpo que idea²⁰⁰, es decir piensa las ideas por lo que son en sí mismas, pues demostró que cada atributo tiene modos de expresión diferentes, que no se comunican sino que son independientemente la misma producción²⁰¹. Con esto se muestra que no tiene sentido si se quiere comprender las ideas, estudiarlas con respecto a algo que no sea su causa próxima.²⁰²

Se hace del siguiente modo, nos dice Zourabichvili: “Podría suponerse entonces que, a través de la consideración del esse formale de la idea, Spinoza quiere ampliar el alcance del concepto de forma al dominio del pensamiento.”(Zourabichvili, 2014, p.106) Veremos en este apartado confirmada esta hipótesis. La cuestión del ser formal de la idea es planteada en el Tratado de la reforma del entendimiento, cuando en busca de distinguir los pensamientos verdaderos, Spinoza se propone pensar en la idea en la que encuentra *suma* certeza, es decir en la idea que exprese más realidad, pues la certeza que exprese la mayor realidad pensable, será el método más perfecto pensable.²⁰³ Para inaugurar este estudio de

las ideas, Spinoza hace el siguiente dibujo:  “La idea**m* verdadera (evidentemente, tenemos una idea verdadera) es algo distinto de su correlato...”²⁰⁴, esta es la frase inaugural de la física cogitativa, luego nos dirá, que la idea verdadera a considerar es –como ya adelantamos- la idea de Dios²⁰⁵. Por otra parte, en la *Ética*, la cuestión de la forma se estudiara directamente²⁰⁶, incorporando y suprimiendo la exposición apartada y

perfecta, deberá explicar la esencia más profunda de una cosa, y procurar no usar ciertas propiedades de ella en su lugar.”; G II, 35 Tie96: “Si es una cosa creada, la definición deberá, como dijimos comprender la causa próxima.”

²⁰⁰ G II, 124 2p13, G II, 14 Tie 33.

²⁰¹ G II, 110 2p7; “El propio Spinoza apela a una teoría de la idea o del espíritu considerado desde la perspectiva de su “ser formal” o sea a aquello que hemos llamado una física cogitativa inmanente, que escapa a la alternativa de la concepción quimérica (idea=cuerpo) y de la concepción objetiva (la idea como representación), gracias al concepto de “idea del cuerpo”. No es que haya razones para considerar un pluralismo de las materias irreductibles y paralelas: en Spinoza no hay más que un mundo, un único proceso, una única producción; pero ese mundo, ese proceso, esa producción, se despliegan sobre una infinidad de planos de expresión autónomos, entre ellos la extensión y el pensamiento.”(Zourabichvili, 2014, p.250)

²⁰² G II, 109 2p6 que remite a G II, 21 1p10 y a G II, 8 1ax4.

²⁰³ G II, 15 Tie 35: “...la certeza no es otra cosa que la misma esencia objetiva, esto es, la certeza misma es el modo en que percibimos la esencia formal...para tener la certeza de la verdad no se necesita de ningún otro signo que no sea tener la idea verdadera.”; G II, 16 Tie 38: “...un buen método será aquel que demuestre cómo debe dirigirse el espíritu según la norma de la idea verdadera. Además, al ser la relación que hay entre dos ideas la misma que la que hay entre las dos esencias formales de aquellas ideas, se sigue de allí que el conocimiento reflexivo de la idea del Ente perfectísimo, será más útil que el conocimiento reflexivo de las restantes ideas. Esto es, esta idea perfectísima será el método que demuestre de qué modo debemos dirigir el espíritu según la norma de la idea dada del Ente perfectísimo.”

²⁰⁴ G II, 14 Tie 33: “Idea**m* vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato...”

²⁰⁵ G II, 16 Tie 38.

²⁰⁶ La primera parte de la *Ética* trata sobre Dios y no sobre el método.

explicita de las razones metódicas, la forma de la idea se considerará sin el rodeo del Tratado²⁰⁷ y aparecerá concretamente según dice el comentador en G II, 107 2p5 donde se introduce la noción de esse formale, después en G II, 117 2p10 “La cuestión(...)es la “forma del hombre” , expresión empleada como sinónimo de “esencia del hombre”; Después, en G II, 140 2p15 ,donde se trata del “ser formal del espíritu humano, en este caso la idea del cuerpo”(Zourabichvili, 2014, p.105) Zourabichvili nota , el uso aparentemente escolástico de los términos , y lo califica de sorprendente, pues justo enmarca el pasaje en el que Spinoza le da a la palabra forma un sentido resueltamente mecanicista.²⁰⁸

Pero la verdad, es que la forma “se encuentra ahora despojada de toda su significación escolástica tradicional” (Zourabichvili, 2014, p.106). En el caso de G II, 140 2p15 “la cuestión ya no puede ser solamente el reconocimiento de una distinción de origen cartesiana entre la consistencia formal y la consistencia representativa (objetiva) de la idea.” (Zourabichvili, 2014, p.106) Luego de haber afirmado la inmanencia de la forma a la extensión, para apoyar la suposición de que la doctrina sugiere igualmente una autonomía de organización del pensamiento, recurrirá Zourabichvili a un argumento que dará un fuerte soporte a su hipótesis: “el ser formal de la idea es definido a su vez como un compuesto.” (Zourabichvili, 2014, p.106-107) Podemos leer en G II, 140 2p15 “La idea que constituye el ser formal del espíritu humano no es simple, sino que está compuesta por un número muy grande de ideas.” (Zourabichvili, 2014, p.107) Es un dato importante, por el hecho de que el cuerpo se había definido como compuesto de partes según una relación²⁰⁹.

A partir de estas consideraciones surge un conjunto de cuestiones que para otros comentadores no plantean mayor problema como es el caso de Martial Gueroult quien dice con toda calma: “...aunque Spinoza conciba también al alma humana como un Individuo hecho de tantas ideas como cuerpos componentes hay en el cuerpo del cual es idea.”(Gueroult, 1974, p.25) Según Zourabichvili en cambio surge todo un campo de

²⁰⁷ G II, 17 Tie 43: “Quizás alguien, cuando dijimos aquí que el buen método es aquel que demuestra cómo se debe dirigir el espíritu según la norma de la idea verdadera dada, se admire de que probemos lo anterior razonando.” Admiración que se evita para el lector de la Ética.

²⁰⁸ La teoría de los cuerpos que está entre G II, 125 2p13 y G II, 140 2p14.

²⁰⁹ En la definición del individuo que sigue a 2p13. (G II, 133)

cuestiones²¹⁰ que “se desplegara en dos direcciones: la primera, el tema del *conceptum formari*, y la síntesis que se manifiesta en él (teoría de la definición genética), la segunda, la consideración de un campo de transformaciones mentales (teoría de la idea en tanto que existente, en tanto que espíritu) (Zourabichvili, 2014, p.107). Nos concentraremos aquí, en función de nuestro propósito, solo en la primera dirección.

²¹⁰ Enumeramos aquí el campo de cuestiones al que se refiere Zourabichvili :”1) Puede hablarse de individuación cognitiva ?;2)Que vínculo tiene la individuación cognitiva con el “conceptum formari” del Tratado y en qué medida puede extraerse de allí una problemática general de la formación del pensamiento?;3)Como pensar un juego de composiciones y descomposiciones mentales autónomas , no tributarias del objeto, una causalidad interna al mundo de las ideas (que escapa de la metáfora mecanicista del mundo de los cuerpos) ;4)Se concilia esto con la identidad de orden y de conexión entre cosas e ideas y con el concepto de espíritu-idea del cuerpo? Que sería la unidad del conatus aparentemente asegurada por el espíritu? Y la transformación individual (poeta amnésico), donde el primado parece recaer en el cuerpo?” (Zourabichvili, 2014, p.107)

4.4.3. La idea como objeto de estudio de la física mental

La idea, a diferencia de los modos de pensar que son afectos del alma, como el deseo, el amor etc.²¹¹, tiene por característica tener un objeto (ideatum) cuya representación procura. El ser formal de la idea es esta representación misma, “visión de un objeto». Por otro lado, las ideas también se pueden pensar según su ser objetivo, el esse objectivum se dice de la cosa misma, exterior a la idea y que resulta representada por ella. Lo que Spinoza reclama en su filosofía es que se considere la idea en su ser formal, esto porque piensa como dijimos anteriormente, que el acuerdo externo entre la idea y su objeto no alcanza para fundar su verdad, la idea debe ser igualmente “adecuada”²¹², es decir, prescindiendo de su relación con el objeto, debe poseer todas las denominaciones intrínsecas de la idea verdadera²¹³, la adecuación nos dice el comentador, ya no concierne a la relación idea-objeto, sino a la relación causa-efecto (al decir esto referirá a G II, 100 2def4²¹⁴, G II, 222 3def1(Zourabichvili, 2014, p.116)). El método será la ciencia de la representación verdadera en sus denominaciones intrínsecas. Para estudiar esos caracteres internos, es decir esas relaciones ideales de causa-efecto, tenemos que estudiar la representación en sí misma, es decir no podemos buscar las relaciones de causa y efecto de la idea entre los modos de otros atributos diferentes del pensamiento²¹⁵, la ciencia de la idea adecuada es la ciencia de la representación y nada más. Pues el ser formal de la idea es la representación y nada más. (Zourabichvili, 2014, p.116)

Quiero decir, que no debemos confundir esta representación con las imágenes físicas que nuestro cuerpo forma, Spinoza se esfuerza en distinguir esta formación física de imágenes de la formación mental de conceptos. Las ideas o conceptos remiten en tanto que tales a una potencia o actividad del espíritu²¹⁶, aunque sea en su nivel más bajo. Y estas variaciones de nivel no deben confundirse, con la formación física de la

²¹¹G II, 102 2ax3.

