



## Secretaría de Publicaciones

**Materia: Historia de la Filosofía Moderna**

**Cátedra: CAIMI**

**Teórico: nº 6 – jueves 01 - 10 - 09**

**Tema: SPINOZA - (Dr. Mario Caimi)**

Profesor Caimi: la última clase habíamos visto la filosofía de Descartes que, de alguna manera, es fundacional de la filosofía moderna. Digo "de alguna manera" porque si bien había precursores de Descartes que quizá adelantaban aquella razón matemática universal, es Descartes quien la sistematiza de manera que ya no puede volverse atrás. Es decir que la herencia cartesiana queda para toda la filosofía europea. Tanto es así que en lo que veremos a continuación, se da prácticamente el desarrollo de las consecuencias del pensamiento cartesiano.

Todo esto está condicionado por la historia: sabemos que Descartes se refugió en Holanda hasta que cometió el gran error que le costó la vida: salió de Holanda para seguir la ambición que terminaría con su muerte. Descartes estaba en su momento cumbre, era el gran físico y el gran filósofo de toda Europa, había desarrollado una física matemática que, hasta el advenimiento de Newton, iba a ser la dominante. En ese momento le llega una invitación de la reina de Suecia para ser profesor en su corte. Él vacila porque sabe que va a tener que renunciar a muchas cosas que les son muy caras, como por ejemplo filosofar del modo que quiera o proponerse temas sin ser estorbado. Tanto valoraba Descartes esta libertad que se mudaba con frecuencia para que no lo incomodaran sus discípulos y amigos. Entre los varios errores que comete Descartes en ese momento, elige el invierno para ir a Suecia -momento en que Suecia es un lugar

totalmente inhóspito. En esa corte le fue muy mal porque entre otras cosas la reina tenía que atender continuamente cuestiones de Estado que para ella eran mucho más importantes que atender a Descartes. Descartes que era el científico de la época, de pronto se veía confrontado con cosas mucho más importantes que las que él tenía para decir. En ese momento Descartes se empieza a sentir muy mal y a su vez los sabios de la corte comienzan a hacerle la contra. Como si esto fuera poco, la reina le dice que sólo tiene tiempo para recibir sus clases a las cinco de la mañana – lo cual contrariaba el biorritmo de Descartes. En fin, finalmente Descartes enferma y muere estando allí.

Pensándolo bien uno diría que, en realidad Descartes debería haberse quedado en Holanda que en ese momento era un lugar extraordinariamente tranquilo, donde había una gran tolerancia, motivo por el cual allí se había refugiado Descartes en su momento, y también se refugiaron los padres de Benedictus de Spinoza.

Spinoza se queda en Holanda con el mismo propósito de Descartes: quedarse en un lugar tranquilo para no ser molestado, tanto que la Universidad de Heidelberg le ofrece una cátedra que él rechaza justamente para no verse constreñido en su libertad de filosofar, a tal punto que decide quedarse en su casa y vivir de una modestísima renta.

Supongo que todos conocen la biografía de Spinoza. A grandes rasgos, sería excesivo citar la maldición que se le hace cuando lo alejan de su religión a causa de su filosofía. Spinoza forma un pequeño grupo de discusión de metafísica y va escribiendo de a poco la *Ética*. Las proposiciones de la *Ética* se discuten con sus amigos, a veces en forma personal y a veces en forma epistolar. Hay testimonios de que la redacción de la *Ética* fue lenta y cambiante. Spinoza nace en 1632.

