
Futilidad de ciertos argumentos contra el acosmismo de Spinoza¹

An Account of the weakness of certain Arguments against the acosmist Doctrine of Spinoza

RESUMEN: Tal como el título del trabajo indica, pretendemos dar cuenta en estas páginas de la debilidad de ciertos argumentos que en lo reciente han sido esgrimidos con el fin de probar que ciertas proposiciones de la *Ethica* demuestran que Spinoza no pudo ser acosmista. Inversamente, creemos poder mantener que esta supuesta imposibilidad se debe a un desconocimiento de lo que Spinoza entendió como Dios, una substancia que se constituye como esencia para el entendimiento –ya sea infinito o finito– y también por ignorar la influencia de la cábala en su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: SPINOZA, ACOSMISMO, CÁBALA, DIOS, EN SOF, MODOS.

ABSTRACT: As the title of this paper indicates, we will try to give an account of the weakness of certain arguments that have recently been put forward to prove that Spinoza's *Ethics* does not contain an acosmist doctrine. Inversely, we maintain that this alleged impossibility is based on a misunderstanding of what is God in the *Ethics* (a substance that constitutes itself as an essence just to be grasped by infinite and finite intellects), due to the ignorance of the influence of Kabbalah on Spinoza's metaphysics.

KEY WORDS: SPINOZA, ACOSMISM, KABBALAH, GOD, EN SOF, MODES.

[1] La investigación previa a la redacción de este trabajo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el proyecto de investigación *Filosofía y cábala en Puerta del Cielo, de Abraham Cohen de Herrera, epígono y apogeo del sincretismo renacentista* (FFI2012—32005), financiado por el Ministerio de Economía y competitividad.

I

En un artículo de esclarecedora lectura para el entendimiento del Dios spinoziano, Mukhopadhyaya se refería a la interpretación formalista de los atributos «de acuerdo con la cual un atributo es sólo una subjetiva adscripción de cualidad a la substancia que carece de ellas»,² y observaba que un adicional apoyo a esta descripción descansa en el *dictum* spinoziano según el cual toda determinación es negación.³ Prosigue Mukhopadhyaya: «Puesto que toda determinación es negación, la substancia sólo puede ser definida negativamente, y los atributos, aun siendo infinitos en número, habrán de ser considerados meramente subjetivos; la substancia infinita permanece indiferente a tales adscripciones subjetivas.»⁴ Cree el estudioso que la definición de substancia, en el libro primero de la *Ethica*, da soporte asimismo a la interpretación subjetivista, puesto que «si la substancia es aquello que existe en sí mismo y es capaz de concebirse por sí mismo, nuestra concepción de aquélla en términos de los infinitos atributos debe necesariamente ser contemplada como meramente subjetiva e ideal».⁵ *Determinatio negatio est*⁶ comporta que Spinoza es reacio a

[2] A. MUKHOPADHYAYA, «Is Spinoza an acosmist?», en: *The Philosophical Quarterly; an organ of the Indian Institute of Philosophy and the Indian Philosophical Congress* 23, 1950—51, pp. 177—183, se cita la p. 180.

[3] Cf. Y. MELAMED, «Omnis determinatio est negatio». Determination, Negation, and Self—Negation in Spinoza, Kant, and Hegel», en: *Spinoza and German Idealism*, eds. E. Förster y Y. Y. Melamed, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2012, pp. 175—196.

[4] A. MUKHOPADHYAYA, p. 180.

[5] O.c., p. 180.

[6] Esta es la expresión tal como se halla en la epístola 50 de Spinoza. Leemos: «En cuanto a que la figura es una negación, y no algo positivo, está claro que la materia, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura, y que la figura tan solo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación, y la determinación es una negación (*et determinatio negatio est*), no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación». Los textos de Spinoza, tras la primera referencia a la obra, en la que se escribirá el título completo, se citarán según la convención internacional. Siglas de las obras: TTP para *Tractatus Theologico—Politicus*, E para *Ethica ordine geométrico demonstrata*, Ep para *Epistolae*. En cada una de las citas se detallará lo siguiente: tras la abreviatura del título y la ubicación de la cita en la edición canónica de Gebhardt (*Spinoza Opera* 1924, reedición de 1972) –tomo, número(s) de página(s) y números de línea(s)—, indicamos la página en las traducciones castellanas utilizadas, a saber: la de Vidal Peña para la *Ethica*, y las de Atilano Domínguez para el resto de obras, todas publicadas en Alianza Editorial. Así, esta primera cita es Ep50, SO 4, 240, 6—15. AE 1305, 309 (esto es, Epístola 50, tomo cuarto de *Spinoza Opera* (reedición de 1972), página 240, líneas 6 a 15. SPINOZA, *Correspondencia*, Alianza Editorial número 1305, página 309).

admitir cualquier caracterización positiva de la substancia en tanto que infinita –o considerada en sí misma—,⁷ y le aboca a la teología negativa, pese a que, de modo explícito, la *Ethica* parece demostrar que todo puede ser afirmado de Dios. Esta aparente paradoja nos lleva a poder contemplar el realismo y racionalismo spinozianos como artificios a nuestro respecto, como un constructo a la medida de nuestro entendimiento, pues en el fondo el pensador es escéptico sobre la capacidad de la razón para entender aquello que es en sí. Además, «si nos adherimos a esta versión, la atribución de acosmismo resulta ineludible. Sólo Dios o la substancia pueden admitirse como trascendentes frente a todas las determinaciones y las relaciones. El mundo con su multiplicidad no puede ser considerado como una manifestación o emanación real de Dios, sino sólo como una apariencia ilusoria».⁸