²¹² G II, 100 2def4.

²¹³ G II, 100 2def4 y explicación.

²¹⁴ Hay una definición de la idea adecuada, y no existe una de la idea verdadera, sino que solo figura como axioma en la parte 1. (G II, 8 1ax6).

²¹⁵ Ética G II, 211p10, G II, 4 1def2, G II, 109 2p6, G II, 227 3p2

²¹⁶G II, 27 Tie 71: “...la forma del pensamiento verdadero debe ser situada en este mismo pensamiento sin relación con otras cosas: ni reconoce al objeto, en cuanto causa, sino que debe depender del poder mismo y de la naturaleza del entendimiento.”

imagen.(Zourabichvili, 2014, p.116-117) El estudio de la representación, es más difícil que el estudio de la física de los cuerpos porque “las ideas se pueden encadenar siguiendo diversos ordenes”(Zourabichvili, 2014, p.118), por eso es que la física cogitativa “parece de entrada más compleja que la del cuerpo, y más frágil. Los cuerpos se encadenan según un orden variable que se expresa en las leyes de la comunicación del movimiento; pero las ideas pueden encadenarse, o bien según el orden de las afecciones del cuerpo, al que Spinoza llama también “orden común de la Naturaleza”, o bien según “el orden del entendimiento”. (Zourabichvili, 2014, p.118) Ambas maneras puramente ideales.

El proyecto de pensar el plano donde son las modificaciones ideales, excluye de entrada a esa representación confusa de nuestro poder que llaman facultades, son consideradas espejismos (pues no hay más que ideas), ahora los nombres de “entendimiento”, “memoria” etc., solo se conservaran para designar estos diferentes regímenes del espíritu que mencionamos, es decir, diferentes ordenes según los cuales se encadenan las ideas. Si los mismos nombres de las facultades aún se mantienen, es porque el estudio ideal pasa por ambos regímenes, y de hecho la parte dos de la Ética se caracteriza, según Zourabichvili, por una tensión²¹⁷ que lleva a pensar la idea no desde su objeto sino desde los diversos regímenes por los que se encadena. Para eso el filósofo construye una lengua que reivindica la noción de tener, precisamente con el objetivo de explicar la coexistencia de las dos maneras de encadenar en un único y mismo plano.

No podemos dejar de decir, en fin, que el carácter de la representación que nos proponemos estudiar es doble: pues se encadenan unas representaciones con otras según una regla de causalidad autónoma válida para todo atributo; y además su encadenamiento es el mismo que el de las cosas. Pero se la estudiara en su encadenamiento propio, pues como vimos no tiene sentido para la física mental pensar en la correspondencia de la idea con su objeto²¹⁸, al menos para esta filosofía.

²¹⁷“...el De Mente está marcado por una tensión entre la imposibilidad manifiesta pero no elucidada de explicar el compuesto mental o la forma de la idea de una manera que no sea por la complejidad correspondiente del cuerpo propio, y la afirmación de una unidad individual más profunda que la dualidad del cuerpo y del espíritu, que garantiza la unidad formal de este último.”(Zourabichvili, 2014, p.138)

²¹⁸“en lugar de aparentar de manera exterior que comparte la concepción cartesiana de la relatividad del grado de realidad de la idea respecto del de su objeto...”(Zourabichvili, 2014, p.143-144); “...la indiferencia de lo verdadero respecto de la existencia de la cosa representada.”(Zourabichvili, 2014, p.144)

4.4.4. La física cogitativa se piensa en su lengua

El estudio de las ideas consiste en una deducción (Zourabichvili, 2014, p.141), inscrita en una nueva lengua del tener y de lo compuesto que permite pensarla.²¹⁹ Para avanzar en este estudio del ser formal de la idea, que como vimos arriba es lo que nos da la norma de la verdad²²⁰, atenderemos –como ya establecimos- a la idea de Dios, por el hecho de ser formalmente la más perfecta de todas las ideas (Zourabichvili, 2014, p.144). Para considerar la idea de Dios va a ser necesario que Spinoza se ponga a hablar esta lengua especial, que será el medio y el efecto de este pensamiento²²¹, una lengua abstracta por fuera de la cual la doctrina no puede enunciarse.²²²

En primer lugar esta lengua es una legitimación de la noción de tener (Zourabichvili, 2014, p.141). Decir “Dios tiene una idea” quiere decir tres cosas (Zourabichvili, 2014, p.141-142), que Dios desarrolla una de sus propiedades, que Dios produce un efecto activo, es decir un efecto que deriva de su propia naturaleza y que Dios se afecta a sí mismo de determinado modo. Este registro del tener consiste en una relación de pertenencia esencial, es decir, que aquí la idea formada es propiedad de la idea que la forma (Zourabichvili, 2014, p.142). Dios “tiene” todas las ideas porque todas derivan de su naturaleza. Pero nosotros solo tenemos las ideas que son adecuadas, es decir, aquellas que tienen a nuestro espíritu como causa próxima pues las ideas inadecuadas de las que también estamos compuestos solo nos tienen como su causa parcial²²³ y por eso no se puede decir en este sentido que las “tenemos”, como vimos brevemente en la primera parte de este trabajo.

Dios solo tiene ideas en tanto que se modifica en la idea de sí mismo, no existe en esta filosofía una mirada panóptica de la idea de Dios, todavía demasiado imaginaria, Zourabichvili nos dice que la unidad formal de esta idea²²⁴ es la de un compuesto, Dios no

²¹⁹ “...en esta lengua todo sujeto es compuesto.”(Zourabichvili, 2014, p.141-142)

²²⁰ G II, 15 Tie 36: “...la verdad no requiere ningún otro signo, sino que es suficiente para eliminar toda duda de tener las esencias objetivas de las cosas, o lo que es lo mismo, las ideas, de aquí se sigue que el verdadero método no es buscar el signo de la verdad después de la adquisición de las ideas, sino que el método verdadero es la vía para buscar, en el orden debido, las ideas (todas estas cosas significan lo mismo).” Y por supuesto G II, 184 2p43.

²²¹ Sobre esto vease (Meschonnic, 2015).

²²² Este asunto ocupa uno de los capítulos centrales del libro de Zourabichvili, “Hablar spinoziano” (cap.5 (Zourabichvili, 2014, p.139).

²²³ G II, 140 2p15, G II, 225 3p1. Estamos compuestos por muchas ideas, algunas inadecuadas, otras adecuadas.

²²⁴ G II, 107 2p4

tiene tal o cual idea sino en tanto dicha idea participa del todo (Zourabichvili, 2014, p.142). Sabemos que Dios tiene todas las ideas, esto quiere decir que el conocimiento en él es adecuado incluso para las ideas inadecuadas²²⁵ porque su idea no deja fuera a ninguna idea²²⁶, y es la única causa posible de sus partes.²²⁷

Dijimos que teníamos que ponernos a hablar una nueva lengua para pensar esta idea, podemos decir -luego de esta aclaración sobre el tipo de unidad que tiene la idea de Dios-, que en esta lengua todo sujeto es un compuesto, toda relación de tener o de propiedad es partitiva (Zourabichvili, 2014, p.141). En el compuesto infinito no hay más que compuestos que se determinan recíprocamente. Es decir la formulación de la definición de Dios en la *Ética* puede tener una función unificadora²²⁸ gracias a que idea el compuesto que tiene todos los otros. Se trata de una unificación mental nuestra a nivel racional ²²⁹, pues a nivel intuitivo no es necesario formular la definición para saber que todas las cosas son parte de la Naturaleza.

