

Conocimiento del modo infinito inmediato de la extensión, en Spinoza*

Miquel Beltrán

Universitat de les Illes Balears
yobcn9@hotmail.com



Fecha de recepción: 21-3-2017

Fecha de aceptación: 26-4-2017

Resumen

Frente a la consuetudinaria consideración de que, de acuerdo con Spinoza, el conocimiento según la razón lo es de las cosas, que son modos finitos de uno de los dos atributos divinos conocidos por la mente humana, a saber, el Pensamiento y la Extensión, entendemos probar en este trabajo, sobre la literalidad del tratamiento de la cuestión por parte del filósofo en el Libro Segundo de la *Ethica* (E 2), que las nociones comunes o las propiedades comunes de las cosas (objeto, en efecto, del segundo género de conocimiento) son en puridad el modo infinito inmediato de la Extensión, que Spinoza define claramente en la carta 64 (Ep 64) como el movimiento y el reposo. Se concluye que, a diferencia de como ocurre con la *scientia intuitiva*, el conocimiento de segundo género no lo es de singulares (tampoco de universales o trascendentales, pues para Spinoza estos no existen en un sentido óntico), sino del modo infinito de la Extensión que se sigue, en términos absolutos, de la naturaleza divina.

Palabras clave: Spinoza; conocimiento de segundo género; ciencia intuitiva; extensión; nociones comunes; universales; esencia formal; atributos; modos

Abstract. *Knowledge of the infinite immediate mode of extension in Spinoza*

Contrary to the usual conception of Spinoza's second kind of knowledge as a knowledge of particular things (the finite modes expressing one of the two attributes known to us, Thought and Extension), the aim of this paper is to prove, taking literally some propositions contained in the Second Book of the *Ethics* (E 2), that common notions such as the ubiquitous properties of things are precisely forged through the knowledge of the immediate infinite mode of Extension, namely, motion and rest, as is written in Letter 64 (Ep 64). Our conclusion is that, differently to what happens in the case of *scientia intuitiva*, knowledge of the second kind does not have singulars as its object (neither universals nor transcendentals, which are conceived by Spinoza as not existing in an ontic sense), but instead the immediate infinite mode of Extension, that follows from the nature of God taken in absolute terms.

Keywords: Spinoza; knowledge of the second kind; *scientia intuitiva*; extension; common notions; universals; formal essence; attributes; modes

* La investigación previa a la redacción de este artículo ha sido posible gracias a la participación de su autor, como investigador principal, en el proyecto nacional de excelencia FFI-2015-63921-P (AEI/FEDER, UE). Las citas de las obras de Spinoza, como en lo usual, se realizarán remitiendo a la edición canónica de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, Carl Winters,

Sumario

Del segundo género de conocimiento y su coligación con el del tercer género	Descripción de los modos en el Libro Quinto de la <i>Ethica</i>
Las nociones comunes	Referencias bibliográficas
Toda determinación es negación	
Teoría de los cuerpos y existencia necesaria	

Del segundo género de conocimiento y su coligación con el del tercer género

El *conatus* o esfuerzo por conocer según el tercer género de conocimiento, que es el supremo esfuerzo por conocer, solo puede provenir del segundo (E 5P28, SO2, 299, 2527. AE H4404, 159)¹. Malinowski-Charles considera que Wolfson, en su célebre trabajo sobre Spinoza publicado por vez primera en 1934, violentó muchos pasajes de la *Ethica* en su intento de reducir la concepción del conocimiento spinoziano a la de Saadia. Por su parte, la estudiosa advierte que «la interpretación del conocimiento adecuado que (ella) propone respeta la idea de que el conocimiento es siempre y sobre todo conocimiento de lo particular» (Malinowski-Charles, 148). Por tanto, afirma que el objeto del conocimiento racional y el intuitivo es fundamentalmente el mismo, esto es, de lo particular existente en la naturaleza. Pero se trata, para ser preciso, del conocimiento de lo que es común a todo cuerpo sin excepción, y que, en lo que corresponde, en concreto, a los modos mediatos finitos de la extensión, son la moción y el reposo, y las propiedades que de estos se siguen —la dimen-

Heidelberg, 1925 (reedición de 1972). Así, por ejemplo, SO 3 está por el tomo tercero de la misma. Después la parte, capítulo(s) y línea(s) (si se trata de una epístola, el número de la misma), también según la convención internacional. Acto seguido, la página en la traducción utilizada, la de Vidal Peña para la *Ethica* y las de Atilano Domínguez para el resto de obras, todas en Alianza Editorial, el número de volumen y el número de página(s). Las abreviaturas de sus títulos son las siguientes: E para la *Ethica* y el libro en el que se encuentra la cita (E 3 está por *Ethica*, libro tercero), y a continuación, Praef (Prefacio), P (Proposición), I (introducción), A (Apéndice), L (Lema), Ad (Definiciones de los afectos), D (Demostración), C (Corolario), S (Escolio), Ax (Axioma), Def (Definición), Post (Postulado), Ex (Explicación); finalmente, si es el caso, el número (por ejemplo, S 1 sería Escolio primero), y a continuación, página(s) y línea(s). Eventualmente, de las otras obras citadas en este trabajo: KV (*Korte Verhandeling van God de Mensch en des Zelfvelstand*), seguida de la parte y del capítulo (y eventualmente, del axioma, proposición, corolario, etc.), página(s) y línea(s). Ep para las epístolas, seguida del número de la misma, página(s) y línea(s).