Sin embargo, Spinoza parece querer eludir ciertas incongruencias en las que están condenados a caer los cabalistas, como asimismo la tradición neoplatónica en general. Por ello decide adherir en lo posible el atributo a la substancia, en un intento de evitar la problemática y terminología emanatistas (que sin embargo perduran en los modos infinitos). Tal y como Lévy—Valensi lo formula, Spinoza «niega el mal del intervalo, tan presente..... en la filosofía neoplatónica, en el tránsito de una hipóstasis a la otra».⁹

Algunos de los comentadores que, tras la muerte de Spinoza, pugnaron por dar cuenta del estatuto ontológico de la *natura naturata*, sostuvieron que en la *Ethica* se abrogaba la realidad del cambio y de la multiplicidad, es decir, se consideraba que el mundo de las entidades finitas no existía en sí mismo, sino solo como objeto para un entendimiento que separa, en su afán de conocer. Bayle,¹⁰ en varios pasajes de su diccionario, realiza una crítica del spinozismo

[7] La expresión precisa de esta instancia divina, de manera harto significativa, se itera en la *Ethica* en términos negativos. Así en E1P32D (Primer libro de la *Ethica*, Proposición 32, Demostración: «Pues si se supone una voluntad infinita, debe también ser determinada por Dios a existir y obrar, no en cuanto Dios es substancia absolutamente infinita, sino en cuanto tiene un atributo que expresa la esencia infinita y eterna del pensamiento» Así pues, Dios en cuanto substancia absolutamente infinita es distinto a Dios en cuanto posee atributos que expresan esencia. O en E5P36: «El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana». Esta es la explicación ética de por qué Dios se manifiesta en una esencia. En cuanto es infinito no puede amarse, sino solo a través de los modos que alcanzan, mediante el tercer género de conocimiento, a conocer la esencia con que se constituye a Sí mismo.

[8] A. MUKHOPADHYAYA, pp. 180—181.

[9] E. LEVY-VALENSI, *La racine et la source. Essais sur le judaïsme*. París, Éditions Zikarone, 1968, p. 41.

[10] P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique par Mr. Pierre Bayle*, Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1714. Existe una traducción al inglés: *The Dictionary Historical and Critical of*

sobre dicho supuesto, pues este comportaría que Dios es autor de todo el mal perceptible en el orbe, cuestión sobre la que Spinoza trata en las cartas a Blyenbergh, y en la que nos detendremos más adelante. Melamed ha expuesto, en lo reciente, varios argumentos en contra del acosmismo en Spinoza, en cuyos pormenores nos detendremos más adelante, pero antes será mantener que en Spinoza perdura la concepción no—entitativa del cosmos que debemos a Isaac Luria, quien concibió de manera metafórica la retracción de Dios en sí mismo que permitió que hubiera un lugar para el mundo.

El acosmismo luriánico se halla implícito en la doctrina según la cual la divinidad se concreta como esencia a través de las centellas divinas que informan todas las cosas, pero que son Él mismo—¹¹ La distinción halla expresión, terminológicamente, en la distinción entre *tsimtsum ke—peshuto* (tsimtsum literal) y *tsimtsum ke—eyno peshuto* (tsimtsum metafórico), y persistió entre los discípulos de Luria. Pero los literalistas tuvieron que enfrentarse a comentarios zoháricos como «ningún lugar está vacío de Él¹²» y se vieron forzados, asimismo, a admitir que aunque la providencia de Dios se extiende a todo, su presencia no está en todo. Los no—literalistas, sin embargo, tuvieron que habérselas con el problema que introduce el que Dios se halle en todas partes, aun en los resultados de la creación más abyectos y execrables, algo que Spinoza admite en las cartas a Blyenbergh, en las que sentencia que «el matricidio de Nerón...en cuanto incluía algo positivo, no era un crimen: pues también Orestes realizó la acción externa y tuvo además la intención de asesinar a su madre y, sin embargo, no es acusado tanto como Nerón. ¿Cuál fue entonces el crimen de Nerón? Simplemente que con dicha acción él demostró que era ingrato, inmisericorde, y desobediente. Ahora bien, es cierto que nada de esto

Mr. Peter Bayle. 5 vols. London: Routledge/Thoemmes, 1997. En lo reciente se ha publicado una selección de artículos del diccionario en castellano, que contiene los artículos sobre Spinoza y algunos que conciernen directamente a su figura y su filosofía. P. BAYLE, *Diccionario histórico y crítico*. Selección, traducción, prólogo, notas, y diccionario del editor por Fernando Bahr. Buenos Aires, El cuenco de plata, Hojas del arca, 2010. Cf. G. BRYKMAN, «Bayle's Case for Spinoza», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 88 (1987—88), pp. 259-270, pero sobre todo L. KOLAKOWSKI, «Pierre Bayle: critique de la métaphysique spinoziste de la substance», en: *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, ed. P. Dibon, París, Vrin, 1959, pp. 66-80.

[11] Cfr. L. FINE, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*. Stanford University Press, 2003. Cfr. También E. KLEIN, *Kabbalah of Creation. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah*. Berkeley, California, North Atlantic Books, 2005. El *tsimtsum* es la retracción de Dios en sí mismo con la que deja un espacio vacío en el que puede situar la emanación de su luz y los diversos mundos.