El estudio del ser formal de la idea de Dios nos lleva a considerar el juego de los compuestos ideales, esa descomposición y composición de ideas que llevan el nombre de análisis y síntesis. Este problema de la composición ideal, será tratado en el libro de Zourabichvili a través de un rodeo por la teoría de las definiciones genéticas del *Tratado de la reforma*, que consistirá en un estudio de la adecuación o inadecuación²³⁰ entre causas y efectos sobre un plano estrictamente cogitativo. El estudio de este tipo de definición en el *Tratado* ocurre mucho después de la teoría

²²⁵ G II, 168 2p32 y G II, 172 2p36dem: “Todas las ideas son en Dios (por 2p15); y en cuanto se refieren a Dios, son verdaderas (por 2p32) y (por 2p7cor) adecuadas.”

²²⁶ 2p3

²²⁷ G II, 108 2p5dem: “...Dios puede formar una idea de su esencia y de todo lo que se sigue de ella, solo por esto, a saber: porque es una cosa pensante, pero no porque sea el objeto de su idea. Así, pues, el ser formal de las ideas reconoce por causa a Dios en cuanto es cosa pensante.”

²²⁸ G II, 36 Tie 99: “En cuanto al orden, para que todas nuestras percepciones se ordenen y se unan, se requiere que, cuanto antes pueda ocurrir y exija la razón, investiguemos si existe algún ente, y a la vez cual, que sea la causa de todas las cosas, de modo que su esencia objetiva también sea la causa de todas nuestras ideas.”

²²⁹ G II, 581 5p36esc: “...aunque en la primera parte he mostrado en general que todas las cosas (y por consiguiente, también el alma humana) dependen, en cuanto a la esencia y la existencia, de Dios, sin embargo, aunque aquella demostración sea legítima y no expuesta a duda, no afecta a nuestra alma de la misma manera que si se infiere eso mismo de la esencia misma de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios.”

²³⁰ G II, 222 3def1.

de la ficción (Zourabichvili, 2014, p.145)²³¹. Lo curioso según el comentador es que los términos de la teoría de la ficción (*fingere*) aparecen junto a los de la teoría de la definición (*formari*) cuando toca exponerla. Esto es otro indicador de que la definición genética de la que nos habla Spinoza en su Tratado es a la vez verdadera y arbitraria, pues fingir una causa no le impide en absoluto formar un concepto (Zourabichvili, 2014, p.145). Veamos el caso que Spinoza estudia en el texto:

para formar (*formandum*) el concepto de una esfera, invento (*fingo*) una causa a voluntad, a saber que un semicírculo gira alrededor de un centro y que una esfera es como engendrada (*quasi oriri*) por dicha rotación. Esta idea es ciertamente verdadera y, aunque sepamos que jamás se ha engendrado esfera alguna de tal manera en la Naturaleza, hay allí sin embargo una percepción verdadera y el medio más fácil para formar (*formandi*) el concepto de una esfera. (G II, 27 Tie 72)

Preguntémonos ahora con Zourabichvili ¿Qué diferencia al concepto formado de la ficción? ¿Qué constituye la verdad de uno y la falsedad del otro? No basta decir que la buena definición es aquella que remite la cosa a su causa próxima, pues queda por precisarse lo que se requiere para producirla (Zourabichvili, 2014, p.146). Veamos el caso citado, considerada en sí misma, la afirmación de la rotación del semicírculo alrededor de su eje es una “percepción falsa”, pues ese movimiento no es en absoluto una propiedad deducible de la esencia del semicírculo, y no se indica ninguna causa posible para dicho movimiento. Se afirma del semicírculo “algo que no está contenido en el concepto que nos hemos formado (*formavimus*) de él”.²³² Pero la misma percepción deviene verdadera si esta “unida (*juncta*) al concepto de la esfera o al de la causa que determina el movimiento”²³³. La conjunción

²³¹ Teoría de la ficción (G II, 19 Tie 52), teoría de la definición (G II, 34 Tie 92).

²³²G II, 27 Tie 72: “...ahora debemos notar que esta percepción afirma que el semicírculo gira, afirmación que sería falsa si no estuviera unida al concepto de esfera o de la causa determinante de tal movimiento, o bien absolutamente, si esta afirmación estuviera aislada, pues entonces el espíritu solamente tendería a afirmar el movimiento del semicírculo que no se contiene en el concepto del semicírculo, ni tiene su origen en el concepto de la causa determinante del movimiento.”

²³³ G II, 28 Tie 73.

“vel”, nos dice el especialista, que otras veces significa equivalencia, es aquí difícil de interpretar: a primera vista uno diría que el concepto de esfera está indicado a título de causa final. Y con esto, somos invitados a comprender que la proposición “el semicírculo gira sobre su eje” debe ir acompañada por otra proposición que indique una causa eficiente (“porque hay viento”, por ejemplo). Pero de ese modo, se pierde de vista completamente la intención primitiva de producir una definición genética de la esfera. ¿No es acaso una petición de principio, visto que justo lo que se intenta obtener es el concepto de esfera? No. Lo que Spinoza expresa como puede según Zourabichvili, es la necesidad de un acto de síntesis no entre el movimiento del semicírculo y la esfera, sino entre el movimiento y el semicírculo, bajo el imperio del concepto de esfera que determina al semicírculo a moverse en tanto que causa formal. Aunque parezca paradójico, solo evitamos la petición de principio pensando esta síntesis bajo la ley de la esfera como el movimiento mismo que la engendra, y no como un esfuerzo separado y un tanto misterioso del espíritu. El movimiento es el operador mismo de la síntesis: conduce al espíritu de un sujeto lógico (el semicírculo) a otro (la esfera). Ya no es el accidente que se remitiría indebidamente al sujeto por medio de un juicio sintético ilegítimo, sino la forma misma en devenir (Zourabichvili, 2014, p.146).

Se ha señalado a veces, “una analogía con la doctrina de la individuación de los cuerpos: el concepto de esfera es obtenido por medio de una combinación simple de movimiento (semicírculo que gira) y de reposo (eje fijo); y el movimiento, en tanto que operador de la síntesis, parece tomar igualmente el sentido figurado de un progreso del espíritu, proviniendo la diferencia entre lo verdadero y lo falso de que el movimiento se haga o no se haga, arrastre al sujeto en un devenir que lo transforme o bien permanezca exterior a él.” (Zourabichvili, 2014, p.147) El comentador ve aquí una razón “no para aplicar las reglas de la extensión al pensamiento, pero sí para concebir el modo infinito inmediato que sea verdaderamente el equivalente cogitativo del movimiento y del reposo, algo como el *ipsum intelligere* invocado en la *Ética* para caracterizar la naturaleza de la idea (tal como se diría: el cuerpo es movimiento y reposo), y que se corresponde bastante bien con el *intellectus absolute infinitus* por el cual el propio Spinoza designa dicho modo.” (Zourabichvili, 2014, p.147) (G II, 185 2p43esc, G IV, 277 Carta LXIV.)

Pero sería apresurado para la interpretación igualar esta expresión al entendimiento infinito de la Ética, “la noción de absoluta infinidad, reservada habitualmente para la definición de Dios debería aquí ponernos en alerta. Quizás se trate de un modo indiviso del comprender, de un principio de distinción, tal como el movimiento es principio de división.”(Zourabichvili, 2014, p.147) El engendramiento de la cosa por el movimiento y de la idea por un acto de síntesis correspondiente que desemboca en una idea distinta (o simple), parece reforzar la conjetura “en la medida en que el modo infinito inmediato, en la Ética, es en efecto la causa próxima del mediato” (Zourabichvili, 2014, p.148). Así, tenemos que “el universo corporal se engendra a partir de todas las combinaciones posibles de movimiento y de reposo y el universo cogitativo a partir de todas las combinaciones posibles del comprender.”(Zourabichvili, 2014, p.148)²³⁴ Spinoza al concebir al pensamiento como un atributo “lo ha concebido siempre como un continuo modalmente divisible, materia cogitativa indeterminada.”(Zourabichvili, 2014, p.148)

Además, agrega Zourabichvili,

pensar el movimiento y el reposo del semicírculo bajo la ley formal de la esfera, no puede sino evocar los términos en los que Spinoza trataba las relaciones todo-partes en la carta 32 a Oldenburg. Las síntesis sucesivas –el punto móvil engendrando la línea, la línea móvil el plano, el plano móvil, el cuerpo- erigen un orden de integraciones crecientes análogo al de los cuerpos, a la vez individuos (cosas singulares) y partes de individuos más complejos. Todas remiten a la formación absoluta(formet absolute,Tie 64) de una idea simple , indivisa e infinita –la cantidad- a partir de la cual se forman ideas que la “determinan”, y que solo pueden componerse “a partir de otras ideas” (G II, 24-25 Tie 64-65), aunque pueda considerárselas como simples cada una a su nivel , exactamente como el individuo es simultáneamente todo y parte de otro todo (G II, 16 Tie 41); pues la idea

