

Razón y «fundamento»: Las definiciones de *causa sui*, sustancia y Dios, en Espinosa*

Vidal PEÑA

Universidad de Oviedo

RESUMEN

El artículo considera las 1ª, 3ª y 6ª definiciones de la Parte I de la *Ética* de Espinosa (relacionándolas con la teoría general de la definición del autor) como un caso que (a semejanza de otros de «fundamentación», pero especialmente agudo dado el planteamiento *ordine geometrico* de la obra) muestra los problemas de la coherencia entre un método racional y el presunto fundamento del mismo.

PALABRAS CLAVE

Espinosa; Ética; causa sui; sustancia; definición

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Schopenhauer parangonaba la noción de *causa sui* con una de las hazañas más portentosas del barón de Münchhausen: caídos en un pantano él y su caballo, el ingenioso barón habría salido del mal paso agarrándose por el pelo y tirando con fuerza hacia arriba, con su cabalgadura bien sujeta entre las piernas. La burla de Schopenhauer no parece injustificada, si es que la idea de *causa* pertenece al plano ordinario de los fenómenos ordinarios (o sea, a lo que Schopenhauer mismo habría llamado «Representación»). Pero ¿y si en vez de en el plano fenoménico (el mundo de la

* El presente artículo se publicó previamente en *Studia Philosophica*, III (2003), 227-240.

experiencia presidido por la ley causal, o «principio de razón») se moviera la idea en aquel otro plano «nouménico» que el propio Schopenhauer, intensificando a su modo el Noumeno kantiano, llamó «Voluntad»? El autor de *La cuádruple raíz* nos diría, tal vez, que al no ser ése un plano «inteligible», según el modo de conocer fenómenos propio del entendimiento, ni siquiera cabría hablar, en él, de causas; en ese trasmundo, «causa» no tendría, al menos, su sentido ordinario. Podríamos no hacerle caso y seguir preguntando: «pero ¿cuál es la causa de la Voluntad?». Nuestro célebre filósofo misógino respondería que no la tiene. «Pero entonces», diríamos, «eso de no tener causa, ¿no significará ser *causa sui*?». Schopenhauer se burlaba de Espinosa (pensador de indeseable extracción semítica, además), pero aquella *causa sui* ¿acaso no versaba sobre algo que no era el mundo de los fenómenos? ¿No afectaba a algo –diríamos– tan «nouménico» como aquella Voluntad que, según Schopenhauer mismo, era fundamento último de todo lo habido y por haber? Acaso volvería a respondernos, con desdén: «procuráis *entender* el reino del *querer*, y ahí está vuestro error». Llegados aquí, podríamos recordarle a Schopenhauer su paradójico esfuerzo por demostrar a sus contemporáneos que el desarrollo de las ciencias de la época confirmaba sus tesis acerca de la omnipresencia de la Voluntad en el Mundo, hasta el punto de que sin la Voluntad (potencia *no inteligible*) no podría *entenderse* nada: dicho esfuerzo probatorio impregnaba su apología *Sobre la Voluntad en la naturaleza*, donde una especie de «astucia de la Voluntad», confirmada al parecer por el desarrollo inteligible del Mundo, reproducía extrañamente aquella «astucia de la Razón» que él reprobaba en el odiado Hegel. Pero, a efectos de lo que nos importa, la conversación con nuestro melómano pesimista podría detenerse aquí: nos ha servido retóricamente (y quizá algo más que retóricamente) para introducir el nombre de Espinosa y dejar sonar uno de los motivos principales de la música de su *Ética*.

Pues Espinosa, arriesgándose anacrónicamente a incurrir en la mofa de Schopenhauer, toca el motivo de la *causa sui*, y no por cierto de manera marginal o episódica. Ese tema es, literalmente, el *primer* tema de la *Ética*: la definición primera de la primera parte. Como Espinosa procede *ordine geometrico*, el orden de lo que dice no sería nada despreciable (al menos en principio, pues tampoco es que nosotros creamos que, al interpretar a Espinosa, haya que hacer una religión del *ordo geometricus*... pero, en fin, por

algo estará ahí). En todo caso, esa colocación inicial de la idea de *causa sui* indica que Espinosa creyó oportuno definirla antes que nada. Lo hace así:

Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente.

Ese *definiens* suena muy conocido: «aquello cuya esencia implica la existencia» nos evocará de inmediato a «Dios», según todo un modo clásico de referirse filosóficamente a él. Sin embargo, a «Dios» le reserva Espinosa una definición especial, dentro de la lista de ocho definiciones con que se abre la *Ética*. Es la sexta:

Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

Ahora bien, como Espinosa dice que Dios es «una substancia», convendrá saber qué entiende por substancia, para entender mejor su definición de Dios. Y «substancia» ha sido previamente definida, en la definición tercera:

Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

Así pues, substituyendo el término «substancia», en la definición de «Dios», por su *definiens*, se tendrá este resultado: «Por *Dios* entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, un ser que es en sí y se concibe por sí y cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa, (y) que consta de infinitos atributos, etc.».

En seguida se ve que las definiciones 1ª, 3ª y 6ª están íntimamente ligadas. *Dios* es una *substancia*; una *substancia* es en sí y se concibe por sí (es decir, «no *por otros*», como les pasa a los *modos*); pero lo que «es por sí» no necesita causa para ser, o sea... que es *causa de sí*. Añadamos que *causa* y *ratio* (orden real y orden lógico) se superponen en Espinosa (*causa, sive ratio* es fórmula muy suya); «entenderse por sí» y «ser por sí» el concepto de Dios y su realidad no son cosas disociables. Una substancia no necesita otro concepto

para ser entendida, ni otro ser para ser: es por tanto, *causa* (o *ratio*) *sui*. Las connotaciones de *Causa sui*, *Substancia* y *Dios* acaban denotando lo mismo, ya desde el umbral de la *Ética*, antes de pasar al primer teorema.