[12] *Zóhar* 3.257b

expresa esencia y que, por tanto, tampoco Dios fue causa de ello, aunque haya sido causa del acto y de la intención de Nerón». ¹³

No hay multiplicidad para el ilimitado En Sof. Y ni siquiera hay uno, propiamente hablando: «La Causa Primera no es uno, principio de número, porque este se reduce a la cantidad discreta o apartada, y es accidente; ni uno corporal, que es propio de la cantidad continua, y que aunque individuado es, en sus partes, infinitamente divisible; no es tampoco uno esencial, que aunque trascendente, es determinado a esta o aquella naturaleza, como un ser, una vida, un entendimiento, etc... que no es primero, puro y absoluto uno, sino tal o tal uno, postrero, dependiente, compuesto, infeccionado, imperfecto, menesteroso y decaído». ¹⁴ El primer efecto, en Herrera, aunque causa de las causas, no es causa de sí mismo, sino que es causado. Y por el contrario, «enseña R. Simeon ben Iohay, ¹⁵ de feliz memoria, (la distinción) que hay entre la Causa de todas las causas, y la Causa de las causas, de que la primera es sin duda el incausado Causador de todo, Ensof el sobrealabado, y la segunda, a lo que entiendo, la mahassaba o mente alta, Adán Cadmón, el primero y más alto Keter, y en resolución, el primer y perfectísimo efecto de la independiente causa de todas las causas, y que en su virtud, y con su concurso, es causa de las siguientes e inferiores causas, mas no de todas las causas, como Ensof el inefable, porque a serlo fuera causa de sí misma, que aunque causa de causas, es también causado». ¹⁶ O también: «Todo ser es contenido y está en el ser primero, y que lo es por esencia, y como tal es absoluto, puro, e ilimitado ser en sí y por sí subsistente, de modo que todo ser, fuera de este primero e ilimitado ser, es casi parte, porción, y deliberación suya, siendo tanto más o menos perfecto, cuanto privado más o menos de él, le viene a quedar mayor o menor participación del infinito casi todo, de suerte que la privación o negación del infinito ser, con una comunicación finita, aunque en uno mayor y en otro menor, es la causa de todos los efectos; mas esta privación o negación de la infinidad de la Causa Primera es su tsimsum o encogimiento, y la comunicación es la luz u or ¹⁷ que al vacío que procedió del tsimsum participa, con que produce y causa el efecto.» ¹⁸ Es de observar que Herrera no parece diferenciar aquí entre

[13] Ep23, SO 4, 147, 8—16. AE 1305, 210—211.

[14] Citamos por el siguiente manuscrito, de entre los cuatro existentes: A. COHEN DE HERRERA, *Puerta del Cielo*, Ms. Koninklijke Bibliotheek, 's—Gravenhage 131 C 10, La Haya, copiado de mano anónima, completo en diez libros, con sumario e índice de materias. Esta primera cita se halla en *Puerta del Cielo*, f. 30 r.

[15] Como se hallaba establecido en su tiempo, Herrera creía que Rabí Simeón ben Yohay, un tanna del siglo II d. C, había sido el autor del *Zóhar*.

[16] *Puerta del Cielo*, f. 36 v.

[17] Or, luz o lumbre, en hebreo.

[18] *Puerta del Cielo*, f. 97 v.

privación y negación, como lo hará Spinoza en una carta a Blyenbergh. Pero Herrera sí distingue, mediante esta terminología, entre dos suertes de infinito: «Hay infinito privativo e infinito negativo. El privativo es aquel que, conviniéndole tener fin, no lo tiene, y el negativo es el que no conviniéndole tener fin, no lo tiene; que por otros términos, mas con la misma intención y sentencia, se llaman infinito que carece o es privado de fin, e infinito que excluye todo fin o término».¹⁹ Y prosigue: «Bien entendido que llamamos infinito al que no tiene fin, y en dos maneras pueden las cosas no tener fin, y por consiguiente ser infinitas. De que la primera y más excelente es, que por ser alguno sumamente sencillo, absoluto, y supremo, no tiene intrínseco fin o término de varias partes o condiciones, que por sí limitadas, se limitan y contraen las unas a las otras, y acaba la una donde empieza la otra, y por lo opuesto, como sucede al que consta de ser y esencia, naturaleza y supuesto acto y potencia, forma y materia,....ser y perfecto ser, poder y obrar varios atributos, unos distintos de otros, y todos del que en sí los posee.que todos estos límites terminan y hacen tener fin y términos a los que de ellos constan, o en algún modo en sí los tienen. Y por el contrario, aquel es verdaderamente infinito, que por su absolutísima sencillez y suma independencia y suficiente, de sí los excluye, y es del todo libre y exento de ellos, como también lo es porque no tiene sobre sí causa obradora o eficiente que lo excede y contenga».²⁰

Así pues, dos suertes de infinito, uno de una previedad sublime, excluyente, que «se sublima y separa de todas las demás cosas, sin que tenga con ninguna de ellas, ni con todas, ninguna proporción ni conveniencia....de manera que podemos decir que se remota, aparta, y casi huye de todas las cosas, aquella absoluta y exenta sublimidad y eminencia que es del todo separada y libre de todo término y fin...y que en sí unicísima, simplicísima, y suficienteísima, eternamente es y consiste....mas en cuanto la dicha infinidad divina se relata a sus futuros efectos, por varios modos de comunicación que les puede participar, nacen las existencias y formas que limitan, y actualmente perfeccionan a la indefinida materia y no perfecta esencia, que llamamos infinito privativo y carente de término, dependiente del infinito negativo y que excluye todo término».²¹ Sin embargo, el propósito de la contracción, en Luria, es que Dios se revele una esencia a sí mismo, aunque no para que haya algo distinto de Él, pues nada se da fuera de Él. Concluye Herrera: «con que podemos decir, que en cuanto excede a todo, (la Causa Primera) hace tsimsum y se recoge en sí, como aquella que casi retirada en el abismo de su infinidad, es incomparablemente de todas apartada, y en cuanto se comunica a todos, es totalísimamente causa

[19] *Puerta del Cielo*, f. 99 r.

[20] *Puerta del Cielo*, f. 99 v.