²³⁴ Le parece al comentador que G II, 67 1p32 va en esta dirección.

verdadera es simple, o está compuesta por ideas simples (G II, 18 Tie 46). Se reconoce allí, el pasaje de la sustancia (cantidad infinita, como en G II, 32 1p15esc) al modo infinito inmediato (movimiento y reposo), y de allí al modo infinito mediato (universo). (Zourabichvili, 2014, p.148)

Pero el orden generativo explicado aun es ficticio (Zourabichvili, 2014, p.148) y solo encadena los objetos de la geometría. Sin embargo, la manera de proceder no es falsa, como lo sería la que considera que la línea se compone de puntos, la superficie de líneas, y el cuerpo de superficies, pues aquí se trataría de “una construcción ilegítima de la extensión, que opera sobre el fondo de una división real que implica el vacío”.(Zourabichvili, 2014, p.148-149) Por el contrario, la definición genética “procede a una formación dinámica de conceptos (como el de la línea, engendrado a partir de un punto móvil, no de una yuxtaposición de puntos).”²³⁵Para que el método proceda realmente de este modo convendrá partir del propio Dios, deduciendo las cosas en su orden real y no ficticio. Entonces el comentador se refiere al Tratado de la reforma: “ en lo relativo al orden , ahora , y para ordenar y unir todas nuestras percepciones , es preciso, y la Razón exige, que indagemos , tanto como sea posible , si existe un Ser, y al mismo tiempo cual es , que sea causa de todas las cosas , de manera que su esencia objetiva sea también causa de todas nuestras ideas , y entonces nuestro espíritu, como lo he dicho , reproducirá la Naturaleza tan perfectamente cómo es posible.”²³⁶

Hemos visto que el método era tanto más perfecto cuanto partiera de la idea del Ser más perfecto, causa primera de todas las cosas. Es en ese sentido que el método llega a confundirse con la filosofía y con la física. Y como se ha estipulado que “la vía correcta para inventar es formar pensamientos partiendo de una definición dada”²³⁷ , hará falta que

²³⁵“Se comprende entonces que este orden (geométrico) sea a la vez arbitrario y estático, por más que el pensamiento se mueva en el merced de sus análisis y de sus síntesis. La geometría tiene interés metodológico o propedéutico: ejercita al espíritu para considerar las cosas bajo cierta forma de eternidad”.(Zourabichvili, 2014, p.149) que refiere a (G II, 25 Tie 67)

²³⁶ G II, 36 Tie 99 citado en (Zourabichvili, 2014, p.150)

²³⁷ G II, 34 Tie 93 “la mejor conclusión deberá obtenerse a partir de alguna esencia particular afirmativa, o lo que es lo mismo, a partir de una definición legítima y verdadera, puesto que el entendimiento no puede descender solamente desde los universales a los singulares, ya que los axiomas se extienden al infinito y no determinan al entendimiento a contemplar una cosa singular más que a otra. Por lo cual, la vía correcta de investigar es formar los pensamientos a partir de alguna definición dada...”

el propio Dios sea definido, y habrá entonces que tomar en serio esa noción de causa sui, que en el Tratado es aún una manera de hablar.(Zourabichvili, 2014, p.150) En la Ética, “el concepto o idea de Dios es la causa formal de la síntesis infinita de los infinitos, movimiento por el cual el pensamiento engendra el ens absolute infinitum que es su definición.”(Zourabichvili, 2014, p.150) ²³⁸ Aquí lo definido es la síntesis misma de las partes definientes, o su causa formal y no final: las nociones componentes no se unen para producir un efecto que sería el definiendum sino que lo producen por su propia síntesis.(Zourabichvili, 2014, p.151) La identidad ahora conquistada²³⁹ del método y la filosofía, significa que la reflexión sobre la forma de la idea se inscribe ella misma en el ser, es decir que la formación de los conceptos en el entendimiento coincide con su formación real.(Zourabichvili, 2014, p.151)

Los conceptos de análisis y síntesis son donde desemboca el tratamiento de la forma de la idea de Dios y se orientan en la doctrina madura a “hacer coincidir el orden del entendimiento, o automatismo espiritual, que va de definición en definición, de esencia en esencia, con este orden de composiciones-descomposiciones que corresponden a las composiciones-descomposiciones de los cuerpos y que parecen ser de un orden totalmente distinto.”(Zourabichvili, 2014, p.155) Por ejemplo, nos dice François, “podemos ver perfectamente como descomponer la idea de un cuerpo humano en la idea de sus partes. Pero la descomposición concreta de tal cuerpo remite a una descomposición mental que parece de otro orden. Sin embargo, es esta última la que es concreta: los breviaros de anatomía registrados en el inventario de la biblioteca de Spinoza, los cursos de anatomía que toma De Vries en base a su consejo, no exponen sino nociones comunes, lo que hay de común a todos los cadáveres diseccionados por su autor.”(Zourabichvili, 2014, p.155) ¿Cuál sería el interés de una descomposición menos, o de una más? , se pregunta Zourabichvili queriendo esquivar la melancolía de la que se escapa Spinoza al inicio del *Tratado de la reforma*. Si conociéramos el orden de las cosas, no tendríamos ninguna necesidad de conformarnos con el estudio lento, ese

²³⁸ (Gueroult, 1968, p.107-204) ; Zourabichvili dice “(1def6,1p1-11 para la síntesis)”(Zourabichvili, 2014, p.150)

²³⁹ Zourabichvili dedica buenas paginas a mostrar la insuficiencia del Tratado en la sección dos del capítulo 5 de (Zourabichvili, 2014, p.152-156)

equipamiento preventivo de las nociones comunes, sino que percibiríamos el mundo directamente como una lógica de las singularidades. “Del Tratado *de la reforma a la Ética*, el orden infinito de las existencias concretas ha cambiado de naturaleza: ya no es ese desvanecimiento de todas las cosas en el infinito de las circunstancias, es el afuera de una infinidad de adentros. Eso se llama beatitud suprema, y solo puede ser disfrutado por Cristo. Al menos este ideal del autómatas espiritual es marcadamente ajeno a la gran consigna cristiana clásica: volver a uno mismo. La cuestión de la posibilidad para un entendimiento humano de tener acceso a este orden cuya realidad solo concibe abstractamente, es decir de igualarse al menos *en parte* al entendimiento infinito, es la del tercer género de conocimiento y la del estatuto del hombre respecto a Dios.(Zourabichvili, 2014, p.156)

La física cogitativa en fin, es el método mismo,

según la significación nueva y rigurosa que Spinoza le da a ese término: estudio formal de la idea, trátase de la idea compuesta que es nuestro espíritu, o de las ideas por las que está compuesto y que son a su vez compuestas, puesto que no son de un género distinto al del espíritu. Spinoza ha ido muy lejos en la exposición de la física cogitativa, declara Zourabichvili, aunque tuviera para eso que ponerse a hablar una lengua extraña que es, por así decirlo, una lógica formal, a condición de que se comprenda bajo este nombre una de las expresiones de la ontología; pues hablar de la forma de la idea es hablar de la idea misma, o dicho de otra manera, de la cosa. (Zourabichvili, 2014, p.156)

La pedagogía del concepto que practica el comentador intenta llevar al lector a que comprenda la lengua en la que está escrito el pensamiento, lengua necesaria que es a la vez el medio y el efecto del pensamiento que se expresa en ella. (Zourabichvili, 2014, p.157, nota 45)

Esta lengua nos habla diferenciadamente de las ideas verdaderas y de las falsas, nos dice que la diferencia de referencia de las ideas adecuadas y las inadecuadas²⁴⁰ es la del todo y la parte, es decir la de un conocimiento completo e incompleto.(Zourabichvili, 2014, p.160) Pero siempre en un mismo orden. Descarta de esta manera, un eventual dualismo ontológico de las ideas adecuadas y de las ideas inadecuadas, “al enunciar que las mismas ideas son verdaderas y adecuadas *en tanto están referidas a Dios*, y confusas e inadecuadas *en tanto que están referidas a un espíritu singular.*”(Zourabichvili, 2014, p.160) Esa diferencia de referencias, es lo que permite comprender que haya-o que se dé en Dios- un saber adecuado de las ideas inadecuadas, en el cual las consecuencias no están separadas de sus premisas: en Dios se dan juntas la idea de la afección y su causa. (Zourabichvili, 2014, p.160) Nuestro conocimiento en cambio se da por intermedio de nociones comunes²⁴¹. Debemos preguntarnos entonces en qué sentido nuestro conocimiento puede llegar a ser adecuado. Zourabichvili entrega su respuesta diciendo que el conocimiento adecuado aparece siempre compuesto²⁴², por consiguiente, “la idea de la afección²⁴³ no se da inadecuadamente; se da así sólo abstractamente, desde el punto de vista –separado- de una parte tomada como un todo, y por eso es que desde este mismo punto de vista se vuelve posible hablar de un conocimiento adecuado de lo inadecuado, que es el principio ético