1. Esto es, Proposición 28 del Libro 5 de la *Ethica*, en *Spinoza Opera*, tomo segundo, página 297, líneas 25 a 27. Traducción de la *Ethica* en Alianza Editorial número H4404, página 159. Se lee que «El esfuerzo o el deseo de conocer las cosas según el tercer género de conocimiento no puede surgir del primer género, pero sí del segundo». Así, las ideas que son en nosotros claras y distintas tienen que seguirse de ideas adecuadas, y no de otras mutiladas y confusas, o sea, del segundo y tercer género de conocimiento.

sión, etc. (Malinowski-Charles observa que las nociones comunes son caracterizadas como ideas que conciernen al atributo de la Extensión). Nuestro primer propósito es demostrar aquí que la estudiosa se equivoca, y que, a diferencia del tercer género de conocimiento, que es el conocimiento que depende del alma como de su causa formal (E 5P31, SO 2, 299, 18-19. AE H 4404, 414), esto es, el que tiene el alma de sí misma y de su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad (y por tanto, efectivamente, conocimiento de las cosas, del cual brotará el amor intelectual hacia Dios), el del segundo género, fundamento de la razón, no lo es de aquellas, sino del modo infinito inmediato de la extensión, que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de Dios (E 1P21, SO 2, 65, 12-14. AE H 4404, 75)².

Cada singular es una expresión particular del poder infinito de Dios (el poder infinito de ser extenso, en este caso). Esto comporta la comprensión de su necesidad, a través de la causa divina, que percibimos como poder mediado por el modo singular que la expresa, necesidad sobre cuyo mecanismo nos detendremos más adelante. Desde esta percepción del poder divino y de su eterna necesidad, se vuelve mediante el tercer género de conocimiento a la cosa particular, ya no como apareció ante la percepción en un tiempo y espacio determinados, sino en su esencia, que es simplemente un grado de poder (de ser extensa) contemplado desde la perspectiva de la eternidad.

Malinowski-Charles entiende que el conocimiento de segundo género contempla también el objeto como un modo particular del infinito poder de la naturaleza. La ciencia intuitiva, por su parte, procede de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hacia la idea adecuada de la esencia de las cosas. La propia definición de la ciencia intuitiva se contiene en aquel proceder. Malinowski-Charles divide la razón e intuición en dos momentos, no en el tiempo, sino como pasos lógicamente distintos de un conocimiento que implica a los particulares desde perspectivas diferentes.

La idea adecuada de la esencia de ciertos atributos de Dios es el inicio del conocimiento de tercer grado. Pero según la *Ethica*, la razón es el conocimiento que proviene del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas. En efecto, «aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente» (E 2P38, SO 2, 118, 20-21. AE H 4404, 159). La demostración indica que Spinoza se refiere a aquello común a todos los cuerpos (véase E 2P38D, SO 2, 118, 23-31, 119, 1-4. AE H 4404, 159) y que se da igualmente en la parte y en el todo. La razón de la adecuación de tal conocimiento es que la idea —de aquello común— «será en Dios, necesariamente,

2. Leemos: «Todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en términos absolutos, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito, en virtud de ese atributo». Y en la demostración se arguye que ello no puede tener una existencia o duración determinada. Leemos: «Por consiguiente [...] cualquier cosa que necesariamente se siga de la naturaleza de algún atributo, tomado en términos absolutos, no puede tener una duración determinada, sino que, en virtud de este atributo, es eterna» (E 1P21, SO2, 65, 34, 66, 1-14. AE, H 4404, 76).

adecuada, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene la idea de las afecciones del mismo, cuyas ideas [...] implican en parte la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos exteriores» (E 2P38D, SO 2, 118, 25-31, 119, 1. AE H 4404, 159). Además, en cuanto Dios constituye el alma (*Mens*) humana —pues tiene ideas que se dan en dicha alma— esta percibe aquel algo común de un modo necesariamente adecuado, tanto al percibirse a sí misma como cuando percibe su cuerpo o cualquier otro cuerpo. Esto es así porque, según se lee, todo aquello común a los cuerpos, en la parte y en el todo, aquello en lo que convienen, según el corolario (véase E 2P38C, SO 2, 119, 6-10. AE H 4404, 160), será percibido adecuadamente, y se trata de nociones comunes que poseen las almas de todos los hombres. Estas nociones comunes son los fundamentos de nuestro raciocinio, y el conocimiento de segundo género será necesariamente verdadero, pues solo se atiene a aquellas propiedades comunes. En E 2P43D, Spinoza afirma que «una idea verdadera en nosotros es aquella que, en Dios, es adecuada, en cuanto Dios se explica por la naturaleza del alma humana» (E 2P43D, SO 2, 123, 20-22. AE H 4404, 167). Ya en E 2P40D se establecía que «cuando decimos que una idea se sigue, en el alma humana, de ideas que en ella son adecuadas, no decimos otra cosa sino que se da en el entendimiento divino una idea cuya causa es Dios, no en cuanto es infinito, ni en cuanto es afectado por las ideas de muchísimas cosas singulares, sino en cuanto constituye solamente la esencia del alma humana» (E 2P40D, SO 2, 120, 7-13. AE H 4404, 161).