[21] *Puerta del Cielo*, f. 99 v.

de todos, y en todos todo, como si a sí misma se infundiera en todos e hiciera todos, como por la infusión de su luz, que de ella no se distingue». ²²

II

Mukhopadhyaya dio en ver, en su capital artículo, que esta distinción en el infinito se da también en Spinoza, «La concepción tripartita de la sustancia —sustancia como el uno absoluto,²³ sustancia como la eterna causa de todo, y la sustancia como en efecto todo— incide sobre la doctrina spinoziana de los atributos y de los modos, ha dado lugar a ciertas dificultades, tanto teóricas como prácticas. Se cuestiona: Si la sustancia debe concebirse por sí y existe por sí, ¿cómo habrá que concebir su concepción como la causa de todas las cosas, y como la totalidad de todo lo que existe?»²⁴, para recordarnos que «de estas tres concepciones, la primera es la definición de la sustancia con que la *Ethica* se inicia». ²⁵ Así, la definición de sustancia está por el absoluto que se halla más allá de la *natura naturans* y la *natura naturata*, asociada esta última terminología a las dos restantes concepciones de la sustancia y cómo se manifiesta, que se dan tan sólo «a la luz de la doctrina de los atributos y de los modos». ²⁶ La *natura naturans* es Dios en cuanto se lo considera causa libre —en la terminología de Herrera, el infinito privativo— tal como se lo define en E1P29S: «Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí —o más bien advertir— qué debe entenderse por *naturaleza naturante*, y qué por *naturaleza naturada*. Pues creo que consta, por lo anteriormente dicho, que por *naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto esDios, en cuanto considerado como causa libre». ²⁷ Así, resulta claro

[22] *Puerta del Cielo*, f. 100 v.

[23] Cf. R. ARIEW, «The Infinite in Spinoza's Philosophy», en: *Spinoza: Issues and Directions*, eds. E. Curley y P.—F. Moreau, Brill, Leiden, 1990, pp. 16—31.

[24] A. MUKHOPADHYAYA, p. 179.

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] E1P29S, SO 2, 71, 5—12. AE H 4404, 96. (Esto es, *Ethica ordine geométrico demonstrata*, Libro primero, proposición 29, escolio, en *Spinoza Opera*, tomo segundo, página 71, líneas 5 a 12. Traducción en Alianza Editorial, número H 4404, página 96). Y. Y. MELAMED, *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*, Oxford University Press, 2013, en su intento de refutación de E. CURLEY, *Spinoza. An Essay in Interpretation*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1969, quien arguyó en aquel libro capital que Dios debe ser identificado solo con la *natura naturans*, discurre: «A primera vista, la definición de *natura naturans* como 'Dios en tanto que es considerado como causa libre' parecería procurar un apoyo a la posición de Curley. Pero leyendo más detenidamente, a mi parecer ocurre lo contrario. De acuerdo con el pasaje, *natura naturans* no es Dios *simpliciter*, sino más bien 'Dios en tanto que es considerado causa libre' ('*Deus, quatenus*,

que *natura naturans* no refiere la substancia o a Dios en cuanto infinito, sino como causa libre de aquello que se sigue de su naturaleza, esto es, si nos atenemos a la terminología del TTP, a «Dios en relación con las cosas creadas».²⁸ Se trata del Dios cuya esencia es idéntica a su poder de producir las cosas, y así también, con la voluntad y el entendimiento, pues es un Dios dotado de esencia, a diferencia de la substancia en tanto que infinita, que se halla más allá de la propia *natura naturans*, y que carece de esencia. En Spinoza, si Dios en sí mismo es la substancia más allá de la propia *natura naturans*, esta última sería la Primera Causa que en Herrera es la actividad más universal, la causa eficiente de todas las cosas, que se comunica a todo. Herrera la llama en cierta ocasión, anticipando a Spinoza, «la más que sustancia, unicísima, sencillísima, e ilimitada Causa Primera».²⁹ Puesto que Herrera admite que las divinas lumbres o sefirot son sustancias diversas, a la unicidad divina la considera como más que a éstas en su sustancialidad, de este modo: «sustancial sujeto o supuesto de quien por emanación resultaron»³⁰ las visibles especies, propiedades, y potencias.³¹ Y la otra descripción de la anterioridad de Dios respecto de su propia

ut causa libera, consideratur). ¿Por qué habría de admitirse, en la línea de Curley, la identidad de Dios y la *natura naturans*? Si la *natura naturans* es idéntica a Dios solo en tanto se lo considera causa libre, es al menos posible que en otro respecto, Dios no sea idéntico a la *natura naturans*» (p. 18). Remite Melamed asimismo a su anterior trabajo, Y. Y. MELAMED, «The Metaphysics of the Theological—Political Treatise», en: *Spinoza's Theological—Political Treatise. A Critical Guide*, eds. Y. Y. Melamed y M. A. Rosenthal, Cambridge University Press, 2010, 128—142. Estamos de acuerdo en que Dios en sí mismo no es la *natura naturans*, pues esta describe al Dios infinito solo en tanto que se ha constituido como una esencia que es capaz, como tal, de manifestarse en los modos que produce. Pero ello nos lleva a considerar, de modo antagónico a Melamed, quien concluye de aquella disimilitud que Dios es la inconcebible unidad de *natura naturans* y *natura naturata* que identifica —como por lo demás se ha venido haciendo consuetudinariamente— a Dios con la naturaleza, de modo que se le consideraría panteísta, que Dios en sí mismo es la previdencia a la que Spinoza se refiere en tanto que infinita, anterior a la propia constitución de Sí mismo como la esencia que Dios produce de sí mismo, esto es, como *natura naturans*.