²⁴⁰ “Spinoza crea una sintaxis filosófica que le permite pensar la idea adecuada y la idea inadecuada sobre el mismo plano de realidad, y fundamentar la transmutación de una en otra. La hemos llamado “el spinoziano”: su operador principal es el adverbio *quatenus*, sus operadores secundarios *simul*, *tam*... Se reconoce también su doble regla de sinonimias, i. “tener”=“conocer”=“constituir la esencia de un espíritu”=“ser afectado” (sinonimias de lo infinito), ii. “tener”=“ser”=“ser en” (sinonimias de lo finito). Por supuesto que estos dos encadenamientos sinonímicos solo tienen sentido en función del uso legítimo de los operadores.” (Zourabichvili, 2014, p.244)

²⁴¹ “...este conocimiento se produce por intermedio de nociones comunes (conceptos de afectos): el plano del universo cogitativo propiamente dicho, en la red infinita de sus singularidades, permanece inaccesible y solo podemos producir de él una representación general y abstracta.”(Zourabichvili, 2014, p.160)

²⁴² “Lo que nos hace volver al tratado pero esta vez sobre un plano ontológico: todo es composición, es decir definición genética; en el universo cogitativo no hay más que un proceso múltiple e infinito de definiciones genéticas, a las cuales corresponden los análisis incesantes que permiten nuevas síntesis.”(Zourabichvili, 2014, p.160)

²⁴³ Que puede llegar a ser una idea adecuada G II, 537 5p4

mismo, solidario de una toma de conciencia de la parte en tanto que parte.”(Zourabichvili, 2014, p.160)

Es así que Spinoza consigue pensar la idea en el tránsito que su naturaleza exige para ser comprendida completamente. Es este requisito el que hace que la primera palabra de la parte que se dedica al alma en la *Ética* sea “Transeo”, y que la ausencia de definición del individuo ideal confirma, cuando el texto da cuenta de que se tenía que pasar de una manera de encadenar las ideas a otra, para pensar así, sobre un mismo plano todas las ideas. Este tránsito tiene lugar en la aventura propiamente metódica, en ese estudio del ser formal de la idea, física cogitativa, que “Aunque parezca completamente abstracta, sabemos abstractamente que es el único pensamiento concreto...” (Zourabichvili, 2014, p.156)

5. Conclusión

Hemos recorrido en este trabajo las meditaciones de Spinoza y sus comentaristas acerca del concepto de definición. Lo hemos hecho en primer lugar desde una concepción negativa caracterizando las maneras de pensar que son insuficientes para llevar a cabo la práctica de un método ordenado para conocer la Naturaleza, es aquí que vimos con algún detalle la limitación de los axiomas solos para operar investigaciones sobre las cosas de la Naturaleza, que como vimos luego, no pueden ser entendidas de manera correcta si es que partimos de propiedades que están separadas de la esencia de la que dependen. De este modo llegamos a saber que las definiciones eran el aparato adecuado, por poner la esencia de las cosas y permitir así considerar sus propiedades en relación con lo que es común a todas ellas, evitando abstracciones que nos desliguen de la consideración de lo real. Adelantamos en esta primera parte como es que la definición podía llegar a conocerse, y establecimos con la letra de los textos que la esencia que la definición explica debía ser puesta por una idea que exprese su causa eficiente, es decir por una idea que genere la cosa misma en el pensamiento.

Luego, adentrados en la cuestión, al llegar al siguiente capítulo, vimos como el asunto entero de la definición recaía en esta generación, llamada “síntesis” por la tradición de especialistas a la que recurrimos. Para profundizar en esta noción es que fuimos a buscar en el pensamiento de Francois Zourabichvili los orígenes de la noción spinozista de definición genética, vimos que esta se generaba como una reacción activa a la manera en la que Descartes concebía la forma corporal, por eso es que pasamos por la noción cartesiana notando la insuficiencia que Spinoza veía en ella, en esto no pudimos dejar de ser atraídos al problema que plantea Zourabichvili en su libro, por lo que nos vimos obligados además a escribir sobre las dificultades que pone la noción de especie en el pensamiento de nuestro filósofo, integrando de este modo textos sobre la definición que resultan fundamentales para nuestro asunto. De este modo es que llegamos a la motivación profunda de la meditación spinozista sobre la definición genética, entendiendo así el real alcance de la definición del individuo enunciada por Spinoza después de G II, 124 2p13. Así pasamos a la generación de la idea base de este sistema de pensamiento: la idea de Dios, de la que nos encargamos de la mano del importante comentarista Martial Gueroult, en ese momento

es que vimos, en resumidas cuentas, como es que el filósofo construía la esencia del ente absolutamente infinito. Y luego siguiendo parcialmente el orden de la propia *Ética* es que pasamos a la última parte de nuestro trabajo en la que a la luz de la nueva definición del individuo corporal, tratamos la ausencia de una definición equivalente para el individuo ideal, que como vimos daba cuenta de una necesidad que siempre estuvo presente en el pensamiento de Spinoza, la de ir más allá de la definición para poder plantear un problema. De ese modo es que terminábamos de exponer los resultados de la investigación que llevamos a cabo sobre la definición en esta singular filosofía.

Es en esta línea que queremos concluir, de la mano de Gilles Deleuze por última vez, diciendo que la filosofía de Spinoza experimenta antes que una deducción ordenada a partir de un fundamento, una “desfundamentación” que parte forzosamente, no de la base, sino de al medio. Esta fórmula parece ser más importante para Deleuze que la frase con que hizo famoso a Spinoza²⁴⁴. Con nada respecto al spinozismo Deleuze se irritaba más, que con la creencia de que la *Ética* se inicia por Dios²⁴⁵, no puede existir tal procedimiento en Spinoza, aunque sea la “base” de su filosofía, como hemos visto, no se puede “comenzar” con la idea de Dios. Creer en un fundamento primero que fuera el límite y la raíz del desarrollo posterior, es decir creer que podemos iniciar la filosofía de “una vez por todas”, es decir, creer que a raíz de la definición de una cosa se puede empezar a pensar, es justo otra de las alucinaciones que Spinoza se propone alejar con la construcción de la filosofía que lleva su nombre. No se puede, según Deleuze, empezar a pensar sino de al medio²⁴⁶.

²⁴⁴ “Nadie sabe lo que puede un cuerpo.”

²⁴⁵ “...en la *Ética*, o ya en el Tratado de la reforma, cuando Spinoza dispone de un método de desarrollo continuo, evita precisamente empezar por Dios. En la *Ética*, parte de atributos substanciales cualesquiera para llegar a Dios como substancia constituida por todos los atributos. Llega, pues, a Dios tan pronto como es posible, inventa el mismo este atajo que, sin embargo, precisa de nueve proposiciones. Y en el Tratado de la reforma partía de una idea verdadera cualquier para llegar “lo más rápidamente posible” a la idea de Dios. Pero nos hemos habituado hasta tal punto a creer que Spinoza tenía que empezar por Dios que los mejores comentaristas conjeturan lagunas en el texto del Tratado e inconsecuencias en el pensamiento de Spinoza. De hecho, llegar a Dios lo más rápidamente posible, y no inmediatamente, forma por entero parte del método definitivo de Spinoza, tanto en el Tratado de la reforma como en la *Ética*.” (Deleuze, 2009, p.136-137)

²⁴⁶ “Por “desfundamentación” es preciso entender esa libertad del fondo no mediatizada, ese descubrimiento de un fondo detrás de cualquier otro fondo, esa relación de lo sin fondo con los no-fundado, esa reflexión inmediata de lo informal y de la forma superior que constituye el eterno retorno.” (Deleuze, 2017, p.116)

Detrás del fondo siempre hay otro camino o túnel, cuando se piensa detrás siempre corre algo por la banda, siempre hay otro pensamiento, por eso la filosofía nunca comienza “una vez por todas”, incluso, “Deleuze insiste en la incapacidad de los filósofos para comenzar verdaderamente”, (Zourabichvili, 2004, p.23) “Mientras el comienzo sea pensado como