Las nociones comunes

Cabe indagar sobre el lugar en el que en la *Ethica* se definen las propiedades comunes de las cosas, aquello único en ellas que podemos conocer adecuadamente. Y los lemas que versan sobre los cuerpos, también en E 2, desvelan la naturaleza de estas nociones. Según E 2L1, los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia. Al remitir a E 1P15, donde Spinoza destaca que si concebimos la substancia según el entendimiento —y no según la imaginación, que entiende la cantidad como finita, durable, y compuesta de partes— esta aparecerá infinita, única e indivisible, entendemos que la razón no puede, en efecto, distinguir los cuerpos según ella. Y más adelante, «la materia es la misma en todo lugar [...] en ella no se distinguen partes, sino en cuanto la concebimos como afectada de diversos modos, por lo que entre sus partes hay solo distinción modal y no real» (E 1P15S, SO 2, 59, 32-35. AE H 4404, 66). De vuelta a E 2L1, los cuerpos no se distinguen sino en tanto que, en cada momento, cada uno de ellos se concreta en cierta cantidad de movimiento y reposo que lo define, y que lo diferencia de otro; pero además, todos ellos convienen, según E 2L2, en el hecho de que implican el concepto de un solo y mismo atributo. Y de nuevo, «en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y en términos absolutos, en que pueden moverse o estar en reposo» (E 2L2, SO 2, 98, 5-7. AE H 4404, 131). Así pues, las nociones comunes o las propiedades

comunes de las cosas —aquello que el entendimiento o segundo género de conocimiento conoce adecuadamente— consisten en la capacidad de los modos de, en términos absolutos, moverse o estar en reposo, y se avienen con que estos sean, en consecuencia, expresiones de la extensión. En definitiva, no conoce las cosas, sino aquello que es común a todas las cosas, el movimiento y el reposo, y que, según Ep 64, es el modo infinito inmediato en la extensión, aunque podría haber —pero esto sería objeto de otro estudio— que incluya asimismo el conocimiento del modo infinito mediato de la Extensión, «la faz de todo el universo, la cual, aunque varíe de infinitos modos, permanece, no obstante, la misma» (Ep 64, SO 4, 278, 26-28. AE 1305, 351)³.

En cuanto definido de tal suerte, por E 2L1, «un cuerpo [...] ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro, y este a su vez por otro y así hasta el infinito» (E 2L3, SO 2, 98, 9-12. AE H 4404, 131). La demostración itera aquello que resultará fundamental para definir el conocimiento de segundo género: «los cuerpos [...] se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo» (E 2L3D, SO 2, 98, 14-15. AE H 4404, 131). Dada la determinación con que los otros cuerpos inciden en esta cantidad que es cada cuerpo, en todo momento, y que esta cantidad se le imprime a través de la manera en que los otros cuerpos lo afectan, no es sino concluyente lo que Spinoza afirma en E 2P44: «No es propio de la naturaleza de la razón conocer las cosas como contingentes, sino como necesarias» (E 2P44, SO 2, 125, 6-7. AE H 4404, 169). Esto es así porque la razón conoce no según la singularidad individual que caracteriza, según la percepción imaginativa, las cosas, sino como la cantidad de movimiento y reposo que define su extensión (esto es, que establece su extensión, una cantidad determinada por la acción de los otros cuerpos sobre el primero), pero, en definitiva, el conocimiento lo es de un modo que es eterno. Lo anterior es acorde con el hecho de que «esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios, luego es propio de la naturaleza de la razón conocer las cosas desde esta perspectiva de la eternidad. Añádase que los fundamentos de la razón son nociones que explican lo que es común a todas las cosas, y no explican la esencia de ninguna cosa singular; por ello, deben ser concebidos sin referencia alguna al tiempo, sino desde una cierta perspectiva de eternidad (*sed sub quâdam aeternitatis specie debent concipi*)» (E 2P44D, SO 2, 126, 24-33. AE H 4404, 171), también por mor de que «cada idea de un cuerpo cualquiera, o de una cosa singular

3. Precisamente cuando refiere el nombre de este modo infinito mediato, Spinoza remite a E 2L7S, que precede a E 2P14, escolio de un lema que, como todos los restantes en este lugar de la obra capital de Spinoza, se ocupa de los cuerpos concebidos como movimiento y reposo, lo que consideramos una prueba de que la *facies totius universi* es solo el modo infinito mediato de la Extensión, y no incluye al del Pensamiento, cuya naturaleza Spinoza prefiere no desvelar a Schuller, el destinatario de la carta. Sobre la naturaleza de la faz de todo el universo, véase la reflexión de Vijander, como también las de Schmatz y Beltrán, 2012. En la KV, Spinoza se había referido a la moción como a un hijo, producto, o efecto creado inmediatamente por Dios.

existente en acto, implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios» (E 2P45, SO 2, 127, 2-4. AE H 4404, 171). La idea de una cosa singular existente implica necesariamente tanto la esencia como la existencia de esa cosa; pero las cosas singulares no pueden concebirse sin Dios, a quien tienen como causa en cuanto se lo considera bajo el atributo del que estas cosas son modos. En el escolio se explica que la existencia de las cosas singulares no es la que se da en el tiempo, en ellas, como existentes en acto, sino que «habl(a) de la naturaleza misma de la existencia, que se atribuye a las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos» (E 2P45S, SO 2, 127, 17-19. AE H 4404, 172). Se trata de la existencia misma de las cosas singulares, y del conocimiento que las concibe como la fuerza en cuya virtud cada una de ellas persevera en la existencia, y que se sigue de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios; por lo tanto, no es un conocimiento de modos singulares que existen en el tiempo, sino de la plasmación de ese poder de la extensión.