Queda el hecho de que *causa sui* es definida antes que nada. Parece que habría una exigencia en el orden mismo de exposición (aunque se trate aún de definiciones, y no todavía de proposiciones) que la propone como algo que conviene entender en primer lugar. ¿Por qué?

Se ha afirmado a menudo que la filosofía de Espinosa se distingue de la de Descartes (entre otras muchas cosas) porque parte de una realidad «independiente de la conciencia», y no de una «subjetividad pensante», y eso es altamente estimado por quienes incluyen a Espinosa en una tradición no idealista, sino realista (e incluso «materialista»). Por eso propondría una *realidad independiente* (*causa sui*, identificada con Dios y con Substancia) como primer tema de la *Ética*, y no propondría el *cogito*... No nos parece que esa diferencia con Descartes sea tan clara: creemos que la «independencia por respecto a la conciencia» de la noción espinosiana primordial (llámese Dios, Substancia o *Causa sui*) no es muestra de dogmatismo frente al criticismo cartesiano, ni ofrece mayor «objetividad» (ni menor) que la manera de proceder de Descartes (para quien la mera «subjetividad» tampoco sería el auténtico «fundamento»). Las evidentes diferencias entre Descartes y Espinosa habrían de formularse por otras vías. Pero aquí no podemos entrar, en general, en estas cuestiones. Vamos a restringirnos al modo que tiene Espinosa de presentar esa noción «objetiva», es decir, a su manera de *pensarla*, pues dicha noción ha sido, en efecto, pensada (como muestran las tres definiciones, intensionalmente diversas, que acabamos de citar). Y si ha sido pensada, entonces su «independencia de la conciencia» habrá de sostenerse, en todo caso, después de ver *cómo* ha sido pensada. Queremos decir que para saber por qué Espinosa pone la *causa sui* como noción primera no bastaría con alegar la genérica «pretensión realista» de Espinosa, pues *Causa sui* ha sido definida por separado de «Substancia» o «Dios» (naciones que también podrían representar, por su denotación, aquella genérica pretensión realista) y, además, *antes* que ellas. Habría que respetar, de entrada, esa manera formal de proceder, aunque el respeto no pueda impedir --como se verá-- que acabemos por ir más allá de la «formalidad» misma... precisamente al percatarnos del sentido de tal formalidad.

Insistiendo en lo obvio: como la *Etica* procede *ordine geometrico* intentará la *deducción*, pero esa deducción (tan lógica como real, para Espinosa) no será posible sin definiciones correctas situadas en el punto de partida (además de los oportunos axiomas). Y así, Espinosa, siguiendo su método, empieza por definir. Pero, a su vez, ¿qué entiende Espinosa por «definir»? ¿Qué es, para él, una definición correcta? Como Espinosa fue muy explícito en este punto sería absurdo menospreciar su *teoría de la definición* en un momento en que estamos, precisamente, ocupándonos de definiciones. Vamos a ver, entonces, qué es lo que considera definición válida, y cómo aquellas definiciones primordiales (*causa sui*, en conexión con *Dios* y *Substancia*) cumplirían los requisitos de una buena definición, en general.

En el *Tractatus de intellectus emendatione* (antes, pues, de la *Etica*) Espinosa teorizó claramente acerca de la definición; varias declaraciones epistolares remachan esa teoría, y la *Etica* no la desmiente. Se acoge Espinosa a la doctrina de la *definición genética* (lo mismo que Hobbes), ajustada al modo *geométrico* de proceder (por construcción de conceptos): en el *Tratado de la reforma*, Espinosa la ejemplifica con el concepto de esfera, definida a partir de la idea de semicírculo que, girando, la *genera*. Esa manera de definir es polémicamente propuesta frente a la definición *per genus et differentiam* (que ya había criticado en su primera obra, no publicada, el *Tratado breve*). La ventaja que ve Espinosa en la definición genética es la de «expresar la causa eficiente de lo definido» (*ratio* y *causa* se identifican, una vez más), según dictamen de la *Epistola LX*. Esa expresión de la causa se da eminentemente en las definiciones geométricas, pero, en cualquier caso, es requisito que, a semejanza de aquéllas, *toda* definición habría de cumplir. Que éste era el pensamiento de Espinosa lo prueba muy bien esa *Epistola LX*; tras decir por qué es mejor la definición genética, vuelve a ejemplificarla con un caso geométrico: ahora el concepto de círculo como «espacio descrito por una línea, uno de cuyos puntos está fijo, y el otro móvil», y añade: «puesto que tal definición ya expresa la causa eficiente, sé que puedo deducir de ella todas las propiedades del círculo». Pues bien, inmediatamente después dice que esa exigencia ha de aplicarse *del mismo modo (sic quoque...)* a definiciones que no versan sobre objetos geométricos... y, en concreto, a un objeto que nos importa aquí mucho, pues se trata nada menos que de Dios:

Del mismo modo, cuando defino a Dios como un ser sumamente perfecto, al no expresar esa definición la causa eficiente (me refiero tanto a la causa eficiente externa como a la interna) no podré obtener de ella todas las propiedades de Dios; pero sí, ciertamente, cuando lo defino como “un Ser, etc.”, según la definición VI de la parte I de la *Ética*.