El concepto que da cuenta de este singular “punto de partida” , si es que acaso se lo puede seguir llamando así , es sin duda el de noción común, que exige toda una reformulación del planteamiento de Spinoza y explica para Deleuze que el Tratado de la reforma quede inacabado .²⁴⁷ Es teniendo nociones comunes como llegamos a conocer, y como eventualmente podemos llegar a enunciar la definición de alguna cosa, aquí, el filósofo distingue entre la definición que hacemos de cosas que implican la existencia y la que hacemos de cosas que no la implican, lo que no quita que la Ética pueda proceder en ambos casos con nociones comunes pues tanto cadáveres como atributos pueden ser entendidos por ellas.²⁴⁸

fundamento estará sometido a un reconocimiento inicial que toma su forma del sentido común, y así la filosofía no logra deshacerse de una afinidad previa con lo que se trata de pensar.”(Zourabichvili, 2004, p.23) Y obviamente no se comienza verdaderamente en esta “impotencia para deshacerse de los presupuestos” (Zourabichvili, 2004, p.24-25), es por eso que Deleuze rompe con el pensamiento que “intenta fundar” y se lanza a esta desfundamentación del eterno retorno que acepta su relación con el afuera, dice Zourabichvili: “al fundar se pretende poseer el comienzo, dominar la necesidad. El pensamiento parece internarse de nuevo en sí mismo y conquistar su necesidad desde el interior.”(Zourabichvili, 2004, p.23) Pero en realidad la filosofía consiste en un encuentro con el afuera concentrado en signos que arman un forcejeo donde se hace, precisamente, el pensamiento. Por eso aunque una filosofía pretenda cerrarse sobre sí misma y dar un primer principio a todo lo que viene después, ese movimiento aunque efectivo en algún punto, tiene “a sus espaldas” otro más profundo que parte del medio, siempre estamos en medio de una “chinkana”, y los “lugares sagrados” o templos improvisados que allí se generan son como coagulaciones de la sangre que corre para todos lados suavizando la piedra.

²⁴⁷ (Deleuze, 2009, p.135-147) el capítulo “Evolución de Spinoza (Sobre la interrupción del Tratado de la reforma)”. Que por cierto, queda inacabado justo cuando Spinoza intenta sintetizar la esencia del entendimiento habiendo hecho previamente una enumeración de sus propiedades. Es decir, cuando pretende hallar la idea a partir de la cual pensar el entendimiento.

²⁴⁸ “Respetable amigo: Me pregunta usted: ¿acaso necesitamos la experiencia para saber si la definición de un atributo es verdadera? A esto respondo que nosotros solo necesitamos la experiencia para aquellas cosas que no pueden inferirse de la definición de la cosa, como, por ejemplo, la existencia de los modos: pues esta no puede inferirse de la definición de la cosa. Pero no para aquellas cosas cuya existencia no se distingue de su esencia, y por tanto, se infieren de su definición. Más aun, ninguna experiencia podrá enseñarnos eso jamás, porque la experiencia no enseña las esencias de las cosas, pues lo máximo que puede hacer es determinar a nuestro espíritu a que medite solamente acerca de ciertas esencias de las cosas. Por consiguiente, como la existencia de los atributos no difiere de su esencia, no podremos alcanzarla con ninguna experiencia.” (G IV, 47 Carta X) ; “...las nociones comunes son una aportación propia de la Ética. (...) cualquier cosa existente posee una esencia, pero también relaciones características mediante las cuales se compone con otras cosas distintas en la existencia, o se descompone en distintas cosas. Una noción común es precisamente la idea de una composición de relaciones entre muchas cosas. Veamos el atributo extensión: posee el mismo una esencia, y no es en este sentido en el que es objeto de una noción común. Los cuerpos en la extensión poseen también esencias, y no es en este sentido en el que son objeto de nociones comunes. Pero el atributo extensión es también una forma común a la substancia, de la que constituye la esencia, y a todos los cuerpos posibles de los que engloba las esencias. El atributo extensión como noción común no se confundirá con esencia alguna, sino que designara la unidad de composición de todos los cuerpos: todos los cuerpos son en la extensión... (...)...las nociones comunes son ideas fisicoquímicas, más biológicas que geométricas; presentan, bajo aspectos variables, la unidad de composición de la Naturaleza. Si son geométricas, es en el sentido de una geometría natural, real, y que relaciona a los seres reales, físicos, existentes. (...)...en el campo de composición de relaciones no solo interviene el razonamiento, sino asimismo todos los recursos y la programación de experiencias fisicoquímicas y biológicas...”(Deleuze, 2009, p.139-142)

La formación de estas nociones comunes corresponde según Spinoza al segundo género de conocimiento, mientras que el conocimiento de esencias al tercero.²⁴⁹ El paso del segundo al tercer género es el que exige la definición tal como la hemos entendido en este trabajo.²⁵⁰

Antes de adentrarnos en esta operación de síntesis que liga las nociones comunes a las esencias de las cosas debemos decir que nuestra experiencia desde su sombra imaginativa inicial ²⁵¹ nos ofrece la oportunidad de despejar nociones comunes, tanto en el aprender a nadar como en la lectura de la *Ética*, se va de a poco o de a mucho componiendo tejidos de conveniencias entre las cosas²⁵², moviéndose uno a las proposiciones correctas para el sistema y el ánimo, y entrando de manera conveniente el cuerpo a la ola. Como la formación de un musgo en la piedra rodeamos la cosa de ideas verdadera como acechando su núcleo común aún desconocido, se despliega así nuestro segundo género como una enredadera de hiedra en una pared. Pero si bien se trata de ideas verdaderas, aún responde su formación a las circunstancias cambiantes del encuentro exterior, Deleuze plantea el problema en los siguientes términos: ¿Como arrancar del azar²⁵³ nuestros pensamientos

²⁴⁹ "...es la idea de Dios la que nos trasladara del segundo al tercer tipo, porque tiene una cara vuelta hacia las nociones comunes y una cara vuelta hacia las esencias." (Deleuze, 2009, p.144)

²⁵⁰ "Le troisième genre de connaissance n'exclut donc nullement toute déduction, mais il substitue une déduction concrète a la déduction abstraite qui est le fait du second. Certes, celle-ci n'est pas abstraite dans la mesure où les notions sur lesquelles elle se fonde sont des idées de propriétés réelles communes aux choses. Elle l'est, toutefois, dans la mesure où ces notions laissent échapper l'essence des choses, et n'atteignent d'elles que ce que leurs existences ont de commun. La déduction propre a la connaissance du troisième genre est, par opposition a elle, concrète, car fondée sur l'idée de Dieu, elle en déduit les idées des choses mêmes, choses réelles, singuliers, saisies dans leurs essences éternelles, et enveloppant chacune un conatus vers l'existence." (Guerault, 1974, p.416)

²⁵¹ "Si Spinoza se distingue esencialmente de Leibniz es porque este, cercano a una inspiración barroca, ve en lo Oscuro ("fuscum sub nigro") una matriz, una premisa, de donde saldrán el claroscuro, los colores y hasta la luz. En Spinoza, por el contrario, todo es luz, y lo Oscuro no es más que una sombra, un mero efecto de luz, un límite de la luz sobre unos cuerpos que la reflejan (afección o la absorben (afecto): estamos más cerca de Bizancio que del Barroco. En vez de una luz que sale de los grados de sombra por acumulación del rojo, tenemos una luz que crea grados de sombra azul. El propio claroscuro es un efecto de esclarecimiento o de oscurecimiento de la sombra: son las variaciones de potencia o los signos vectoriales los que constituyen los grados de claroscuro, pues el aumento de potencia es un esclarecimiento, y la merma de potencia un oscurecimiento." (Deleuze, 2011, p.196)

²⁵² "¿Cómo pueden formarse las nociones comunes mismas si, por la experiencia inmediata, alcanzamos los efectos de tal o tal cuerpo sobre el nuestro, pero no las relaciones que componen estos cuerpos? La explicación se posterga hasta el final de la *Ética*. Si nos encontramos en la experiencia con un cuerpo que no se aviene al nuestro, tiene como efecto afectarnos de tristeza (disminución de nuestra potencia de acción); en este caso, nada nos lleva a formar una noción común, pues, si dos cuerpos no se avienen, no es por lo que tienen en común. Pero, por el contrario, cuando nos encontramos con un cuerpo que se aviene al nuestro, y que tiene como efecto afectarnos de alegría (aumento de nuestra potencia de acción), nos lleva a formar la noción común de los dos cuerpos, es decir, a componer sus relaciones y a concebir su unidad de composición." (Deleuze, 2009, p.144)

²⁵³ "On voit des lors en quoi consiste la seconde partie de la méthode. Nous sommes toujours supposés avoir une idée vraie, nous la reconnaissons a sa clarté. Mais, même si la « force innée » de l'entendement nous assure à la fois cette reconnaissance et cette possession, nous restons encore dans le simple élément du hasard. Nous n'avons pas encore une idée adéquate. Tout le problème de la méthode devient celui-ci : Comment arracher au hasard nos pensées vraies ?" (Deleuze, 2010, p.119)

verdaderos? ¿Cómo hacer de un pensamiento verdadero una idea adecuada, que se encadene con otras ideas adecuadas? ¿Cómo dar este paso que es sin duda aquel del segundo al tercer genero²⁵⁴?