El hecho de que la razón conciba las cosas desde una cierta perspectiva de eternidad se aviene bien con la conclusión de Malinowski-Charles, según la cual existe solución de continuidad entre el segundo y tercer género de conocimiento. Refiriéndose a E 2P40S1⁴, la estudiosa acertadamente observa que, según Spinoza, los universales y los que el propio filósofo llama trascendentales no se corresponden con algo que exista, sino que son, más bien, ficciones de la imaginación, de manera que no puede haber conocimiento de ellos en el sentido propio del término⁵. Pero Malinowski-Charles yerra al considerar que el conocimiento de las cosas singulares es lo que capta la razón, como lo hará la intuición. Las nociones comunes son aquellas propiedades de las cosas que están en la parte y en el todo, y el conocimiento según la razón lo es del modo infinito inmediato de la Extensión, que equivale ópticamente a aquellas nociones, y así, por el segundo género conocemos aquello que se sigue en términos absolutos de la naturaleza de Dios.

Ravven, por su parte, considera —equivocadamente, a nuestro parecer— que las nociones comunes son «categorías que no sufren la distorsión de la asociación imaginativa dado que ensamblan características universales, que son ubicuas, y en consecuencia no pueden ser malinterpretadas [...] las nociones comunes escinden el mundo como si fueran sus articulaciones» (Ravven, 134-135). Leemos: «una noción común es un universal de la imaginación que, dada su ubicuidad, captura una verdad racional y no puede distorsionarla» (Ravven, 135). En E 5 Spinoza afirma que la razón es conocimiento universal, en con-

4. Los términos llamados trascendentales «se originan en el hecho de que el cuerpo humano, por ser limitado, es capaz de formar, distinta y simultáneamente, sólo un cierto número de imágenes; si ese número es sobrepasado, las imágenes empezarán a confundirse, y si el número de imágenes que el cuerpo es capaz de formar distinta y simultáneamente es sobrepasado con mucho, se confundirán todas completamente entre sí» (E 2P40S1, SO 2, 120, 27-34, 121, 1-2. AE H 4404, 162).
5. Sobre esta cuestión son capitales los trabajos de Haserot y Rice. Para una vindicación de la inoperancia óptica de los universales, véase Beltrán (2015).

traste con el intuitivo, que lo es de los modos, en cuanto dependientes de Dios en su esencia y existencia. Ravven concluye: «La noción común sirve para situar a cada uno de nosotros en su encarnación en el mundo» (Ravven, 137).

Toda determinación es negación

En Ep 50 se entiende probar, asimismo, que solo «muy impropriamente se puede decir que Dios es uno y único» (Ep 50, SO 4, 239, 5-8. AE 1305, 309), porque «una cosa solo se puede llamar una o única respecto a la existencia y no a la esencia» (Ep 50, SO 4, 240, 1-5. AE 1305, 309).

Siendo así que solo concebimos las cosas bajo la idea de número solo después de haberlas reducido a un género común, «ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que conviene con ella» (Ep 50, SO 4, 239, 16-17, 240, 1. AE 1305, 309). En cambio, de la esencia de Dios no podemos formar una idea universal, y así nombrarlo 'uno' es no poseer la idea verdadera de Dios, o hablar —como se observaba líneas atrás— impropriamente de él. Se lee además:

La materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener figura alguna [...] y 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, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación (Ep 50, SO 4, 240, 7-15. AE 1305, 309).

Habrà que entender, de nuevo, a partir de esta epístola, que los modos de la Extensión no expresan (tampoco los del Pensamiento) la naturaleza divina por aquello que los singulariza, esto es, según los percibimos en tanto que individuos; contrariamente, lo hacen por expresar la existencia absoluta que es Dios no desde la determinación que son, sino desde la existencia del modo como expresión, y la potencia que es, el hecho y la perseverancia en existir. De esta manera es cómo expresan la naturaleza de la indeterminación infinitamente existente que es Dios, y de lo que se sigue de él en términos absolutos. Por lo demás, la causa de los modos es Él inmediatamente, aunque el entendimiento considere que es causa desde el atributo que le compete, dado el modo en cuestión. Así, como individuos extensos somos una existencia que expresa la existencia absoluta que es la esencia divina —pero no mediante la singularidad que define cada cuerpo según propiedades que no todos comparten, sino por la existencia misma de tal extensión, por nuestra mera existencia en cuanto extensos.

Por lo demás, los cuerpos son llamados por Spinoza «las cosas sobre las que versan las ideas» (E 2P6C, SO 2, 89, 16-17. AE H 4404, 116). Ahora bien, la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es. La potencia de pensar de Dios es idéntica a su potencia de obrar, esto es,

de causar las cosas sobre las que versan las ideas. Así, Dios posee una idea formal y se da un correlato objetivo de ella, en el mismo orden en que la idea se da en la substancia pensante, aunque, como sabemos, solo una substancia es dable, aprehendida como esencia desde diversos atributos (o mejor, aprehendida como constituida por dichos atributos en su esencia).

De esta suerte, por E 2P7S1, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y la misma cosa, expresada de dos maneras. El alma y el cuerpo son lo mismo, existencia en la determinación de modos que expresan la naturaleza de Dios (el uno y el otro aprehendidos desde distintos atributos). Escribe Spinoza:

Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla [...], me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por Él entendidas son todo uno y lo mismo. Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos siempre las mismas cosas siguiéndose unas de otras (E 2P7S, SO 2, 90, 8-18. AE H 4404, 118).

Lo anterior confirma, a nuestro juicio, que los atributos están únicamente para explicar los modos, son una explicación de la determinación en la que se hallan configurados los modos, y solo para estos mismos existen, esto es, para los pensamientos singulares que los consideran como lo que habrá de constituir, para el entendimiento, la esencia de la existencia que aquellos expresan.