La idea en este curso de Filosofía moderna es visitar la obra más sobresaliente de Spinoza, es decir, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, y la

contextualización de esta obra exige que consideremos a Spinoza en relación con Descartes. La primera obra de Spinoza es un comentario a los *Principios de filosofía* de Descartes - la escribe para un estudiante que toma clases con él. Spinoza saca de Descartes su primer impulso para filosofar. Con esto estamos diciendo que no es casual para nada que el título de la *Ética* sea: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Este orden geométrico es central y muy importante -no como sostiene Deleuze cuando dice que hay dos redacciones de la *Ética*, una según el orden geométrico, y otra que está en los escolios donde Spinoza dice lo mismo pero de manera más libre y sin los impedimentos que le impone el orden geométrico al que se debe someter por ser cartesiano. No lo creo. Creo que el orden geométrico es central para el pensamiento de Spinoza, ya que el orden geométrico es el orden dictado por la razón matemática. Cuando digo "razón matemática" -seguro que también ustedes piensan lo que hablamos la clase pasada- la razón matemática es el acto de pensar según los Preceptos del Método cartesiano. Y esta es también la guía que sigue Spinoza.

Para hoy tenían que leer el "Apéndice" a la Parte I de la *Ética*. A pesar de que el Apéndice de la Parte I es comprensible, me parece conveniente dar una especie de introducción general a la *Ética* para mostrar las conclusiones que yo saqué de aquellos años de estudio cuando la leí en 1969.

Hay un comentarista extraordinario de la ética que se llama Pierre Macherey, es un profesor francés que todavía vive y escribió una obra de comentario a la *Ética* en cinco tomos. Les recomiendo esta obra porque para mí fue realmente la luz, y me enseñó todo lo que sé acerca de Spinoza. Otros que les puedo recomendar también los tienen en la bibliografía: Stuart Hampshire, Víctor Delbos, también hay otros que repito,

los tienen en la bibliografía. De estos dos, mejor dicho de estos tres, es de los que más me acuerdo porque son los que, por lo menos a mí, me resultan más útiles.

Uno podría entender en general a la *Ética* de Spinoza, como la búsqueda de la felicidad humana. No se trata de un tratado de autoayuda modelo siglo XVII, pensarlo así sería una barbaridad. Antes de escribir la *Ética*, Spinoza escribió una obra cuyo original se ha perdido, titulada *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand* (Tratado breve de Dios, el hombre y la felicidad de éste), que dicho más sintéticamente se lo llama comúnmente “Breve tratado” - lo digo para subrayar el lugar de la felicidad en el mismo título de "Tratado breve". Este tratado es una especie de ensayo general anterior a la *Ética*, que nos muestra el fin general que la *Ética* se propone. Sería una pena entender esa meta a la manera de una autoayuda, es decir, a la manera de una especie de felicidad psicológica. La felicidad que busca Spinoza es algo extraordinario, es algo que tiene una profundidad mucho mayor que la de una felicidad personal. Spinoza trata de superar la ilusión, el engaño, trata de abrir los ojos -en esto parecería casi budista: “Buda” quiere decir "el que ha despertado". Spinoza nos propone una especie de despertar que nos permite liberarnos de la ilusión y ver lo que en verdad somos y ver el mundo como en verdad es. Esta visión lúcida, liberada de la ilusión, coincide exactamente con la visión que tenemos de la razón cartesiano-matemática, pero al mismo tiempo nos muestra el Todo del cual somos parte, es decir, nos permite ver que somos parte de una totalidad. Dicho de otra manera: nos permite ver por un lado el Todo del que formamos parte, y por otro lado nos permite ver que formamos parte de un Todo, es decir, que no tenemos independencia ni posibilidad de egoísmo ni de egocentrismo, porque no tenemos esa independencia. En ese sentido ya ven cómo la felicidad comienza a ser un poco diferente -en el caso de Spinoza- de lo que

comúnmente pensamos. Al vernos parte de ese Todo y al ver que ese Todo es el que nos da el ser, el que nos sustenta, aplicamos a eso la definición que da Spinoza del amor en la *Ética* misma cuando dice acerca del amor que es:

*"La conciencia de un bien unida el conocimiento de su causa"*

Nos relacionamos amorosamente a ese Todo que nos da el inmenso bien de ser. Lo que somos y conocemos es posible gracias a ese Todo del que formamos parte, del mismo modo como el accidente está en la sustancia, así estamos nosotros en el Todo. De manera que el conocimiento lúcido, pleno, liberado de la ilusión, nos llevará al amor intelectual, a la comprensión de ese Todo como causa de todo nuestro bien. Ese es el amor *Dei intellectualis* (amor intelectual a Dios) en el que culmina todo el movimiento de la *Ética*. ¿Y qué quiere decir esto? Que no se trata de modificar nada, ni tampoco modificarnos a nosotros mismos, no se trata de hacer un trabajo de ascesis (progreso hacia una perfección mayor), sino simplemente ser lo que se es. Esto suena algo parecido a esta frase de Rosa Luxemburgo cuando expresó "¿Saben cuál es el acto más revolucionario de todos? Decir en voz alta lo que es." En eso se copiaba de Confucio quien decía que la reforma radical del Estado tenía que empezar por darle a las palabras su verdadero significado. Del mismo modo para Spinoza, toda reforma consiste en reconocer clara y distintamente lo que es.

Estudiante: ¿No habría una cierta ascesis en Spinoza cuando dice que lo bueno es acumular potencia y ser más activos, más felices?

Profesor: Hay que tener mucho cuidado cuando uno plantea las cosas así. La Ética tendría una finalidad que podría expresarse como la liberación de las cadenas de la ilusión, a su vez la Ética trata sobre la finalidad, -eso lo habrán visto en el Apéndice. Es verdad que como seres humanos sumidos en una cantidad de necesidades, no podemos evitar cierto finalismo, y ese es justamente uno de los motores que están operando en la Ética: como hombre estoy sumido en la ilusión y me pongo como meta alcanzar la felicidad, y justamente esa felicidad es alcanzar la libertad. Pero este despertar no significa la modificación de lo que es, sino al revés: encontrarse con lo que es. -Ya lo veremos más en detalle.

Este es el proyecto más general de la Ética de Spinoza: la búsqueda de una felicidad que no consiste en una ganancia, en un beneficio individual e inmediato, tampoco consiste en placer, sino que consiste en un encuentro con lo que es, es decir, en una liberación de la ilusión. Pero ese encuentro tiene como consecuencia algo impresionante -si uno mira la Parte V de la Ética- que es el amor intelectual a Dios. Esa parte de la Ética la han rechazado algunos de los comentaristas menos lúcidos de Spinoza, aquellos a quienes les parece que la metafísica es algo ocioso como por ejemplo J. Bennett -a quien no se los recomiendo porque es verdaderamente malo. Este autor escribió un comentario prolijo y detallado de la Ética, y cuando llega a la Parte V dice que eso es "basura metafísica". Llama "basura metafísica" nada menos que a la meta que le da todo el impulso a la filosofía de Spinoza. Esto, respecto a toda la Ética en su conjunto.

La Ética tiene un orden geométrico y comienza en la Parte I llamada *De Deo* (Acerca de Dios) y es el encuadre metafísico más general para atender a un aspecto de la totalidad y la mente humana. Por eso la Parte II "Acerca del origen y la naturaleza de

la mente humana" habla justamente acerca del origen del espíritu humano y cómo éste se relaciona con el cuerpo y con Dios. En el Libro III emprende un estudio de las pasiones que aquejan al espíritu humano, y las estudia una a una - quizás es el más monótono de los libros para aquel que no le interesen las pasiones. En el Libro IV - que lleva un título curioso- "Acerca del poder de las pasiones y de la servidumbre humana", sin embargo, en este libro cuarto y por contraste con la servidumbre, aparece el hombre libre, que es una especie de construcción ideal que traza Spinoza para conectar su desarrollo con la liberación de la ilusión. Este hombre libre es el que ha alcanzado la liberación de las pasiones. Ahí dice Spinoza algo que le pone los pelos de punta a Heidegger: "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su filosofía no es una meditación de la muerte sino de la vida." En el Libro V este hombre libre se muestra realmente como algo logrado, se encuentra la libertad humana. Esta libertad consiste en la integración con él Todo que es Dios mismo. Esta es la estructura general de la obra. Nos conviene mencionar todavía el por qué, la razón interna de esta precisa estructura. Adelanto que la razón está justamente en ese orden geométrico que es a su vez la garantía de la luz para alcanzar una verdad indudable, -y no una ilusión.