Tenemos entonces, nuestro segundo género: concebimos verdaderamente propiedades. Este es nuestro punto de partida ahora, entonces dice Deleuze: “debemos referirlas a su causa, - conocemos mas perfectamente la causa conociendo mas perfectamente el efecto.- En otras palabras debemos aunque sea por ficción, determinar esa razón suficiente de todas las propiedades que concebimos que posee determinada causa”.²⁵⁵ Aquella operación es la de definir genéticamente. Definiendo es que se da el paso a la idea adecuada²⁵⁶. Este definir por la génesis consiste como hemos dicho repetidamente, en expresar la causa eficiente, generando así lo definido en una idea que es ella misma expresión de su causa. Spinoza advierte que para esta tarea se pueden usar ficciones si fuera necesario, como también ya notamos. Entonces tenemos que: conociendo claramente ciertas propiedades del círculo nos elevamos hasta la razón suficiente de donde todas las propiedades se deducen. Pero esto no basta, dice nuestro filosofo, “determinando la razón del círculo como el movimiento de una línea alrededor de una de sus extremidades no atendemos todavía a un pensamiento que cumpla con los requisitos del problema ,en efecto, un movimiento tal no está contenido en el concepto de línea, es el mismo ficticio y reclama otra causa que lo determine”(Deleuze, 2010, p.120), Deleuze nos dice que se necesita algo más que la

²⁵⁴ “En definitiva, 1. es verdad que del conocimiento del segundo genero al de tercer genero no hay más que una diferencia de nivel o de punto de vista , 2. pero si bien podemos en última instancia conocer nociones comunes, es decir propiedades, jamás dispondremos de los medios que nos permitan sintetizarlas en una esencia, pues esta no es la causa final del movimiento individuante, sino su causa formal, la cual no existe fuera de ese movimiento.” (Zourabichvili, 2014, p.183) ; “Las ideas son entonces, tanto formalmente como objetivamente, nociones comunes. Y las ideas se dan en la Naturaleza como actos de síntesis que imponen una comunidad lógica a ideas de naturaleza distinta. Se ve como concuerdan los dos tiempos de la interpretación: consideramos en primer lugar la noción común desde el punto de vista de la parte, ahora la consideramos desde el punto de vista del todo. Es cierto que las propiedades comunes a los cuerpos desde entonces llamados “humanos” jamás nos harán conocer en esencia uno de esos cuerpos, ni siquiera constituirán en sentido estricto una propiedad de uno de esos cuerpos. Pero no es argumento para concluir que el conocimiento por nociones comunes no penetra la esencia de las cosas. Cuando Spinoza distingue el segundo y el tercer genero de conocimiento diciendo que uno hace conocer las propiedades de las cosas, el otro las cosas, es aproximativamente que reserva el nombre de noción común para el segundo genero. En realidad , debería haber distinguido entre las nociones comunes que son propiedades, y las nociones comunes que son esencias, puesto que la misma noción común (por ejemplo la idea de mi brazo, dicho de otra manera, la síntesis de lo que puede) entra , llegado el caso , en la composición de otra (la idea de mi cuerpo). La idea de mi brazo, por otra parte, puede interpretarse como un juicio sintético que solo es válido en referencia a la idea de mi cuerpo como causa formal.”(Zourabichvili, 2014, p.184)

²⁵⁵ Deleuze determina aquella cosa común en sentido especial, de la cual todas las propiedades dependen, como la “razón suficiente” de las propiedades. (Deleuze, 2010, p.119)

²⁵⁶ “Tenemos una idea adecuada en la medida en que, de la cosa en la que concebimos claramente ciertas propiedades, damos una definición genética”.(Deleuze, 2010, p.120)

formación de un ser geométrico pues aunque sea verdadero no alcanza la producción de lo real: se necesita en cambio algo que “sea formado por sí mismo o absolutamente²⁵⁷.”

Es por esto dice Deleuze que si bien la segunda parte del método consiste en una teoría de la definición, no se reduce a esta, se plantea entonces el siguiente problema: “Comment conjurer la supposition dont on est parti? Par la- même, comment sortir d`une enchainement fictif ? Comment construire le réel lui-même, au lieu d`en rester au niveau des choses mathématiques ou des êtres de raison ? “(Deleuze, 2010, p.121)

Aquí es cuando la lectura del filósofo toma real espesor²⁵⁸: “Nous arrivons a la position d`un principe à partir d`une hypothèse; *mais il faut que le principe soit d`une nature telle qu`il s`affranchisse entièrement de l`hypothèse*, qu`il se fonde lui-même et fonde le mouvement par lequel nous arrivons ; il faut qu`il rende caduc, *aussitôt que possible*, le présuppose dont nous sommes partis pour le découvrir.”(Deleuze, 2010, p.121)²⁵⁹ Es algo que Spinoza reconoce, “il ne peut pas immédiatement exposer “les verites de la nature” dans l`ordre du. “(Deleuze, 2010, p.121)²⁶⁰

²⁵⁷ Esta distinción es la fundamental, pues toda la producción depende de si la cosa en su definición rechaza o no la existencia.

²⁵⁸ Y se entiende el hecho de la publicación conjunta del libro junto con Diferencia y repetición.

²⁵⁹ “La méthode spinoziste...pose un problème...”(Deleuze, 2010, p.121) ; “ ¿cómo comienza, por donde ? Parecía haber una respuesta impuesta: en una ontología no se puede comenzar más que por el ser. Si, tal vez... Y sin embargo el hecho es que Spinoza no comienza por el ser. Eso se vuelve importante para nosotros, será un problema.”(Deleuze, 2006, p.36); “Cierto es que el método de Spinoza es sintético, constructivo, progresivo, y procede de la causa a los efectos. Pero esto no equivale a afirmar que pueda instalarse en la causa mágicamente. “El orden debido” va, desde luego, de la causa a los efectos, pero es imposible seguir inmediatamente el orden debido. Tanto desde el punto de vista sintético como desde el punto de vista analítico, se parte evidentemente del conocimiento de un efecto o, por lo menos, de un “dato”. Pero, mientras que el método analítico inquiera la causa como simple condición de la cosa, el método sintético inquiera una génesis en lugar de un condicionamiento, o sea una razón suficiente que nos dé a conocer asimismo otras cosas distintas. En este sentido, al conocimiento de la causa se lo llamara más perfecto, y procederá lo más rápidamente posible de la causa a los efectos. La síntesis contiene, es cierto, en su comienzo un proceso analítico acelerado, pero del que se sirve solamente para alcanzar el principio del orden sintético: como ya afirmaba Platón (Republica, VI, 510 sq.), se parte de una “hipótesis” para dirigirse, no hacia las consecuencias o condiciones, sino hacia el principio “anhipotético”, del que se siguen ordenadamente todas las consecuencias y condiciones.” (Deleuze, 2009, p.138)

²⁶⁰ “ Spinoza dit qu`il ne peut pas des le début suivre l`ordre du, parce que cet ordre ne peut être atteint qu`a un certain moment dans l`ordre des démonstrations. Et loin que l`Ethique corrige ce point, elle le maintient rigoureusement... “(Deleuze, 2010, p.121-122) nota 24; “ Puedo decir literalmente que el Tratado breve comienza por Dios, pero después no, en absoluto. Eso plantea un problema porque se dice muy frecuentemente que la Ética comienza por Dios. En efecto, el libro 1 es intitulado “De Deo”, a propósito de Dios. Pero si miran en detalle –siendo todas estas invitaciones a que presten mucha atención a la letra del texto- verán que en el libro 1, a nivel de las definiciones, Dios no es alcanzado hasta la definición VI. Hicieron falta entonces cinco definiciones. Y al nivel de las demostraciones solo es alcanzado hacia las proposiciones IX y X. Puedo concluir que, literalmente, la Ética no comienza por Dios. ¿Por dónde comienza? Comienza por el estatuto de los elementos constituyentes de la sustancia, es decir, los atributos”; Ibid.p.38: “Entonces mi corazón salta de alegría, ustedes comprenden. Él lo dice terminantemente: se trata de llegar lo más rápidamente posible, lo más velozmente posible al emplazamiento y al conocimiento del ser, pero no desde el principio.