El texto viene como de molde, pues declara que Espinosa cree que su definición de «Dios» de la *Ética* (la que hemos citado más arriba) es una buena definición porque se ajusta a su doctrina acerca de la definición en general. Es decir, que también esa definición de Dios es genética, y «expresa la causa de lo definido»...

Parece que la teoría de la definición no debe conocer excepciones: los métodos racionales deben funcionar siempre del mismo modo, incluso en aquellos casos que podríamos llamar «fundamentales» (la definición de algo tan fundamental como «Dios» – que es substancia y *causa sui*– procedería al modo *racional ordinario*). Las mismas exigencias metódicas se imponen a todos los objetos en su filosofía, al parecer.

Entonces, ¿por qué nos resulta extraño que sobre objetos como «Dios» pueda recaer una definición «ordinaria»? Pues el caso es que, pese a la enfática seguridad y grave aplomo de la carta LX, algo ocurre que nos vuelve extraña esa definición, «como de cualquier otra cosa bien definida», que pretende ser la definición de Dios. Porque si Dios es Substancia, y si la Substancia (aparte de «ser en sí») resulta que «se concibe por sí», ¿cómo Dios podrá ser definido genéticamente, es decir, a través de una definición que «expresa la causa de lo definido» y que, por ende, no tiene más remedio que distinguir entre lo definido y “otra cosa” a partir de la cual se lo definirá... con el resultado de que, entonces, ya no se ve nada claro cómo es que «se concibe por sí», y no «por otro»? (Y aunque Espinosa admita en el texto de la carta LX que pueda tratarse de causa eficiente «interna», en todo caso habrá que contar con *dos* estados o posiciones diversas de una realidad para seguir hablando legítimamente de «causa» y «efecto»).

Y desde luego, si progresamos un poco en el texto de la *Ética*, hallaremos lo que no podíamos dejar de hallar, a saber, que Espinosa demuestra (Parte I, Prop. sexta) que «una substancia no puede ser producida por otra substancia», alegando estas razones:

Si la substancia pudiese ser producida por otra cosa, su conocimiento debería *depender del conocimiento de su causa* (por el Axioma 4); y, *por tanto* (según la Definición 3) *no sería una substancia*.

Pero Dios, como sabemos, es «una substancia» y, por tanto, si su conocimiento dependiera del de su causa, dejaría de ser lo que es. Si de Dios hay (como, según el Espinosa de la carta LX, hay) una definición genética, se tratará de una bastante especial, a saber, una definición genética que *no* «expresará la causa de lo definido», y ello daría pie a pensar que sabe Dios (o Espinosa, tal vez) por qué se dice que es genética...

Pero no hay que alarmarse: *para* orillar esa dificultad está, precisamente, la noción de *causa sui* (o, en otros lugares espinosianos, la noción de *causa inmanens* frente a la de *causa transiens*); por eso se la coloca antes que nada... Se podrá hablar de una definición genética de Dios (o sea, de una definición correcta ordinaria según el método ordinario) *si* ponemos *ad hoc*, previamente, la idea de *causa sui* como algo incluido en el método racional ordinario. Gracias a ella, la definición de Dios se referirá, por una parte, a la causa de lo definido (siendo así una definición correcta) y, por otra parte, no se referirá a cosa distinta de lo definido (respetando así el carácter «substancial» de Dios)... Y además tenemos otra ventaja: como la de Dios es una definición ordinaria (al parecer), entonces podremos «deducir de ella todas las propiedades» de ese Dios que es fundamento de toda la realidad (lo que no es poco); como veremos, Espinosa llegará a decir que, conocido Dios, podemos conocer a partir de él todo lo demás...

Con todo, quizá algún insidioso genio maligno nos hace dudar de que eso esté claro; o, al menos, de que lo esté en el mismo sentido en que está clara cualquier otra cosa clara, que es lo que Espinosa parece pretender con sus *sic quoque*... En suma, algo que nos hace dudar de lo mismo que resulta dudoso en tantos otros episodios filosóficos «fundamentadores», a saber, que sea la misma racionalidad formal la que se ejercita al comprender cualquier realidad y al comprender el fundamento mismo de toda realidad.

Espinosa parece considerar homogéneos (formalmente homogéneos) el plano del *ordo geometricus* normal y el de la exposición racional del fundamento último del mismo, exposición que ocupa su puesto «dentro» de aquel *ordo*. Pero al hacer eso, ¿no incurrirá en lo que incurren tantas otras «fundamentaciones» filosóficas históricas, es decir, en lo que desde la racionalidad formal ordinaria llamaríamos un círculo? ¿No será la de *causa sui* una

noción *ad hoc*, puesta al principio para salvar la coherencia formal allí donde ésta podría romperse si atendiéramos a los contenidos de ciertas nociones? ¿No encubriría entonces tal coherencia formal una heterogeneidad entre nociones de realidades cuya homogeneidad parece preservada por el *ordo geometricus*, o dicho de otro modo, una discontinuidad entre nociones de realidades cuya continuidad parece garantizada por el *ordo* mismo?