De este modo, la idea del cuerpo —el alma— y el propio cuerpo son una sola cosa, aunque expresan a Dios bajo el entendimiento de un atributo diverso. Ambas existencias expresan la de Dios. Y aquello que distingue al cuerpo del alma es solo negación, pues cada una de las singularidades que define al uno en contraposición a cada una de la de la otra, es una cierta determinación que no expresa la naturaleza divina. Concluimos que, si se los concibe en su singularidad, el alma y el cuerpo son negaciones. Según E 2P13, «el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa» (E 2P13, SO 2, 96, 2-3. AE H 4404, 127). Sabemos, también, que el hombre consta de un alma y de un cuerpo, y que el cuerpo humano, por E 2P13C, existe tal como lo sentimos⁶.

Sin embargo, las ideas difieren entre sí tanto como sus objetos mismos, y una es más excelente y contiene más realidad que otra según que su objeto sea más excelente y contenga más realidad que el de la otra. Habrá que indagar sobre el significado de esta realidad.

6. Tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo, y de ello colegimos que el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, y existente en acto.

Teoría de los cuerpos y existencia necesaria

Cuanto más las acciones de un cuerpo dependen de ese solo cuerpo, y cuanto menos cooperen otros cuerpos con él en dicha acción, tanto más apta es su alma para entender distintamente. Volviendo a E 2L1, iteramos que los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y del reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia. Por E 2L2, todos los cuerpos convienen en que pueden moverse o estar en reposo. Además, ciertos cuerpos componen un individuo cuando pueden continuar comunicándose entre sí según la misma relación que antes mantenían. Pero Spinoza llama individuos también a los que componen el cuerpo humano mismo, así que la idea que constituye el ser formal del alma humana parecería ser la idea de un cuerpo compuesto de muchísimos individuos. Sin embargo, el alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que este existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo que existe en acto (el alma humana, una idea, conoce el cuerpo a través de ideas de lo que le afecta, no mediante la percepción inmediata del cuerpo).

Lo que hace distinto a un cuerpo del otro, según E 2L1, no es aquello que en lo usual sirve para caracterizarlo y atribuirle una singularidad —la rugosidad de la corteza de un árbol, la forma de unos pétalos, el resplandor de un fuego—; no aquello que nos sirve para describirlo como duradero en el tiempo, y que, según nuestra percepción imaginativa, lo define. Por el contrario, a cada momento y en cada instante somos una relación de movimiento y reposo, sucesivamente diversa, que en lugar de caracterizarnos nos indetermina —nos referimos aquí a los cuerpos como modos de la Extensión. Si *omnis determinatio negatio est*, como se lee en Ep 50, todo lo que nos determina es negación. El fluir de movimiento y reposo que somos a cada instante —siempre distinto en función de su equilibrio, indeterminado— es nuestra esencia como modos extensos, y lo único en nosotros —como cuerpos— que expresa la naturaleza divina, en esa determinada manera que es la propia relación. ‘Determinada’, pues, suena aquí paradójico —aunque es así como Spinoza quiere describirlo—, porque expresamos a Dios desde la indeterminación de configurar una modificación de la existencia indeterminada e infinita que Él es.

La razón de lo anterior resulta crucial para entender nuestra esencia, y habrá que recurrir, para hallarla, a la Ep 35, dirigida a Johannes Hudde, epístola en la que Spinoza indica a su interlocutor las propiedades que debe tener el ser que implica la existencia necesaria. La tercera, según leemos, será que «no puede ser concebido como determinado, sino tan solo como infinito; ya que, si la naturaleza de este ser fuera determinada y se concibiera como tal, fuera de estos términos, esa naturaleza sería concebida como no existente, lo cual [...] repugna a su definición» (Ep 35, SO 4, 181, 28-31. AE 1305, 248). Siendo indeterminado el contrario usual de determinado, al preferir Spinoza utilizar ‘infinito’ para aproximarse a aquel ser, no podemos sino concluir que ‘infinito’ e ‘indeterminado’ designan lo mismo para él, como ocurría en los textos de ciertos cabalistas que prefiguraron la concepción spinoziana de Dios como una

pura indeterminación (este es uno de los significados de *Ein Sof*, el término con el que aquellos cabalistas referían el infinito primero)⁷.

Infelizmente, no nos ha llegado la epístola de respuesta que Hudde escribió a Spinoza (se han perdido al menos cuatro de las cartas que dirigió al filósofo), pero en la de réplica a la que le debió remitir Hudde como respuesta a Ep 35, Spinoza hace una consideración de sus apreciaciones acerca de aquello que podría ser dicho de Dios, esto es, del catálogo desplegado sobre este particular por Spinoza en aquella carta. Con respecto a lo que Hudde precisa en torno a la tercera propiedad, el filósofo replica, en Ep 36:

Usted ha captado muy bien el sentido de la tercera propiedad (en cuanto que, si el ser es pensamiento, no se puede concebir determinado, sino solo indeterminado, en el pensamiento, y si es extensión, en la extensión), aunque dice que no comprende la conclusión. Pues esta se funda simplemente en que es contradictorio concebir como no existente algo cuya definición incluye la existencia o (lo que es lo mismo) que afirma la existencia. Y como lo determinado no indica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza que se concibe determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado. Por ejemplo, si el término *extensión* implica la existencia necesaria, será tan imposible concebir la extensión sin la existencia como la extensión sin la extensión. Si se da esto por sentado, también será imposible concebir una extensión determinada. Pues si se la concibiera determinada, habría que determinarla por su propia naturaleza, es decir, por la extensión, y esta extensión, con que ella sería determinada, debería ser concebida como negación de la existencia; lo cual es, por hipótesis, una contradicción manifiesta (Ep 36, SO 4, 184, 6-23. AE 1305, 250-251).