C'est-a-dire : il ne peut pas immédiatement enchaîner les idées comme elles doivent l'être pour que le Réel soit reproduit par la seule puissance de la pensée. (Deleuze, 2010, p.122)
No podemos ver en esto una insuficiencia del método, sino una de sus exigencias auténticas, “sa manière a elle de prendre du temps.”²⁶¹

En revanche dirá Deleuze, Spinoza también reconoce que puede ir muy rápido hasta el principio absoluto del que todas las ideas se deducen en el orden dado, el método no es perfecto hasta que llegamos a la idea del Ser perfecto, por eso hace falta que lleguemos lo más rápido posible al conocimiento de un ser tal.²⁶²

Así, en el Tratado de la reforma se parte de una idea verdadera “dada”, o sea, cualquiera, para alcanzar la idea Dios de la que derivan todas las ideas. Y, en la Ética, se parte de un atributo substancial cualquiera para alcanzar la substancia que comprende todos los atributos y de la que proceden todas las cosas. (Deleuze, 2009, p.138)

Hemos visto con algún detalle cómo es que lo hacía, al encargarnos de la definición de Dios.

El Tratado ,según Deleuze, plantea la siguiente teoría: si consideramos una regresión al infinito, es decir un encadenamiento infinito de cosas que no existen por su propia naturaleza o bien ideas que no son formadas por ellas mismas, reconocemos que el concepto de esta regresión no tiene nada de absurdo, pero al mismo tiempo –y este es el verdadero sentido de la prueba a posteriori clásica dice Deleuze- sería absurdo no reconocer

La ontología tendrá un principio. Como el ser esta por todas partes, hace falta precisamente que la ontología tenga un principio distinto del ser mismo.” (Deleuze, 2006, p.37)

²⁶¹“...si es verdad que Spinoza es un filósofo para quien el pensamiento es a tal punto productor de velocidades y esta tomado el mismo en un sistema de velocidades y lentitudes. Eso es extraño. Una vez más, va mucho más lejos que decir “el pensamiento toma tiempo”. Eso lo habría dicho Descartes. Pero el pensamiento produce velocidades y lentitudes y es el mismo inseparable de las velocidades y de las lentitudes que produce. Hay una velocidad del concepto, hay una lentitud del concepto. ¿Qué es eso? Y bien, ¿de qué decimos “rápido” o “lento” habitualmente? Es muy libre lo que digo aquí, es para darles ganas de ir a ver a este autor.” (Deleuze, 2006, p.40)

²⁶² Deleuze refiere aquí a Tie 49, 75,99, acusa que los intérpretes deforman los textos y hacen como si Spinoza expresara en el Tratado un momento imperfecto de su pensamiento. “Il n'en est pas ainsi: qu'on ne puisse pas partir de l'idée de Dieu, qu'on ne puisse pas des le début s'installer en Dieu, est un constante du spinozisme.” (Deleuze, 2010, p.122); “...en la Ética, o ya en el Tratado de la reforma, cuando Spinoza dispone de un método de desarrollo continuo, evita precisamente empezar por Dios. ...De hecho, llegar a Dios lo más rápidamente posible, y no inmediatamente, forma por entero parte del método definitivo de Spinoza, tanto en el Tratado de la reforma como en la Ética.” (Deleuze, 2009, p.136)

aquí que las cosas que no existen por su naturaleza son determinadas a existir y a producir su efecto por una cosa ,que existe necesariamente y produce sus efectos por si.(Deleuze, 2010, p.122-123) Es siempre Dios, quien determina una causa cualquiera a producir su efecto, y no lo hace en tanto causa lejana o remota. No partimos de la idea de Dios pero llegamos muy rápido a ella, “des le début de la régression; sinon, nous ne pourrions même pas comprendre la possibilité d’une série, son efficience et son actualité.”(Deleuze, 2010, p.122-123) Y de este modo poco importa que pasemos por una ficción, si es que nos es útil para llegar a la idea que buscamos. Por ejemplo en el caso de la esfera, formamos una idea a la que no corresponde ningún objeto en la naturaleza (que depende exclusivamente de nuestra potencia de pensar), la explicamos por la rotación del semicírculo, y aunque su generación sea ficticia , es una percepción verdadera en la medida en que esta junto a la idea de Dios como principio que determina idealmente al semicírculo a moverse, es decir que determina a esta causa producir la idea de la esfera. (Deleuze, 2010, p.123)²⁶³

Pero cuando llegamos a la idea de Dios todo cambia, porque esta es una idea que nosotros formamos por ella misma y absolutamente. A partir de la idea de Dios entonces podemos deducir todas las ideas las unas de las otras en el orden dado y sin ficciones. Aquí nos dice Deleuze : “Non seulement l’ordre est celui d’une synthèse progressive ; mais, prises dans cet ordre, les idées ne peuvent plus consister en êtres de raison, et excluent toute fiction. Ce son nécessairement des idées de « choses réelles ou vraies », des idées auxquelles correspond quelque chose dans la nature.²⁶⁴ A partir de l’idée de Dieu, la production des idées est en elle-même une reproduction des choses de la nature ; l’enchaînement des idées n’a pas à copier l’enchaînement, dans la mesure où les idées sont produites, elles-mêmes et pour leur compte, a partir de l’idée de Dieu²⁶⁵.”(Deleuze, 2010, p.123) Es cierto que las ideas « representan » alguna cosa, pero no representan sino porque ellas “expresan” su propia causa, y expresan la esencia de Dios que determina esta causa. Todas las ideas, nos

²⁶³ ”...la idea verdadera cualquiera de la que se parte como de una hipótesis es la de un ser geométrico, precisamente porque solo depende de nuestro pensamiento (al igual que el círculo como « lugar de los puntos situados a igual distancia de un mismo punto »). A partir de aquí, nos elevamos al elemento genético del que provienen no solamente la propiedad de partida, sino todas las demás propiedades, o sea, a la razón sintética...” (Deleuze, 2009, 138-139)

²⁶⁴ Remite a G II, 573 5p30dem.

²⁶⁵ Remite a G II, 17 Tie 42

dice Deleuze con Spinoza, expresan o envuelven la esencia de Dios y en tanto tales son ideas de cosas reales o verdaderas. (Deleuze, 2010, p.124)²⁶⁶

“Nous ne sommes plus dans le processus régressif qui rattache une idée vraie a sa cause, même par fiction, pour s`élever aussi vite que possible a l`idée de Dieu: ce processus déterminait seulement en droit le contenu de l`idée vraie.“ (Deleuze, 2010, p.124) Ahora en cambio seguimos un camino progresivo, que excluye toda ficción, yendo de un ente real a otro, deduciendo las ideas las unas de las otras a partir de la idea de Dios: es entonces que las ideas se encadenan conforme a su propio contenido; pero también su contenido se encuentra determinado por este encadenamiento, ahora

nous saisons l`identité de la forme et du contenu, nous sommes certains que l`enchaînement des idées reproduit la réalité comme telle. Comment cette déduction se fait en détail, nous le verrons plus tard. Il nous suffit pour le moment de considérer que l`idée de Dieu, comme principe absolu, s`affranchit de l`hypothèse dont nous étions partis pour nous élever jusqu`a elle, et fonde un enchaînement des idées adéquates identique a la construction du réel. Donc la seconde partie de la méthode ne se contente pas d`une théorie de la définition génétique, mais doit s`achever dans la théorie d`une déduction productive. (Deleuze, 2010, p.124)

²⁶⁶Remite aquí a G II, 193 2p45, G II, 572 5p29

6. Bibliografía:

Deleuze, Gilles (2006): En medio de Spinoza. [1a. ed.], 3a. reimp. Buenos Aires: Cactus (Serie "Clases", 1).

Deleuze, Gilles (2011): Crítica y clínica. 3ª ed. Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 174).

Deleuze, Gilles (2010): Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Editions de Minuit (Arguments, 2010: 1).

Deleuze, Gilles (2017): Diferencia y repetición. 1a. ed., 4a. reimp. Buenos Aires: Amorrortu (Filosofía).

Deleuze, Gilles (2009): Spinoza. Filosofía práctica. 2ª ed. en Fábula. Barcelona: Tusquets (Fábula, 167).

Diez, Juan Carlos (2018): Conversaciones con Spinetta. 1a.ed. : Aguilar.

Garrett, Aaron (2003): Meaning in Spinoza's method. Cambridge U.K., New York: Cambridge University Press.

Gebhart, Carl (1925): Spinoza Opera.: Heidelberg, Carl Winter.

Gueroult, Martial (1974): Spinoza 2. Hildesheim: Olms.

Gueroult, Martial (1968: Spinoza 1. Hildesheim: Aubier-Montaigne; G. Olms

Meschonnic, Henri (2015): Spinoza poema del pensamiento. Primera edición. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.

Nietzsche, Friedrich; Sánchez Pascual, Andrés (1972): Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie. [1ª ed.]. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de bolsillo, 377. Sección Clásicos).

Zourabichvili, François (2004): Deleuze. Una filosofía del acontecimiento. Buenos Aires: Amorrortu (Biblioteca de filosofía).

Zourabichvili, François (2014): Spinoza. Una física del pensamiento. Buenos Aires: Cactus (Occursus, 8).