[28] Leemos: «Hay que advertir que *El Sadai* significa en hebreo *Dios que basta*, porque da a cada uno lo que es suficiente. Y, aunque muchas veces *Sadai* se toma por Dios sin más, no cabe duda que se debe sobreentender siempre *El, Dios*. Hay que señalar además, que, aparte de *Jehová*, no se halla en la Escritura ningún nombre que indique la esencia absoluta de Dios, sin relación a las cosas creadas. Y por eso los hebreos defienden que solo este es el nombre propio de Dios, mientras que los demás son simples apelativos. La verdad es que los otros nombres de Dios, sean sustantivos o adjetivos, son atributos que convienen a Dios, en cuanto es considerado en relación a las cosas creadas, o se manifiesta a través de ellas». (TTP13, SO 3, 169, 3—13. AE 1185, 302. Esto es, *Tractatus Theologico—Politicus*, capítulo 13, en Spinoza Opera, tomo tercero, página 169, líneas 3 a 13. Traducción en Alianza Editorial, número 1185, página 302).

[29] *Puerta del Cielo*, f. 90 v.

[30] *Puerta del Cielo*, f. 90 v.

[31] Cf. La definición de sustancia en A. COHEN DE HERRERA, *Epítome y compendio de*

esencia en la *Ethica*, el infinito en cuanto infinito, la hallamos en otro pasaje de Herrera: «Pero siendo la Causa Primera verdaderamente infinita, como en otra parte se ha probado, es menester que para casi determinarse y limitarse en sí, haya alguna como diferencia y apartamiento de sí, saliendo (según el modo de nuestro entendimiento) casi por movimiento, de sí a otro fuera de sí (aunque realmente en sí misma, y lo mismo que ella misma), y en resolución, de infinito a finito, porque ella, y todo lo que en ella consideramos, es ella misma, como ya se dijo, y la misma pura infinidad y sencillez... De modo que relatándose a sí misma a otros, no según su infinidad, a nadie comunicable ni de ninguno participable, sino según aquella finita porción o parte que pueden participar los efectos, unos más y otros menos, y todos limitadamente, y por consiguiente no el infinito en cuanto infinito, sino una finita, casi porción suya, resulta el metafórico movimiento con que el ilimitado parece que se limita, y saliendo de sí a otros, produce de su infinidad finitos efectos».³²

En Spinoza, la esencia de las cosas no puede concebirse sin Dios, pero la substancia se concibe en sí y por sí, y por tanto, al margen de las esencias y existencias de los modos que produce, separada también del Dios creador que está en relación con las cosas que se siguen necesariamente de su naturaleza. Sabemos que «de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito)³³». Es en extremo importante entender que el intelecto infinito que se refiere aquí es un modo, esto es, una emanación de Dios. Dios produce algo que permite probar, ya que este modo infiere un número de propiedades que se siguen de la definición de Dios, que de él deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos. Esta demostración, que parte de cómo Dios es entendido por el entendimiento a partir de su definición, creemos que confirma la interpretación acosmista, puesto que la razón de que se sigan infinitas cosas de Dios es que una de entre éstas entiende, a partir de su definición como causa, que todas deben seguirse de la necesidad de su naturaleza, y por tanto, la multiplicidad existe solo del lado de los modos. Ya Salomon Maimon³⁴ afirmó que el mundo

la lógica o dialéctica, ed. Giuseppa Saccaro del Buffa, Bologna, Cooperativa Libreria Univesitaria Editrice Bologna, 2002, p. 180: «sustancia es aquel ente, que teniendo propio ser, no se arrima o sustenta en otro, antes es en él en quien los accidentes inhiere, estriban, y posan; o la sustancia es aquel ente que no ha menester sujeto ni arrimo».

[32] *Puerta del Cielo*, f. 95 r y 95 v.

[33] «Las infinitas cosas de infinitos modos son solo todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito, es decir, todo lo que conoce un modo infinito» (E1P16, SO 2, 60, 17—19. AE H 4404, 79).

[34] S. MAIMONS, *Lebensgeschichte*. Mit einer Einleitung und mit Anmerkungen neu herausgegeben von Dr. Jakob Fromer, München bei Georg Müller, 1911. Cf. con respecto a su interpretación de la ontología spinoziana, S. ATLAS, «Solomon Maimon and Spinoza», en: *He-*

en su multiplicidad no puede ser tomado como una manifestación real de Dios, sino como una apariencia. Dios es la única incognoscible realidad. Porque toda determinación es negación, todo lo que define al modo, menos aquello que lo conserva en la existencia, que es la existencia misma en la que es,³⁵ lo niega al propio tiempo. Maimon sostuvo que el sistema spinoziano sería lo contrario al ateísmo, puesto que esta doctrina niega la existencia de Dios, mientras que el filósofo de Ámsterdam niega la existencia del mundo tal como lo percibimos, es decir, con sus determinaciones. Cabe aquí introducir la definición de negación tal como se expone en las cartas a Blyenbergh, en el largo fragmento en el que se diferencia entre privación y negación, de modo diverso, sea dicho *en passant*, de cómo Herrera postulaba la distinción entre estos términos en su exposición de los infinitos: «para no rechazar totalmente su petición, sigo adelante, explicando los términos *negación* y *privación*, e indicando brevemente cuanto es necesario para descubrir con más claridad el sentido de mi carta anterior.

Digo, pues, en primer lugar, que la privación no es el acto de privar, sino tan sólo la pura y simple carencia, que por sí misma no es nada. En efecto, sólo es un ente de razón o modo de pensar que formamos al comparar unas cosas con otras. Decimos, por ejemplo, que un ciego está privado de la vista porque lo imaginamos fácilmente como vidente, ya surja esta imaginación de compararlo a él con otros que ven, o de comparar su estado actual con el anterior, en que veía. Cuando consideramos así a ese hombre, comparando su naturaleza con la de otros o con la suya pasada, afirmamos que la vista pertenece a su naturaleza, y por eso decimos que ahora está privado de ella. Pero cuando se considera el decreto de Dios y su naturaleza, no tenemos más razón para decir que ese hombre está privado de la vista que lo está la piedra, ya que en ese momento es tan contradictorio atribuir la vista a ese hombre como a la piedra. *Porque a ese hombre no le pertenece como propio más que lo que le atribuye el entendimiento y la voluntad de Dios.* Por consiguiente, Dios no es más causa del no ver de aquel que del no ver de la piedra, la cual es una simple negación.