Intentaremos desarrollar esas sospechas. Hay un ideal universal de pensamiento: conocer «por la causa próxima» (definición genética). Pero si extendemos ese ideal a aquello más allá de lo cual no podemos ir (por su carácter, precisamente, «fundamental»), entonces sólo podremos hablar de «causa» de una manera que, en cierto modo, la *niega*. Así como podría decirse que la idea «formal» de «clase de un solo elemento» niega la idea de clase (en cuanto que ésta parece exigir «materialmente» la pluralidad), la idea de *causa sui* negaría la de *causa* (como también la negaría la de *causa inmanens*, por respecto a una *causa transiens*, auténtica «causa»); sólo «formalmente» la clase de un solo miembro es una clase, y la causa de sí una causa. La construcción (formalmente legítima desde el «cierre» del algoritmo de los conceptos-clase) del concepto de «clase de un solo miembro», incluye («materialmente» hablando) la remisión a una pluralidad negada, y la construcción del concepto de *causa sui* remitiría a un efecto (*distinto* de la causa) también negado: negaría lo que la causa es en el mundo plural de los fenómenos. Que esa negación no se considere formalmente no quiere decir que no exista, ni que carezca de importancia para entender el trasfondo de unas nociones formalmente definidas de manera «normal», ordinaria.

Y en efecto, ¿qué entendemos cuando entendemos la definición de Dios presentada por Espinosa? ¿La entendemos «como» la definición de esfera? Ya veíamos que Espinosa, al menos según la carta LX, pretende que sí: *sic quoque* (como la definición de esfera o de círculo) entenderíamos la definición de Dios. Y entender el concepto de esfera (o el de cono de revolución, o cualquier otro por el estilo... «geométrico») significa entender el de semicírculo y giro alrededor del diámetro, o el de triángulo rectángulo y giro alrededor de un cateto, y su síntesis. Conforme a esa racionalidad geométrica que, al parecer, *orienta* la filosofía, esa filosofía entenderá sus nociones fundamentales, aunque éstas no pertenezcan al dominio de ninguna ciencia particular: ése parece ser el proyecto racional. Pero ¿qué puede querer decir «entender la génesis de Dios»? ¿Qué es lo que

genera a Dios? Ciertamente que al decir la definición sexta que Dios consta de atributos, podríamos pensar por un momento que éstos fueran los «generadores». Pero los atributos no pueden ser «anteriores» a Dios mismo, ni en el sentido cronológico ni en el sentido lógico de «anterioridad». Además, Dios es substancia, o sea, es en sí y se concibe por sí. Sólo queda, pues, el recurso a la *causa sui*. Espinosa también ha definido, desde luego, ese concepto: «aquello cuya esencia implica la existencia»; por cierto que esa definición, si pretende ser correcta, deberá ser a su vez genética y expresar la causa de lo definido...

Ahora bien: entender «aquello cuya esencia implica la existencia» sería entender, una vez más, el «argumento ontológico»: el célebre círculo que se erige aquí, otra vez, en definitivo fundamento. La esencia divina «genera» su existencia... ¡pero también «viceversa»! Aquí no se trata de «entender» cómo una idea o cosa concreta se genera a partir de otra idea o cosa concreta, sino que se trata de la postulación de la homogeneidad misma entre pensamiento y ser, en general, cuando nos ocupamos del fundamento último de toda realidad y comprensión... (Si Parménides fue un metafísico, entonces Parménides sigue dejando oír su eco aquí, todavía). Dios, o sea la realidad por excelencia (fundamental) es aquello cuyo concepto no es posible sin la realidad de lo conceptuado... pero también aquello cuya realidad supondría un concepto... concepto que sería una misma cosa con la realidad de lo conceptuado, que a su vez no sería realidad si no se plasmara en concepto, etcétera, etcétera (el círculo gira sin cesar). La «causa» de la *causa sui* sería la unidad misma entre pensar y ser, que «no puede pensarse de otro modo» («aquello cuya naturaleza sólo puede pensarse como existente»)... *para* que el pensamiento verse sobre la realidad y la realidad se ajuste al pensamiento. Esa definición de *causa sui*, incluso considerada en relativo «aislamiento» por respecto a las de Substancia o Dios, acaba por ser un *postulado* colocado al principio absoluto de la *Ética*: el postulado de la homogeneidad «ser-conciencia»... «en Dios» (lo que implica que Dios será *racional* incluso *aunque desborde* nuestras maneras ordinarias de entender los fenómenos según la racionalidad ordinaria: la racionalidad de Dios, así, se postula... pase lo que pase a esa Substancia infinita que, precisamente por ser infinita y estar más allá de las maneras humanas de entender la realidad, nunca puede ser «entendida» según el entendimiento, y así, su «ser *racionab*» no se distinguirá, en Espinosa, de su «ser *potente*»... Pero de todo esto no podemos hablar aquí y ahora).

De manera que, si conciencia y ser han de ajustarse «fundamentalmente» (y así *debe* ser *si* «la realidad» ha de ser pensada como racional), en el fundamento habrá que poner un concepto que incluya, en su ser de concepto, su ser real. Pero entonces con el concepto de *causa sui* no estamos «entendiendo» la génesis de nada, sino que postulamos, desde el principio, que realidad y concepto *se ajustan*... sea cual sea esa «realidad» (que, al ser infinita, ni siquiera sabemos cómo podría conceptualizarse de un modo cerrado o definitivo, pues de ella sólo conocemos un par de atributos --Pensamiento y Extensión-- y no podemos saber *cómo es «en sí»*... aunque digamos que, sea como sea, se ajustará a «pensamiento» en cualquier caso). En la definición de *causa sui* reaparece la exigencia parmenídica: que «haya lo mismo para el pensar y para el ser». Aunque ese postulado, en Espinosa, disimule mal el infinito abismo de la Substancia infinita, ese *Grund* real pero inapresable que nunca comunicará inteligibilidad, *de por sí*, a las cosas que entendemos en este mundo.