No podemos hacer un comentario completo de la Parte I de la Ética, pero podemos hacer una exposición general. Aún no conociendo los detalles uno intuye esa grandeza del pensamiento de Spinoza que está en la Ética. De algún modo somos conscientes de la grandeza de la Ética, de la trabazón maravillosa de sus partes. Podemos entrar ahora en la Parte I que ya que nos presenta un encuadre general metafísico, una estructura metafísica que presta sentido a todos los conceptos del libro.

Es notable que en la Primera Proposición de la Primera parte de la Ética haya una clave que sirve para la comprensión de toda la obra. Esa Proposición no demuestra

aparentemente toda la importancia que tiene, pero es clave y central porque justamente es una clave de desciframiento de todo el texto. Esa Proposición I dice:

*"La sustancia es anterior por naturaleza a sus afecciones."*

No es anterior en sentido temporal sino en el sentido en el que las premisas son anteriores a la conclusión. Este es el principio que guía la composición de la obra, es decir, la parte retórica de la composición de la obra, y a la vez es un principio de método general, principio del método de la filosofía en general. Spinoza escribió un tratado del método que se llama *Tractatus de intellectus emendationis* (Tratado sobre la enmienda del entendimiento) que tiene como propósito mostrar al entendimiento en su pureza despojado de ilusiones. Pero ahora me estoy refiriendo a un tratado del método que está contenido en esa sola Proposición 1: es un tratado del método retórico en tanto explica la composición del texto como un tratado del método filosófico, y en tanto explica el método filosófico en general.

La *Ética* esta dividida en cinco partes: la primera *De Deo* trata sobre la sustancia divina que es el fundamento sobre el que inhiere todas las propiedades aquí estudiadas. Este tema de la sustancia suministra el comienzo de la obra. El primer momento de la *Ethica* se llama *De Deo* y trata sólo sobre la sustancia, y esto es porque sólo si se comprende debidamente la sustancia, se pueden comprender debidamente sus modificaciones, sus afecciones. Vemos entonces cómo es necesario como primer movimiento del encuadre metafísico, empezar por el reconocimiento de la sustancia.

En la Segunda parte se produce una inflexión por la cual la atención se concentra en una de las modificaciones de la sustancia: la mente humana. Se estudia la naturaleza y conexión de la mente humana con la sustancia, de la cual la mente sólo es una



afección. La Ética sigue el estudio de esas afecciones y principalmente el estudio de algunas de esas modificaciones que es el ser humano: se acompaña al ser humano hasta su conexión esencial con la sustancia divina. Este camino no sería posible si no se hubiera comenzado por el principio, lo primero por naturaleza: la sustancia. Esto es lo que explica la estructura retórica o compositiva o arquitectónica del texto.

Por lo que respecta a lo segundo, la Proposición Primera explica por sí sola el método correcto del filosofar. Este método se opone a aquel en el que estamos naturalmente inmersos de una manera ingenua. Naturalmente estamos rodeados de una muchedumbre de cosas que se presentan a los sentidos, nuestra manera primitiva de filosofar, nuestra manera ingenua, comienza por la perplejidad ante las cosas que se nos presentan y nos afectan. Estas cosas, de una u otra manera, tienen que ver con nosotros y no sabemos de dónde vienen, esa sería entonces la demanda primera a la que hacemos frente en nuestra condición natural para explicar las cosas. Pero también es natural para nosotros - y por los mismos motivos por los que Descartes decía que, al menos una vez en la vida tenemos que hacer un examen de todo lo recibido, porque hemos nacido niños-, por nuestra historia personal de adquisición paulatina del conocimiento, por todo eso quedamos como encajados en una postura que nos representa a nosotros como lo primero, como el centro del conocimiento, incluso como el centro del universo. Naturalmente tendemos a considerarnos como centro, tendemos a pensar todas las otras cosas en la medida en que guardan cierta relación con nosotros mismos o con el ser humano en general, y por eso solemos comenzar la tarea del conocimiento por el examen de las cosas singulares que más inmediatamente nos rodean. Ahora bien, esas cosas singulares son precisamente las afecciones de la sustancia, mencionadas en la Proposición 1. Es imposible entender esas cosas tomándolas en sí mismas, es imposible