Y más adelante:

tenemos que conceder la existencia del ser absolutamente indeterminado y perfecto. A este ser le llamaré Dios. Si, por ejemplo, queremos afirmar que la extensión o el pensamiento (cualquiera de los cuales puede ser perfecto en su género, es decir, en un determinado género de ser) existen por su propia suficiencia, también hay que conceder la existencia de Dios, que es absolutamente perfecto, es decir, del ser absolutamente indeterminado.

En este lugar quisiera señalar lo que ya he dicho respecto al vocablo *imperfección*, a saber, que significa que a una cosa le falta algo que, sin embargo, pertenece a su naturaleza. Por ejemplo, la extensión sólo se puede decir imperfecta respecto a la duración, la posición, la cantidad; a saber, en cuanto no dura más tiempo, no conserva su posición o no se hace mayor. En cambio, nunca se llamaría imperfecta porque no piensa, ya que su naturaleza no exige tal cosa, puesto que sólo consiste en la extensión, es decir, en cierto género de ser, y sólo respecto a él se puede decir determinada o indeterminada, imperfecta o perfecta. Ahora bien, como la naturaleza de Dios no consiste en cierto género de ser, sino en el ser que es absolutamente indeterminado, su naturaleza exige todo

7. Para la consolidación de esta noción de *Ein Sof* (el infinito primero en la cábala, que significa también 'inacabamiento'), casi coetánea a la ontología forjada por Spinoza, véase Cohen de Herrera (2015).

aquello que expresa perfectamente el ser (*to esse*), ya que, en otro caso, su naturaleza sería determinada y deficiente (Ep 36, SO 4, 185, 11-32. AE 1305, 252-253).

Es imposible concebir una extensión determinada:

Sólo puede existir un ser, a saber, Dios, que exista por su propia fuerza (*propriâ vi existit*). Pues si suponemos, por ejemplo, que la extensión implica la existencia, es necesario que sea eterna e indeterminada, y que no exprese absolutamente ninguna imperfección, sino perfección, en cuyo caso, la extensión pertenecerá a Dios o será algo que, de algún modo, exprese la naturaleza de Dios, puesto que Dios es un ser que es, no solo en cierto aspecto, sino absolutamente indeterminado y omnipotente en su esencia (Ep 36, SO 4, 185, 32-35, 186, 1-5. AE 1305, 253).

En cuanto a nosotros, si nos concibiéramos adecuadamente, la supuesta determinada extensión que constituye nuestro cuerpo (en realidad, una cierta cantidad de movimiento y reposo a cada instante) no se nos antojaría tal, sino ese mismo fluir de la relación entre movimiento y reposo que se engarza con los otros infinitos movimientos y reposos que son los otros modos de la extensión. Una indeterminación infinita que compete a Dios como atributo, pues es lo que explica que así expresemos los modos. Lo anterior da al traste con cualquier pretensión de otorgar realidad alguna a la singularidad de cada uno.

Por ende, indeterminación es perfección. Al contrario, lo que nos determina es imperfección, por cuanto negación, no-ser. Pero como modos de la extensión —y esta conclusión, lo sabemos, es controvertida— somos indeterminados y perfectos, tal como por lo demás se intuye en algunos pasajes de la correspondencia de Spinoza con Blijenbergh, según los cuales, sean las que sean nuestras determinaciones, las del ratón o el ángel, e incluso las de un matricida como Nerón (véase Ep 23), nuestra esencia en cuanto cierta cantidad de movimiento y reposo es perfecta en sí misma:

cuanto existe, considerado en sí mismo, sin relación a ninguna otra cosa, implica perfección, la cual se extiende en cualquier cosa hasta donde llega la esencia misma de la cosa, pues la esencia no es nada distinto de ella. También yo tomo como ejemplo la decisión o voluntad determinada de Adán de comer del fruto prohibido⁸. Esta decisión o voluntad determinada, considerada por sí sola, implica tanta perfección cuanta esencia expresa. Lo cual se puede comprender por el hecho de que en las cosas no podemos concebir ninguna imperfección, a menos que se mire a otras cosas que poseen más esencia. De ahí que cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna (Ep 19, SO 4, 89, 1-13. AE 1305, 168).

8. Blijenbergh confesaba no conseguir entender que Dios hiciera que Adán comiese del fruto de modo necesario, «de donde parece seguirse [...] o bien que el comer de Adán contra el precepto no es ningún mal, o que Dios mismo lo causa» (Ep 18, SO 4, 84, 13-15. AE 1305, 165). Cf. a este respecto Beltrán (2009).

En E 2Def6, Spinoza afirma: «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección» (E 2Def6, SO 2, 85, 15. AE H 4404, 111). Pero si perfección y realidad son lo mismo, se concluye que cuanto más indeterminados nos concebamos —puesto que la indeterminación, como se ha probado, es perfección— tanto más reales seremos y sabremos que somos. De otro modo, aquello indeterminado en nosotros —la extensión que expresa la naturaleza divina y que es común a todos los demás modos de la extensión, y que por tanto no nos singulariza, y el alma en tanto que idea del cuerpo, como idea indeterminada, o mejor, cuyo objeto es esa indeterminación que somos en cuanto extensos— es lo perfecto en cada uno. Siempre que nos concebamos como individuos, privilegiaremos nuestra propia limitación, nuestro no-ser, nuestra irrealidad, en la que nos hallamos sumidos si creemos que la idea que el alma tiene de nuestro cuerpo es la de sus determinaciones. Concebirnos como singularidad es definirnos por nuestra propia imperfección, por la negación en que consiste ser finito. Consonante con esto, el conocimiento de segundo grado no lo es de modos indeterminados, sino del modo infinito inmediato que aquellos, desde su finitud en el tiempo, expresan al moverse o estar en reposo. Cabría decir que no podría darse, en puridad, conocimiento racional de los singulares.