Porque una inmediata consecuencia de todo lo que venimos diciendo es que el concepto de Dios (entendido a través de los de Substancia y *Causa sui*) se revela como un concepto, por así decir, «extraordinario», y no ordinario, a pesar de los *sic quoque* puramente formales. Lo extraordinario de ese concepto *fundamental* es que forzosamente ha de versar sobre lo indeterminado: *definirlo* valdrá tanto como *indefinirlo* (y acerca de este aspecto del «racionalismo» de Espinosa nos hemos pronunciado ya en varias ocasiones). Por eso entre el concepto de Dios y el de «cualquier otra cosa» tiene que haber discontinuidad, o heterogeneidad, pese a que «formalmente» parezcan plegarse todos ellos a una misma teoría de la definición. De ahí también que aquellas propiedades que podamos «deducir» del concepto de Dios (como de cualquier concepto genético, correcto, según se pretende) acaben por ser tales que dicho concepto fundamental no puede ser fundamento de *nada* en concreto, a fuerza de ser fundamento de *todo*. Por su *autogénesis* deberá pagar el precio de que, a partir de esa raíz de *toda* posible realidad, no pueda seguirse la idea de *ningún* ser en particular. Tal como Espinosa modula el tema de su argumento ontológico, el fundamento (pese a ser «real», lo más real) queda convertido en oquedad para el conocimiento; como en el célebre pasaje de la *Séptimas Objeciones* (de Bourdin a Descartes), el «cimiento» es «fosa»... Pero algo más habrá que explicar, al margen de alusiones más o menos obscuras, de ese carácter más bien «nouménico» que

estamos atribuyendo a la realidad suprema, al Dios del que Espinosa había dicho que, al parecer, podía ser pensado como pensamos los seres «fenoménicos»...

En efecto, aquella definición sexta (el concepto de Dios) incluía la infinitud de los atributos divinos. En principio, esa mención de la infinitud es también formalmente impecable: si la *noción* de Dios no aludiese a *todos* los atributos posibles, entonces cabría *pensar* en algo externo a Dios y distinto de él, lo que desmentiría su carácter de substancia; habría al menos dos entidades que «serían en sí y se concebirían por sí», y, como sabemos, Espinosa demuestra la imposibilidad de semejante absurdo en la Prop. 14 de la primera parte de la *Ética*. La pluralidad de substancias conllevaría que hay un «otro» que no es «en otro», por así decir (dado lo que Espinosa ha estipulado como «substancia»... para no tener que considerar substancias a los seres finitos). Pero si la infinitud de atributos es requisito del concepto adecuado de «Dios-Substancia-Causa sui», esa condición arroja el resultado de que Dios no pueda ser pensado más que como *indeterminación* (sin perjuicio de su potentísima «realidad» positiva), aunque la atribución de infinitud sea formalmente impecable. Esa vaguedad está muy clara: si de Dios predicáramos determinación, entonces cabría pensar en algo *distinto* de ella, en *otra* determinación; si determinamos (si delimitamos, si «definimos») a Dios, negaríamos que le perteneciesen otras realidades (pues el propio Espinosa dijo que *determinatio est negatio*), y esas realidades negadas serían, a su vez, «en sí» (ya que no son «en Dios»): habría por lo menos dos substancias, dos Dioses, dos *causae sui*, y eso no puede ser. Al abarcar todo posible atributo Dios ha de ser, entonces, absolutamente indeterminado: cualquier enumeración *definida* de atributos lo limitaría, convirtiéndolo en lo que no puede ser, según su mismo concepto... indefinido. Pero ser indeterminado (estamos diciéndolo) implica que no podemos definirlo, en el sentido de «delimitarlo frente a otras realidades». Pero entonces de esa realidad fundamental no podemos decir nada en concreto: sólo podemos afirmar su infinitud (correlativa, eso sí, a su *potencia* infinita). Postulamos de Dios *que es*, pero no podemos saber *qué es*. Y así «entenderlo» no significa lo mismo que entender cualquier otro concepto (pese al «modelo» de la geometría): entre la noción de Dios y cualquier otra hay discontinuidad, pues parece claro que en ningún otro caso «definir» significa «dejar indeterminado algo»...

Yendo más allá: ¿cómo podríamos deducir, a partir de esa infinita plenitud de ser, las realidades concretas del mundo? ¿Qué consecuencias extraer de aquel concepto correcto (genético) de Dios, en vista de que un concepto genético, correcto, permite «deducir todas las propiedades» de lo definido? Es decir, ¿cómo es que conocer a Dios nos permitirá conocer el mundo? Preguntamos todo esto porque Espinosa supone, en algún lugar, que el conocimiento de Dios es decisivo para el conocimiento del mundo:

Ahora bien, como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos *deducir* muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, formando así ese tercer género de conocimiento del que hemos hablado... (*Ética*, II, Prop. 47, Escolio).

Y al parecer no cabe duda de que «conocemos» a Dios: Espinosa acaba de afirmarlo en el enunciado mismo de esa Proposición 47 de la segunda parte (cuyo Escolio acabamos de citar): «el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios». El carácter fundamental del conocimiento de Dios para el conocimiento del mundo ha sido, pues, expresamente afirmado por Espinosa, así como la manera de pasar de un conocimiento al otro: la *deducción*. Y ese «tercer género» de conocimiento mencionado en el texto anterior, identificado con el conocimiento deductivo de las cosas a partir del conocimiento de Dios, había sido ya descrito, en el Escolio 2º de la Prop. 40 de esa misma parte segunda, como aquel «que progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas». Es decir, que conocer según la mejor manera de hacerlo (ese «tercer género» superior) consistiría en deducir las esencias de las cosas (del mundo) a partir del concepto de los atributos divinos: a partir (como dice de modo cuidadosamente «técnico» Espinosa) «de la idea adecuada» (o sea, la «esencia objetiva», como dice otras veces) «de su esencia formal» (o sea, «real»). Es decir, según el concepto que se ajusta completamente a la realidad de tales atributos: *ratio sive causa*, una vez más.