entenderlas sin relacionarlas con la sustancia de la cual son afecciones. Sólo si consideramos previamente a la sustancia, sólo entonces se nos manifiestan esas cosas como lo que son: como afecciones de la sustancia. O dicho con la terminología de Spinoza:

*“Las cosas particulares son modos de los atributos de la sustancia”.*

Eso lo dice en el corolario de la Proposición 25 de la Parte I de la *Ética*. Las cosas particulares no son nada más que afecciones de los atributos de Dios, es decir, modos con los cuales se expresan de manera cierta y determinada, los atributos de Dios.

Vemos entonces una primera indicación acerca de cuál debe ser nuestra actitud de conocimiento: ante todo tiene que hacernos despertar de la ilusión de comenzar por lo particular que en sí mismo no es comprensible, en cambio la Proposición Primera nos indica poner en primer lugar la sustancia, que es la única que nos permite entender qué son las cosas particulares, a saber: meros modos de ella. Nosotros mismos -y esto es lo más difícil de la *Ética* -, tenemos que entendernos también como modos de la sustancia divina. Esto es lo más difícil de todo, es el tema de la Parte II, no vamos a entrar en ello pero tenemos que tener en cuenta que la centralidad del hombre como medida de todas las cosas, es falsa. Eso se demuestra sobre la base de que el hombre, como todas las cosas singulares, no es más que un modo, una afección de un atributo de la Sustancia primera. Nosotros sólo podemos entendernos a nosotros mismos adecuadamente si reconocemos la centralidad de la Sustancia, sólo así nos comprendemos a nosotros mismos como verdaderamente somos: modos de la Sustancia. Claro que todo esto exige una demostración, y estas demostraciones están en el despliegue de las Partes I y II. Pero lo que nos conviene tener en cuenta al comenzar la lectura es que, el verdadero

orden del filosofar exige comenzar por lo primero: la Sustancia, y sólo a partir de allí alcanzar las afecciones. Sin embargo no es éste el orden habitualmente seguido por los hombres. Spinoza continuamente recuerda cómo los hombres invierten el verdadero orden del filosofar. El segundo escolio de la Proposición 10 de la Segunda parte, dice:

*"Pusieron en último lugar a la Naturaleza divina que deberían considerar ante todas las cosas porque es prioritaria en el conocimiento, y en cambio creyeron que eran primeras las cosas que están como objetos de los sentidos."*

A cada paso Spinoza vuelve sobre eso. Repito esto por un buen motivo: creo que si tenemos en cuenta a cada paso esta indicación metodológica y sus matices y variantes, se hace mucho más fácil la lectura de la *Ética*, no sólo de la Parte I sino de la *Ética* en general.

Decíamos que los hombres habitualmente invierten ese orden: comenzamos por lo que debería ser último, y lo hacemos así porque prevalecen primariamente nuestros intereses y por eso consideramos las cosas sólo en la medida y orden en que nos afectan. Les asignamos a las cosas un lugar en la sucesión temporal que sólo vale como el registro subjetivo del orden en que las cosas se nos han venido presentando a nosotros. El antes y el después sólo es un registro subjetivo de ese orden en que fuimos afectados por las cosas. De allí sale una refutación del tiempo: Spinoza indica que el tiempo es imaginario. Lo propio de la razón, -del conocimiento desde la razón y no desde la ilusión-, es considerar las cosas desde lo eterno, lo intemporal. Pero sin embargo nosotros consideramos las cosas como si estuvieran en un orden temporal, las consideramos como plurales, consideramos que hay muchas cosas a nuestro alrededor porque es esa la manera en que somos afectados por la multiplicidad de cosas, y es así

como consideramos que estamos en medio de un mar de cosas que fueran independientes y separadas unas de las otras. Es por eso que consideramos las cosas como plurales y como sujetas al número, cuando en realidad si las consideráramos con la razón, todas ellas son sólo modos de un único individuo. El escolio del lema séptimo de la Proposición 13 de la Parte II, dice así:

*"Si seguimos hasta el infinito concebiremos que toda la naturaleza es un único individuo cuyas partes, es decir, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna del individuo completo."*

Tendemos a formarnos estas ilusiones acerca de las cosas, simplemente porque las consideramos a ellas primero sin atender a esta indicación precisa que se nos da en la Primera Proposición de la Ética, es decir, sin atender a que ninguna de ellas es una cosa independiente: esa pluralidad es falsa porque sólo se concibe cuando concebimos las cosas de una manera mutilada o abstracta. ¿Qué es esta abstracción o mutilación? Que hacemos abstracción de aquello en lo que las cosas son, hacemos abstracción de la conexión que las cosas tienen con su fundamento, porque dejamos de concebir las cosas como lo que son, a saber: como meros accidentes y modos de una sustancia, y las concebimos como si fueran sustancias ellas mismas, como si hubiera muchas sustancias, y entonces lo que hacemos es mutilar eso que conocemos, cortamos eso que es más esencial en ellas, a saber: su conexión con la Sustancia. Consideramos las cosas de una manera que Spinoza llama "mutilada" porque registramos de ellas sólo esa pequeña parte con la que nos afectan a nosotros, las separamos de lo que ellas más propiamente son. La imagen que da Spinoza de esto es la siguiente: es como si uno aprendiera nada más la conclusión de un razonamiento sin conocer las premisas, por ejemplo si digo 12

puede ser tanto verdadero como falso, ahora si es el resultado de la suma de  $7 + 5$  entonces está bien, pero sólo puedo conocer verdaderamente a ese 12, y sólo puedo conocer que ese 12 es verdad, si lo conozco en relación con el  $7 + 5$  del que apareció. Si no es así no sabemos si es un conocimiento verdadero o falso. Entonces, esa es la mutilación que sufre nuestro conocimiento cuando lo consideramos de esta manera más ingenua, cuando sólo atendemos a cómo se nos presentan las cosas, y cuando no atendemos al correcto orden del filosofar. Este orden del filosofar correcto dice que las cosas son afecciones y la Sustancia es primera con respecto a estas. La manera antropocéntrica y abstracta de conocer, sólo por los intereses y necesidades humanas, es lo que llamamos "imaginar". La Proposición Primera de la Parte I de la Ética nos advierte -para mostrarnos el orden racional y la prioridad de la Sustancia sobre los modos- sobre la distorsión que causa la imaginación cuando irrumpe en el conocimiento imponiendo el centramiento del objeto propio del conocimiento. Cuando la imaginación irrumpe en el conocimiento, pone en el centro al objeto y al sujeto que conoce en lugar de poner a la Sustancia.

Hay una metáfora interesantísima que usa Spinoza en el Prólogo de la Parte III de la Ética cuando muestra la naturaleza de las pasiones, y dice que “el hombre se suele poner a sí mismo como un imperio dentro de otro imperio”. Un imperio o un estado no puede estar dentro de otro estado u otro imperio porque lo destruye. Es inconcebible que un estado soberano esté dentro de otro estado soberano, podrán ser fronterizos, pero un imperio dentro de otro no puede ser, y sin embargo eso es lo que pasa cuando nos dejamos guiar por la imaginación y ponemos lo que nos afecta en primer lugar como si fuera lo decisivo, como si fuera lo determinante, y de esta manera quitamos lo que es verdaderamente central y decisivo: el imperio que verdaderamente existe es el de la Sustancia y no el de los modos. Esta es otra manera de leer la Proposición Primera.