Así también, cuando consideramos la naturaleza del hombre que es guiado por el apetito de placer y comparamos su apetito actual con el que tienen los justos, o con el que tuvo en otro tiempo él mismo, decimos que ese hombre está privado de un apetito mejor, porque pensamos que le pertenece el apetito de la virtud. Pero no podemos hacer lo mismo si atendemos a la naturaleza del decreto y del entendimiento de Dios, ya que, en ese caso, dicho apetito no pertenece actualmente a la naturaleza de ese hombre más que a la naturaleza del diablo o de la piedra. Y

brew Union College Annual 30, 1959, pp. 233—285, como también Y. Y. MELAMED, «Solomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism», en: *Journal of the History of Philosophy* 42, 2004, pp. 67—96.

[35] De aquí la centralidad del conatus.

por eso, en este sentido, el apetito mejor no es privación, sino negación. En una palabra, la privación no es más que negar de una cosa algo que juzgamos que pertenece a su naturaleza, y la negación no es más que negar de una cosa algo que no pertenece a su naturaleza». ³⁶ Pero si la negación es negar de una cosa algo porque no pertenece a su naturaleza, y toda determinación es negación, las determinaciones no pertenecen a la naturaleza de aquello que determinan, y por lo tanto, los modos no existen sino en cuanto puras manifestaciones de la existencia, al margen de lo que los determina para nosotros, en forma de individualización. No que sean ilusorios desde nuestra perspectiva, sino que las determinaciones modales no son, objetivamente, sino negaciones ³⁷. Cualquier determinación de la substancia debe ser considerada como una derivación en forma de *non—entia*. Lo que Spinoza niega no es la realidad del infinito único, eterno, sino la de su diversificación. Cabe así entender que las divisiones y niveles del ser pueden darse sin haber multiplicidad en él: «Porque yo Jehová no cambio». ³⁸ Todos los dominios que son múltiples lo son desde nuestra perspectiva. Y sin embargo hay un significado para la manifestación de Dios, y es realizar la revelación de su perfección, pero también el propiciar el amor de los modos hacia Él, que será el propio amor de Dios por sí mismo, para el cual precisa causarse a sí mismo como esencia, y como tal, todo lo que como causa libre dicha esencia puede producir. Por ello es tan importante para Spinoza que Dios haga todo lo que hace, como vindica frente a sus adversarios con inusitada vehemencia en El: «Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran —o sea, que no sean producidas por él— aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo». ³⁹ Dios produce todo lo que tiene el poder de hacer que se siga de su naturaleza, frente a los que aducen que si así lo hiciera, su poder quedaría concluso.

En lo reciente, Melamed ⁴⁰ ha arguido que si los modos se contemplan como ilusorios, la cuestión de la razón por la cual emanan de la única substancia o son producidos, resulta problemática. Aduce Melamed que si los modos no fuesen reales, no podríamos llegar tampoco al tercer género de conocimiento a través

[36] Ep21, SO 4, 128, 835, 129, 1—6. AE 1305, 194—195. Cfr. Sobre esta cuestión el artículo de R. DEMOS, «Spinoza's Doctrine of Privation», en: *Philosophy* 8, 1933, pp. 155—166.

[37] Cf. R. AQUILA, «The Identity of Thought and Object in Spinoza», en: *Journal of the History of Philosophy* 16, 1978, pp. 271—288.

[38] Mal. 3, 6. Citamos por la Biblia Reina—Valera. Reedición de 1960.

[39] E1P17S, SO 2, 61, 27—32, 62, 1. AE H 4404, 80—81.

[40] Y. Y. MELAMED, «Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite», en: *Journal of the History of Philosophy* 48, 2010, pp. 77—92.

de una idea adecuada de la esencia de las cosas singulares, y más importante, no cabría aducir que el orden y conexión de las cosas en todos los atributos es el mismo, como Spinoza hace en E2P7S,⁴¹ pues no se daría pluralidad en dicho mundo. Entiende el estudioso que, dado que Spinoza sostiene que adquirimos un mayor conocimiento de Dios cuanto más conocemos las cosas naturales, pero esto es afirmado también a la inversa, tal y como en un pasaje de TTP queda claro: «Como además, todo nuestro conocimiento y certeza, que elimina efectivamente toda duda, tan solo depende del conocimiento de Dios, tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido, como porque, mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo, se sigue que nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, etc... Por otra parte, como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y perfecto de Dios».⁴² Este pasaje parece correr paralelo a ciertas proposiciones del libro último de la *Ethica*, como E5P25D⁴³: «El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios y, por ende, la suprema virtud del alma, esto es, su potencia o naturaleza suprema, o sea su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento.». Asimismo, en el TTP se lee que «la profecía o revelación es el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas... De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos».⁴⁴ Así, el conocimiento natural puede ser llamado divino, «puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos».⁴⁵ Y más adelante: «Dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con

[41] Segundo libro de la *Ethica*, proposición 7, escolio.

[42] TTP4, SO 3, 59, 32—35, 60, 1—8. AE 1185, 138.

[43] Quinto libro de la *Ethica*, proposición 25, demostración.

[44] TTP1, SO 3, 15, 5—9, 15, 15, 17—20, AE 1185, 74—75.