De manera que Espinosa sostiene que del concepto de Dios (o del de sus atributos, inseparables de él) podríamos deducir el concepto de las cosas del mundo (y, claro es, de la realidad de Dios se «deduce» a la par la realidad de las cosas del mundo). A estas alturas

de lo que venimos diciendo, eso parecerá extraño: si el concepto de Dios conlleva indeterminación, indefinición, ¿cómo es que de él podríamos deducir algo determinado?

A este respecto, veamos cómo demuestra Espinosa aquella Proposición 47 cuyo Escolio alude a la posibilidad de «deducir» el conocimiento de las cosas a partir del conocimiento de Dios (estos textos, sin duda, han de ser escudriñados con lupa). El enunciado de la Proposición 47 era: «el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios». Pues bien, eso se demuestra así:

El alma humana *tiene ideas*, en cuya virtud se percibe a sí misma, a su cuerpo y a los cuerpos exteriores como existentes en acto; *de este modo* (por las Proposiciones 45 y 46 de esta Parte) tiene un conocimiento *adecuado* de la esencia eterna e infinita de Dios. Q.E.D.

Está muy claro: el alma humana tendrá conocimiento adecuado de Dios *por tener ideas*, y Espinosa no dice otra cosa. Y para ello se funda expresamente en la Proposición 45 de esa misma parte, a saber, en que *toda idea* «de una cosa singular existente en acto *implica necesariamente* la esencia eterna e infinita de Dios». Y a su vez eso *se prueba* diciendo que las ideas de las cosas singulares (de los *modos*) «no pueden concebirse sin Dios» (claro está: los modos, por definición, «son en otro» y «se conciben por otro»); por consiguiente, *cualquier* idea de una cosa singular existente en el mundo implica la esencia de Dios, en la que se sustenta. La Proposición 46 remacha lo anterior, afirmando que «el conocimiento de la esencia eterna e infinita de Dios, implícito *en toda idea*, es adecuado y perfecto», lo cual quiere decir, sin duda, que, *sea cual sea* la idea que escojamos de algo singular «existente en acto» (*i.e.*, de un *modus*), tal idea implicará en cualquier caso y, al parecer, siempre de la misma manera, el conocimiento de la esencia divina. Bien: *por todo ello* (por las Props. 45 y 46) es verdadera la Proposición 47 (a saber, como vimos, que conocemos adecuadamente a Dios), y, *por ello* también (pretende expresamente Espinosa), será asimismo cierto que «de tal conocimiento» (de Dios) «podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente».

Pero ¿está claro que esto último se infiera sin más de lo anterior? Porque si cualquier idea de cualquier *modus* implicaba la esencia divina, entonces, sin duda, *todo* se conocerá por Dios (además de ser en Dios)... pero *indistintamente*, indiferenciadamente... Un caballo será en Dios y será conocido por Dios, pero también un triángulo, un afecto lujurioso o

un guijarro. Pero entonces, de ese conocimiento de Dios (o del de sus atributos, Extensión y Pensamiento, únicos conocidos por nosotros) ¿cómo «deduciremos» la esencia del caballo más bien que la del guijarro (entidades extensas), o la de la lujuria más bien que la del triángulo (entidades «pensantes»? De la esencia divina sale todo, se «deduce» todo, indiscriminadamente, pero ¿cómo «deduciremos» algo discriminadamente, es decir, cómo deduciremos algo en el sentido preciso del término «deducir»? Pues parece que esa discriminación sería indispensable para que, en efecto, pudiéramos «conocer muchísimas cosas» determinadas; pero si *todas* las ideas implican *indistintamente* la esencia de Dios (que es lo *único*, fijémonos bien, que Espinosa ha probado... *salva veritate* desde luego, pero en todo caso lo da por probado), ¿cómo podrá decirse que conozcamos distintamente ninguna en particular en virtud del conocimiento de aquella esencia divina?

Pero es que, además, el propio Espinosa da a entender, en otros textos, que el conocimiento de las cosas singulares «implica a Dios», sí, pero de un modo especial. Unas proposiciones más arriba de estas que estamos comentando (concretamente, en la 9 de esta segunda parte), decía Espinosa nada menos que esto:

La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, *no en cuanto es infinito*, sino en cuanto se lo considera afectado por *la idea de otra cosa singular* existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado *por una tercera*, y así hasta el infinito.

Es decir, que las ideas de los modos (modos «en su género», dentro de cada atributo) tienen como causa (*sive ratio*, desde luego) a Dios en cuanto que éste es considerado como algo que consiste en ideas singulares, según un orden por el que se producen *las unas a las otras*, y no a Dios «indeterminadamente» concebido. Esta Proposición debe alumbrar la interpretación de aquellas otras. Y, en efecto, en la Demostración de esa Proposición 9 añade Espinosa, y precisamente con el objeto de demostrarla, que «de la idea de una cosa singular es causa otra idea». O sea, que Dios es causa (o razón) de las ideas, no en cuanto se lo considera «en términos absolutos» (diríamos, o en su pura infinitud indiferenciada), sino en cuanto se lo considera como secuencia (ordenada, claro) de ideas singulares, es decir, de *modos*. Cuando se los conoce ordenadamente («deductivamente», en el sentido preciso de la palabra), *unos modos* (ideas o

cosas) *se conocen por otros modos*, es decir, discriminadamente. Siendo así, aquel Dios infinito, que «posee una eterna e infinita esencia» (del que hablaban las Propositiones 47, 46 y 45 antes comentadas) no parece que sea el Dios adecuado para conocer «cosas singulares existentes en acto». Y no es extraño que no lo sea, si aquella eterna e infinita esencia era indeterminación, pluralidad pura.