Descripción de los modos en el Libro Quinto de la *Ethica*

Cabe indagar si esta concepción de los modos extensos es la que hallamos al referirse Spinoza a los modos, en E 5, según el tercer género de conocimiento. En E 5P25 leemos: «El supremo esfuerzo del alma, y su virtud suprema, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento» (E 5P25, SO 2, 296, 22-23. AE H 4404, 410). Como ya hemos observado, «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» (E 5P25D, SO 2, 296, 25-26. AE H 4404, 410). Pero aquí Spinoza remite a cómo se describe este conocimiento en E 2P40S2; y en este escolio el filósofo afirma que se llama ciencia intuitiva al tercer género de conocimiento, «y este género de conocimiento 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» (E 2P40, SO 2, 122, 16-19. AE H 4404, 164). Así, de los atributos afirma Spinoza que poseen esencia formal, no objetiva, lo que aboca a su consideración como subjetivos, tal como hemos pretendido probar en otro trabajo⁹. Resulta importante, volviendo a E 5P25D, que «cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más entendemos a Dios» (E 5P25D, SO 2, 296, 27-29. AE H 4404, 410). Pero más todavía lo que se lee en E 5P29: «Nada de lo que el alma entiende desde la perspectiva de la eternidad, lo entiende en virtud de que conciba la presente y actual existencia del cuerpo, sino en virtud de que concibe la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la

9. Véase Beltrán (2015).

eternidad» (E 5P29, SO 2, 298, 11-14. AE H 4404, 412-413). Visto lo anterior, conocer el modo extenso que se corresponda a un alma concreta no implica la existencia presente o actual del cuerpo, sino su esencia desde la eternidad. En E 5P29S leemos, a su vez:

Concebimos las cosas como actuales de dos maneras, o bien en cuanto concebimos que existen con relación a un tiempo y lugar determinados¹⁰, 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 (E 5P29S, SO 2, 298, 30-32, 299, 1-3. AE H 4404, 413).

Por E 5P30 «nuestra alma, en cuanto que se conoce a sí misma y conoce su cuerpo desde la perspectiva de la eternidad, en esa medida posee necesariamente el conocimiento de Dios, y sabe que ella es en Dios y se concibe por Dios» (E 5P30, SO 2, 299, 6-8. AE H 4404, 414). La demostración prueba que concebir las cosas «desde la perspectiva de la eternidad significa entenderlas en cuanto que concebidas como entes reales en virtud de la esencia de Dios, o sea, en cuanto que en ellas está implícita la existencia en virtud de la esencia de Dios» (E 5P30D, SO 2, 299, 11-16. AE H 4404, 414). Concebir los cuerpos desde la perspectiva de la eternidad es entenderlos como entes reales en virtud de la esencia de Dios, que es eternidad, no como sometidos a la duración. Solo en este sentido, por E 5P31D¹¹ el alma es eterna (en cuanto que concibe las cosas desde la perspectiva de la eternidad).

La conclusión de todo lo anterior no resulta confortable para nuestra percepción cotidiana. Según el tercer género de conocimiento, el alma sabe que es en Dios, y este género de conocimiento le hace concebir las cosas actuales (el cuerpo del que es alma) sin relación a un tiempo y lugar determinados, sino en cuanto contenidos en Dios. Todo lo anterior no prueba que Spinoza fuese acosmista, pero sí es perfectamente compatible con que así sea¹². Tiempo y lugar, coordenadas en las que se mueven los singulares, no se corresponden con el conocimiento intuitivo que comprende desde la perspectiva de la eternidad. Pero tampoco con el de segundo género, cuyo objeto de conocimiento es un modo infinito y eterno.

10. No es esta la manera de concebir las cosas según el tercer género de conocimiento, como cabe entender.

11. El alma «en la medida en que es eterna, posee el conocimiento de Dios, cuyo conocimiento es necesariamente adecuado. Por ende, el alma, en cuanto que es eterna, es apta para conocer todas aquellas cosas que pueden seguirse de ese conocimiento de Dios, que se supone dado, es decir, es apta para conocer las cosas según el tercer género de conocimiento, de cuyo género de conocimiento es, por tanto, el alma, en cuanto que es eterna, causa adecuada o formal» (E 5P31D, SO 2, 298, 16-28 AE H 4404, 414-415).

12. Sobre el acosmismo de Spinoza, véase Cosenza, pero sobre todo Mukhodayaya. Entendemos haber refutado, en Beltrán, 2016, los argumentos con los que Melamed pretende probar la imposibilidad de que el autor de la *Ethica* fuese acosmista.