[45] TTP1, SO 3, 16, 10—14. AE 1185, 76.

razón podemos afirmar que la naturaleza del alma... es la primera causa de la divina revelación».⁴⁶ Pero lo que afirma aquí Spinoza es que entendemos las esencias de las cosas adecuadamente a partir de tener la idea adecuada de ciertos atributos de Dios. Y la idea adecuada de los atributos es que son expresiones subjetivas, en el entendimiento, de lo que constituye la esencia de Dios. Esto es, expresiones para el entendimiento de un aspecto de la existencia infinita que es Dios. Así, el tercer género de conocimiento, contra lo que Melamed y otros estudiosos parecen concluir, no tiene su origen en el conocimiento de las cosas y de sus esencias, sino en la idea adecuada de los atributos,⁴⁷ los cuales se identifican, además, según E2, con su esencia formal. En ningún lugar se demuestra que la idea adecuada de los modos obliga a concluir que estos son reales, en el sentido de que tengan una existencia en sí mismos. Al contrario, iteradamente se nos recuerda que son en otro y concebidos por otro, de manera que su idea adecuada es que son sólo manifestaciones de la única substancia, y que el entendimiento tiene que considerarlos de esta suerte según el tercer género de conocimiento. El entendimiento infinito es parte de la naturaleza, un modo en sí mismo, y conoce aquello que contiene la totalidad de la naturaleza desde la perspectiva del modo, tal como leemos en Ep32: «Por lo que respecta al alma humana, también considero que es una parte de la naturaleza, y la razón es que yo afirmo que en la naturaleza se da también un poder infinito de pensar, el cual, en cuanto es infinito, constituye en sí objetivamente toda la naturaleza, y sus pensamientos proceden del mismo modo que la naturaleza, es decir, que su objeto (*ideatum*). Afirmo, además, que el alma humana es ese mismo poder, no en cuanto que es infinito y percibe toda la naturaleza, sino en cuanto que es finito, es decir, en cuanto sólo percibe el cuerpo humano, y en este sentido afirmo que el alma humana es una parte de cierto entendimiento infinito».⁴⁸ El poder del intelecto infinito es aprehender la totalidad de la naturaleza, no el Infinito en sí. Nuevamente, un pasaje de *Puerta del Cielo* resulta definitivo sobre esta cuestión, es el siguiente: «Siendo la intención del infinito y primer agente producir las criaturas y comunicarse y manifestarse a ellas, y consiguiendo este fin no por las superiores sefirot o numeraciones, que como muy cercanas a su fuente, quedaron improporcionadas a lo bajo y encubiertas, sino por las inferiores, y en especial por la décima y más baja, que es maljut,⁴⁹,

[46] TTP1, SO 3, 15, 25—28. AE 1185, 75.

[47] S. C. MARTENS, «Spinoza and Attributes», en: *Synthese* 37, 1978, pp. 107—111.

[48] Ep32, SO 4, 173, 16—19, 174, 1—6. AE 1305, 238. Cfr. sobre esta carta, y la concepción spinoziana de los todos y las partes, W. SACKSTEDER, «Spinoza on Part and Whole: The Worm's Eye View», en: *Southwestern Journal of Philosophy* 8, 1977, pp. 139—159, como también W. SACKSTEDER, «Simple Wholes and Complex Parts: Limiting Principles in Spinoza», en: *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 1985, pp. 393—406.

[49] Maljut es el nombre de la décima sefirá, la más inferior, llamada también 'cohabi-

en las cuales y en la cual se proporciona y acomoda (lo que no hace en las más altas) a la capacidad de los creados mundos, y de los abstractos, angélicos, y humanos entendimientos». ⁵⁰ El infinito, pues, se acomoda al modo de conocer tanto de la mente abstracta como de las humanas, que estarían por el entendimiento infinito y finito en Spinoza.

Así, a la capciosa pregunta de Melamed sobre si modos ilusorios pueden ser objeto del conocimiento adecuado del tercer género, la respuesta es que sí, puesto que el entendimiento también formaría parte de este mundo ilusorio. Es una petición de principio concebir como ilusorio el mundo porque se opone a una caracterización objetiva del mismo que no puede darse, según los presupuestos. Siguiendo a Cosenza, pensamos que «la exigencia acosmista prescinde... del mundo del finito, y afirma que la única realidad concebible es la del ser infinito. Acosmismo, así, quiere decir prioridad del absoluto de Dios, en el orden del conocimiento y en el orden de la naturaleza». ⁵¹ Así entendido, no cabe plantearse que los modos son ilusorios, con la carga de significado que esta adjetivación comporta. El conocimiento adecuado de los mismos convierte, sin embargo, en ilusorio aquello por lo cual unos modos son distintos de otros. Los estudiosos rechazan el acosmismo sobre esta base, ignorando que los modos —si nos referimos a ellos por lo que los diferencia— carecen de existencia real en sí mismos. La existencia en sí de sus determinaciones es ilusoria. El conocimiento adecuado que tenemos es, por lo demás, parte del entendimiento infinito de Dios, que —como referíamos— es, él mismo, un modo, así que nada de esto está vinculado con Dios en tanto que infinito, que es incognoscible. En este sentido, Herrera pretendió acercarse a su conocimiento solo hasta donde fuese posible: «siendo nuestra intención alcanzar de la Causa Primera lo más que nos es posible, es necesario que para subir a tan sublime perfección y eminencia, apartemos y removamos del conocimiento de ella, por negación, todas las imperfecciones y determinadas perfecciones, que comparadas a la infinita, como carecientes de ella, son en algún modo imperfectas». ⁵²

tación divina, e identificada con la shejiná o presencia divina. Cf. Sobre la posibilidad de que fuese a través de esta noción como Spinoza pensara su doctrina de la inmanencia divina, W. MONTAG, «‘That Hebrew Word’: Spinoza and the Concept of the Shekhinah», en: *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy*, ed. H. M. Ravven y L. E. Goodman, Albany, State University of New York Press, 2002, 131—144. También en lo reciente C. HUENEMANN, *Spinoza’s Radical Theology. The Metaphysics of the Infinite*, Durham, Acumen Publishing Limited, 2014 discurre sobre la posibilidad de esta vinculación.