En este sentido, la Proposición 9 que acabamos de citar coloca el conocimiento de las cosas del mundo en el plano de la inmanencia del mundo mismo; dicho en términos espinosianos, lo coloca en la *natura naturata* (reino de los modos), que es «infinita» sólo *en su género* (en sus géneros), y donde la potencia divina está *ordinata*. No lo coloca en el plano de la *natura naturans* (el del Dios absolutamente infinito, de infinitos atributos), donde la potencia es *absoluta*, no dejándose «reducir» por ninguna forma concreta de inteligibilidad (ni siquiera la corpórea, material-extensa, pese a lo que pretenden interpretaciones esforzadamente «materialistas» de Espinosa). Desde ese Dios absolutamente infinito a cuyo abismo «regresamos» desde el mundo, difícilmente puede «progresarse» hacia el conocimiento de las cosas de ese mismo mundo; para ir de Dios al mundo, hay que pensar a Dios como expresado en este mundo mismo (que no lo agota, pero que no deja de ser Dios): es decir, hay que moverse dentro de los modos mismos y sus estructuras racionales, ordenadas, mundanas. Pero el Dios *naturans*, el Dios «en-sí», no es ni ordenado ni confuso (como subraya el Apéndice de la parte primera de la *Ética*) y, siendo así, mal podría ser fundamento de un conocimiento ordenado, «deductivo», de este mundo que está a nuestro alcance. Del no-orden no se pasa al orden.

Parece, entonces, que la perplejidad suscitada por las Props. 47, 46 y 45 (así como por la definición del «tercer género» de conocimiento del Escolio 2º de la Prop. 40), está justificada. Y no nos afecta sólo a nosotros, distanciados críticos que escribimos tres siglos y pico después de Espinosa, sino que lectores contemporáneos del filósofo (y no mal predispuestos hacia su filosofía) también se quedaban perplejos. En varias ocasiones hemos mencionado el caso de Tschirnhaus, uno de los más agudos (acaso el que más) corresponsales de Espinosa. Volvemos a mencionarlo rápidamente aquí. Tschirnhaus le pide reiteradamente a Espinosa que le explique algo que no entiende en la *Ética* (de la que tiene copia manuscrita): a saber, cómo es que del concepto de un atributo divino (la Extensión, en este caso) puede surgir la *varietas rerum*, la variedad de los modos extensos.

Es decir, le pide que le explique cómo funciona aquel «tercer género» de conocimiento (el que «progresa desde el concepto del atributo hacia la esencia de las cosas», según veíamos). Le parece raro que eso pueda funcionar, puesto que como Espinosa mismo ha dicho que la Extensión, considerada «en sí», no es divisible, no se compone de partes, no es medible, etc., etc. (*cf.* *Ética* I, Prop. 15, Escolio), entonces ¿cómo se entenderá el paso desde esa noción indefinida a los cuerpos extensos concretos, cuya intelección por nuestra parte requiere la divisibilidad, la composición según partes, la relación entre movimientos, etc.? O sea, una vez más: ¿de qué servirá conocer a Dios para conocer el mundo?

Y Espinosa, hay que decirlo, nunca dio una respuesta satisfactoria a Tschirnhaus, a lo largo de las cartas en que fue respondiendo, más bien evasivamente, a sus apremiantes preguntas (*cf.* *Epistolae* 59, 60, 80, 81, 82 y 83). Sí insinúa que el concepto cartesiano de Extensión no le parece correcto, pues de una Extensión concebida estáticamente (como *moles quiescens*, masa en reposo), no podría surgir aquella *varietas rerum* corpórea; pero Espinosa no substituye aquella insuficiencia por un nuevo concepto más correcto. Es más, al final de su última carta dedicada al asunto, le confiesa a Tschirnhaus que «hasta ahora no me ha sido posible disponer con orden nada de esto», y promete tratar «de esas cosas más claramente alguna vez, si me queda vida»; la carta es del 15 de julio de 1676, y Espinosa morirá algo más de seis meses después (en febrero del 77); la vida, pues, no le dio ocasión a poner en orden nada de aquello. Es decir, que, incluso dando por buenos sus propios planteamientos, habrá que decir que Espinosa murió sin haber dado un concepto claro del atributo de la Extensión y, por tanto, según su propio desiderátum, sin haber conocido a través de dicho concepto los modos correspondientes. Lo cual querría decir que nunca conoció las cosas según el «tercer género» de conocimiento (y que lo que conoció de ellas, en todo caso, consistió en secuencias de ideas singulares... conforme a la citada Prop. 9 de la segunda parte: acaso la única manera en que el conocimiento le era posible, dando de lado a imposibles «deductivismos» absolutos).