Referencias bibliográficas

- AANEN, Johan (2016). «The Kabbalistic Sources of Spinoza». *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 24, 279-299.
<<https://doi.org/10.1163/1477285X-02401003>>
- ADLER, Joseph (1989). «Divine Attributes in Spinoza: Intrinsic and Relational». *Philosophy & Theology*, 4, 33-52.
- BELTRÁN, Miquel (2009). «Spinoza y el árbol de la ciencia del bien y del mal». *Revista Filosófica de Coimbra*, 19, 297-314.
- (2012). «Naturaleza y forja de los modos infinitos mediatos, en Spinoza». *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, 29, 101-117.
- (2015). «Vindicación de la subjetividad de los atributos, en Spinoza». *Anuario Filosófico*, 48, 233-258.
- (2016). *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Brill, Leiden.
<<https://doi.org/10.1163/9789004315686>>
- BOWMAN, Carroll R. (1971). «Spinoza's Idea of the Body». *Idealistic Studies*, 1, 258-268.
- CARR, Spencer (1978). «Spinoza's Distinction between Rational and Intuitive Knowledge». *The Philosophical Review*, 87, 241-252.
- COHEN DE HERRERA, Abraham (2015). *Puerta del Cielo*. Edición y notas de Miquel Beltrán. Madrid: Trotta.
- COSENZA, Paolo. «Acosmismo e platonismo in Spinoza». *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli*, 3, 169-194.
- DI VONA, Piero (1947). *Spinoza e i trascendentali*. Nápoles: Morano.
- FRIEDMAN, Joel I. (1986). «How the Finite follows from the Infinite in Spinoza's Metaphysics». *Synthese*, 69, 371-407.
- GABBEY, Alan. «Spinoza, Infinite Modes and the Infinite Mood». *Studia Spinozana*, 16, 38-61.
- HASEROT, Francis S. (1953). «Spinoza and the Status of Universals». *The Philosophical Review*, 59, 469-492.
- HUENEMANN, Charles (1995). «Modes Infinite and Finite in Spinoza's Metaphysics». *North American Spinoza Society Monographs*, 3, 3-21.
- (1997) «Predicative Interpretations of Spinoza's Divine Extension». *History of Philosophy Quarterly*, 14, 53-75.
- (2014). *Spinoza's Radical Theology: The Metaphysics of the Infinite*. Durham: Acumen.
- KLEVER, Wim N. A. (1989). «Hudde's Question on God's Uniqueness: A Reconstruction on the Basis of Van Limborch's Correspondence with John Locke». *Studia Spinozana*, 5, 327-359.
- LAERKE, Mogens (2008). *Leibniz, lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. París: Honoré Champion.
- MALINOWSKI-CHARLES, Syliane (2004). «The Circle of Adequate Knowledge. Notes on Reason and Intuition in Spinoza». En: Daniel Garber y Steven Nadler (eds.). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 139-162.

- MARSHALL, Colin R. (2009). «The Mind and the Body as ‘One and the Same Thing’ in Spinoza». *British Journal for the Study of Philosophy*, 17, 897-919.
<<https://doi.org/10.1080/09608780903135030>>
- MELAMED, Yitzhak Y. (2010). «Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza, and the Reality of the Finite». *Journal of the History of Philosophy*, 48, 77-92.
- MORFINO, Vittorio (2006). «Spinoza: An Ontology of Relation?». *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27, 103-127.
- MUKHODAHYAYA, Aloka (1950-1951). «Is Spinoza an Acosmist?». *The Philosophical Quarterly. An Organ of the Indian Institute of Philosophy and the India Philosophical Congress*, 23, 177-183.
- RAVVEN, Heidi M. (2014). «Moral Agency without Free Will. Spinoza’s Naturalizing of Moral Psychology in a Maimonidean Key». En: Steven Nadler (ed.). *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 128-151.
<<https://doi.org/10.1017/CBO9781139795395>>
- SCHMATZ, Tod M. (1997). «Spinoza’s Mediate Infinite Mode». *Journal of the History of Philosophy*, 25, 199-235.
- SHEIN, Noa (2009). «The False Dichotomy between Objective and Subjective Interpretations of Spinoza’s Theory of Attribute». *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 505-532.
<<https://doi.org/10.1080/09608780902986631>>
- VERMAN, Mark (1987). «Panentheism and Acosmism in the Kabbalah». *Studia Mystica*, 10, 25-37.
- VILJANEN, Valtteri (2009). *Spinoza’s Geometry of Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
<<https://doi.org/10.1017/CBO9781139005210>>
- WILSON, Margaret (1983). «Infinite Understanding, Scientia Intuitiva, and Ethics I. 16». *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 181-191.
- WOLFSON, Harry A. (1934). *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of the Reasoning*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Se reeditó en un volumen en 1962).

Miquel Beltrán es catedrático de filosofía moral en la Universitat de les Illes Balears (UIB). Fue becario posdoctoral en la Università degli Studi di Venezia y trabajó como investigador contratado en el CNRS y en el CSIC. Es autor de libros sobre Spinoza, de los cuales el último, *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*, ha sido publicado en Brill en 2016, sobre Maimónides, y recientemente ha editado un tratado cabalístico de Cohen de Herrera, titulado *Puerta del Cielo* (Trotta, 2015). Autor de más de setenta artículos sobre historia de las ideas, ha sido becario de instituciones como la Netherlands Universities Foundation for International Cooperation, del Instituto Camões, o de la Memorial Foundation for Jewish Culture de Nueva York.

Miquel Beltrán is full professor of moral philosophy at the University of the Balearic Islands. He has been a fellow at the Università degli Studi di Venezia and a researcher at the CNRS and the CSIS. He is author of several books on Spinoza, the most recent of which is titled *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*, published by Brill in 2016, and on Maimonides. He has been the editor of *Puerta del cielo*, a Kabbalistic treatise written by Cohen de Herrera (Trotta, 2015). He is also author of more than seventy papers on the history of ideas, and has been awarded fellowships by institutions such as the Netherlands Universities Foundation for International Cooperation, the Instituto Camoes, and the Memorial Foundation for Jewish Culture of New York.