[50] *Puerta del Cielo*, f. 8 v.

[51] P. COSENZA, «Acosmismo e platonismo in Spinoza», en: *Annali della facoltà di lettere e filosofia della Università di Napoli* 3, 1953, pp. 169—194. La cita es de p. 193.

[52] *Puerta del Cielo*, f. 68 r.

De este modo, al argumento contra el acosmismo que arguye que el entendimiento infinito tiene ideas adecuadas, como el finito, y entiende asimismo la multiplicidad del mundo, se podría replicar, con Herrera: «la única infinidad divina es representación, ejemplar, y semejanza de todas las cosas por varias, múltiples,⁵³ limitadas y mudables que en sí sean, según relatada a ellas por su perfectísimo entendimiento, u otro modo más alto de conocer, se conoce a sí misma, y alcanza en sí lo que cada una y todas pueden participar de ella, e imitar y asemejarse a ella».⁵⁴ Dios se conoce a sí mismo cuando su entendimiento, ya sea infinito o finito, conoce las cosas en lo que tienen en común con él, esto es, no en cuanto cosas, sino en cuanto manifestaciones de la eterna existencia que es Él mismo. Spinoza escribe en el libro V de la *Ethica*: «Concebimos las cosas como actuales de dos maneras: o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la eterna e infinita esencia de Dios».⁵⁵ Los modos, concebidos según esta segunda vía, carecen de determinaciones, y por la misma razón, estas pertenecen a una concepción inadecuada de las cosas.

Finalmente, Melamed arguye que el idealismo es una doctrina que no puede ser mantenida por Spinoza, puesto que él sostiene que los atributos son conceptualmente (y causalmente) independientes entre sí, por E1P10: «Cada atributo de una misma substancia debe concebirse por sí»,⁵⁶ y E2P6D: «En efecto, cada atributo se concibe por sí, prescindiendo de cualquier otro».⁵⁷

Si Spinoza no reduce la extensión al pensamiento, ni a la inversa, ambos se hallan con todo subsumidos en aquello único cuya esencia expresan (o constituyen para el entendimiento): la existencia infinita.⁵⁸ Si el idealismo significa que la extensión se reduce al pensamiento, Spinoza no es idealista. Si significa que tanto la extensión como el pensamiento se reducen a expresiones, para un entendimiento que no es en sí ni se concibe por sí, de la existencia, entonces sí sería idealista, porque ni la extensión ni el pensamiento son otra cosa que concepciones de un entendimiento que, ya sea infinito y o finito, es un modo.

[53] 'Multiplíces' en el manuscrito.

[54] *Puerta del Cielo*, f. 96 r, f. 96 v.

[55] E5P29S, SO 2, 298, 30—32, 299, 1—3. AE H 4404, 447—448.

[56] E1P10, SO 2, 51, 28.29, AE H 4404, 66.

[57] E2P6D, SO 2, 89, 8, AE H 4404, 128.

[58] Cf. A. GILEAD, «'The Order and Connection of Things': Are They Constructed Mathematically—Deductively According to Spinoza?», en: *Kant—Studien* 76, 1985, pp. 72—78. Cf. también A. GILEAD, «Spinoza's Two Causal Chains», en: *Kant—Studien* 81, 1990, 454—475.

Los atributos se conciben en sí y son en sí, tal como los percibe el entendimiento. Melamed considera que la separación conceptual de los atributos es inconsistente con el monismo, pero haciendo esto, interpreta la filosofía de Spinoza desde la perspectiva que el propio orden de exposición de la *Ethica* parece querer eludir. Parte del entendimiento, que en efecto concibe cada uno de los atributos en sí. Pero sabemos que, en Dios, los atributos no comportan diversificación conceptual: le extensión es existencia, al igual que el pensamiento, y constituyen la esencia divina sólo para el entendimiento. Desde la perspectiva de la existencia, nada los diferencia.⁵⁹ De nuevo, habrá que admitir que la diferenciación de los atributos no puede valer como argumento en contra del acosmismo de Spinoza.

Dos últimos argumentos contra este, esgrimidos por Melamed, merecen escasa consideración. Según uno de ellos, si los modos fuesen –de nuevo según su terminología– ilusorios, no podríamos adquirir un mayor y más perfecto conocimiento de Dios a través de ellos. Pero lo que es ilusorio son las determinaciones que constituyen los modos en su individuación, no su condición de manifestación de la existencia, y es en cuanto tal que conocerlos nos permite, precisamente, conocer a Dios⁶⁰. Sobre el último argumento, por el cual, y dado que según E1P36 «nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto»⁶¹, los modos, que se siguen de la naturaleza de Dios por E1P16⁶², tendrán que ser efectos reales, cabe señalar que el propio Melamed percibe, sin embargo, que Dios es *causa sui*, y por lo tanto, se causa a sí mismo, y en este sentido, no tendrían por qué ser reales los modos, siempre que Él mismo –como efecto– lo sea. Lo anterior comporta que la *causa sui*, en Spinoza, debe entenderse de modo literal, como en efecto pensamos que, en la línea de la cábala teosófica, hay que interpretar la noción en la *Ethica*. Pero este asunto merece ser examinado con extrema dedicación, y no podemos detenernos en él ahora. Baste solo concluir que los cuatro argumentos contra el acosmismo que Melamed introduce no consiguen refutar la doctrina con la solidez que ello requeriría.

[59] Cf. S. NEWLANDS, «Another Kind of Spinozistic Monism», en: *Nous* 33, 2010, 469—502.

[60] Cf. E5P24, SO 2, 296, 17—18. AE H 4404, 444 : «Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios»

[61] E1P36, SO 2, 77, 13, AE H 4404, 108.

[62] Cf. nota 33.