Cierto que basándonos en la correspondencia con Tschirnhaus podemos presumir, razonando *a contrario sensu* a partir de su crítica a las nociones cartesianas, que Espinosa requería un concepto no ya estático, sino dinámico, de la Extensión. En este sentido, se han hecho agudas observaciones que relacionan ese dinamismo con otros aspectos, también dinámicos, del pensamiento de Espinosa en general (tales como su noción de

conatus, concretada en el hombre como *deseo*), y, en todo caso, el dinamismo exigido a la Extensión apartaría a Espinosa de Descartes para acercarlo al mundo regido por *fuerzas* de un Leibniz, aunque Espinosa tampoco se identifique con éste... Como quiera que sea, y en lo tocante al conocimiento de las cosas físicas, Espinosa no ejercitó de hecho el proyecto según el cual conocer a Dios era utilísimo para conocer la esencia de «muchísimas cosas»; cuando habla en concreto del sistema modal de la Extensión (en los Lemas *post* Prop. 13 de la segunda parte), Espinosa no hace intervenir lo más mínimo, a efectos del conocimiento de dicho sistema modal, al concepto del atributo o la «infinita esencia» de Dios en general, y sí sólo esgrime una noción «categorial» (es decir: ceñida al mundo de los modos de que trata), como la de «individuo compuesto»... Y menos aún puede decirse que haya practicado aquella manera presuntamente «superior» de conocer, tocante al atributo del Pensamiento. El Pensamiento «en sí», en Dios, difícilmente podía ser útil para conocer las realidades modales «pensantes»: en primer lugar, porque Espinosa llegó a decir, catastróficamente para aquella utilidad, que «ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios» (o sea, a su esencia infinita), y así, mal podrá una esencia que no conlleva *intellectio* servir de fundamento para conocer las *intellectiones* del mundo modal; y en segundo lugar, porque «Pensamiento», en Espinosa, significa dos cosas distintas (según hemos insistido en otras ocasiones) y, por tanto, no puede haber un concepto unívoco del atributo «Pensamiento» a partir del cual se «dedujeran» los modos «pensantes» (que lo son en dos sentidos: noético y noemático) de este mundo.

Pero entonces, ¿cómo puede ser Dios «fundamento»? Creemos haber dicho ya lo bastante (aquí y en otros lugares) para concluir que ese fundamento es un vacío *conceptual* (aunque sea una infinita *potencia*... potencia a la que la razón se le presume, pero una razón que no se explicita ni puede explicitarse). Y sin embargo, ahí está, al principio mismo de la *Ética*, ese «fundamento», nombrado de tal modo que parece ocupar un puesto formal en la racionalidad formal ordinaria del *ordo geometricus*: el término *causa*. Todo tiene causa o razón, y el todo también la tendrá: a eso no cabe renunciar, pues la renuncia arruinaría *prácticamente* el funcionamiento de la conciencia que conoce la realidad. El fundamento es nombrado con un término propio de la racionalidad ordinaria que trata con lo fenómenos, y así se le llama «causa»... sólo que, además, tendrá que ser *causa sui*, pues, si no, se desplazaría el fundamento hacia «otra cosa», y hay que parar alguna vez para decir

que, en el fondo, hay lo mismo para el pensar y para el ser... en la totalidad (¡por lo demás inabarcable!) de «la realidad»...

Claro está que hablamos irónicamente (y casi no hace falta subrayarlo): esa manera formal de salvar la coherencia del *ordo* (a través del juego de aquellas definiciones 1ª, 3ª y 6ª que considerábamos) no impide que el contenido de la noción fundamental de *causa sui* niegue lo que formalmente afirma. Pues ser *causa sui* no puede afirmarse de ninguna realidad inteligible ordinaria: esas realidades se entienden siempre, o por su causa próxima, o por su esencia definida... pero la *causa sui*, claro, no tiene causa próxima, y su esencia, como hemos visto, es indefinición.

Al separar así la noción fundamental de todas las demás, su papel fundamentador, precisamente, se desdibuja. Todo se entiende del mismo modo (a saber, unas ideas o realidades a partir de otras), excepto aquello que es fundamento de todo. Ese fundamento más bien *debe* entenderse que se entiende. En todo caso, no pertenece al plano de realidad del que forman parte caballos, pantanos y barones de Münchhausen... donde la idea de *causa sui* sería una broma ridícula; no está en el orden de los fenómenos. Y por ello la relación entre *natura naturans* y *natura naturata* será siempre difícil de entender, en Espinosa. Ciertamente que la *natura naturata* funciona racionalmente, y que es «expresión» de Dios en este mundo que conocemos (y así, cuanto más la conocemos, «más conocemos a Dios»... ¡pero al Dios de este mundo, que no es el «absolutamente infinito!»). El célebre «proyecto deductivo global», que muchos consideran todavía como la espina dorsal de la filosofía de Espinosa, no puede cumplirse... en virtud del contenido implícito en su doctrina.

Yo no deseo decir que en Espinosa haya planteamiento «dialéctico» (al menos, él nunca lo adujo), pero sí que sobre las nociones que emplea en el arranque «deductivo» de la *Ética* se cierne una especie de ironía objetiva: como si el método geométrico pudiera dar cuenta de todo, salvo de lo fundamental, y, en general, como si la deducción escondiera otra forma de pensar (efectiva, sea o no deliberada) donde la coherencia formal (que liga afirmativamente una tesis con otras) no se ve libre de un momento negativo, como momento paradójico e inconfesable (formalmente inconfesable) de su filosofía. En todo caso, aquí como en tantos otros lugares filosóficos, la racionalidad ordinaria parece quedar en suspenso cuando se trata de entender (si a eso se le puede llamar «entender») el fundamento.

Digamos otra cosa (sin poder justificarla aquí): que en el fondo, el verdadero «fundamento» de Espinosa, pese a tanto *ordo geometricus*, estaría en otro lugar que la mera geometría. Porque un verdadero filósofo no podía satisfacerse con la pedantería «formal». Quizá por eso todas las problemáticas «incoherencias» que aquí hemos subrayado eran ya captadas por él con una sonrisa crítica... Pero esto no es fácilmente demostrable sin hablar de otras cosas que nos llevarían mucho más lejos.