Toda la Ética está construida de acuerdo con este orden de la razón y por eso es que la Sustancia está al comienzo. Gracias a esta primera indicación podemos contrastar dos maneras de filosofar: en primer lugar, el orden que sigue la razón expresado en la Proposición Primera, que procede deductivamente y cuyas conexiones son necesarias. Éste es un orden en el que no interviene el tiempo ni la contingencia. Por otro lado el filosofar que sigue el orden de la imaginación: que procede de manera contingente de acuerdo al modo en que los objetos se van desplazando en el sujeto empírico que los percibe. También es cierto que es imposible renunciar del todo a la contingencia. Más adelante durante el desarrollo de la Ética, Spinoza rehabilita de algún modo a la contingencia. Pero en principio, el correcto orden del filosofar procede de manera perfectamente necesaria y deductiva. El orden de la imaginación es el orden contingente de las afecciones. Tanto es así que de alguna manera, nos obliga a revisar nuestros conceptos -esto pasa con todas las filosofías menos con la filosofía contemporánea porque con ella compartimos el vocabulario-, pero con los filósofos clásicos no compartimos tanto ese vocabulario y se nos hace necesario revisar el sentido de la palabra. Ya hemos visto en Descartes cuando hablamos de la Meditación V y VI, que la imaginación tiene un sentido distinto al que nosotros le solemos dar. Nosotros podemos decir que es bueno que haya alguien con mucha imaginación porque de esta manera enriquece su realidad. En cierto modo eso se puede aplicar a Spinoza: la imaginación es mala si uno subvierte el orden correcto del filosofar. Pero la imaginación es necesaria porque desde la razón solo conocemos que todas las cosas son Una -eso ya lo decía Heráclito: "No escuchándome a mí sino al Logos, fácil es concluir que todas las cosas son una". Todas las cosas son la Sustancia. La separación de las cosas es un trabajo que hacemos nosotros gracias a la imaginación. Y gracias a ella tenemos contacto con los modos singulares lo cual es vital, dado que el comer una manzana singular puede

salvarnos de morir de hambre, esa relación es permitida por la imaginación ya que no puedo deducir la manzana a partir de la Sustancia primera. Conviene entonces también conocer esa relación de la imaginación con las cosas, y es necesario que así sea.

Todo el resto de la *Ética* fuera de la Parte I, está basado en gran parte en la imaginación: ella es la que nos pone en contacto con este modo separado que es el ser humano lo cual nos importa a nosotros, pero por ejemplo para una hormiga no significa nada. Si uno presenta la constelación de la realidad del ser humano, se da cuenta de la arbitrariedad del antropocentrismo que nos damos por medio de la imaginación. En el párrafo 84 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza se plantea qué es eso de la imaginación, y dice:

*"Digan lo que quieran acerca del imaginación, lo importante es cómo no hay que definirla: no hay que definirla como el orden geométrico."*

Aquel pensamiento que no sigue el orden geométrico, eso es la imaginación. Esto nos hace pensar en la historia de la cultura, en ese momento la razón matemática se está manifestando en toda Europa hasta llegar al extremo del endiosamiento de la razón en la Revolución francesa. Si bien todavía falta para eso, ya está esta actitud fundamental de deslumbramiento ante la maravilla de la razón matemática, y al lado de ella todo lo demás es secundario y poco importante. De todos modos en la *Ética* hay dedicados tres libros al examen de la imaginación, pero se la debe admitir sobre la base de ese fundamento de la razón. El filosofar de acuerdo con el orden de la razón es filosofar según el orden geométrico. En el título mismo se expresa esto así como en otros lugares donde Spinoza muestra su concordancia con la identificación cartesiana de la razón en general con la razón matemática. Si recordamos qué había dicho Descartes

en su exposición según el orden geométrico, vemos que había comenzado por las definiciones, axiomas y postulados y después pasaba al desarrollo de las proposiciones. Este orden requiere lo que hacen los geómetras: comenzar por definiciones, postulados, axiomas, pero sobre todo exige que el saber no sea reducido a un conocimiento mutilado (referido sólo a aquello de la cosa que afecta a la imaginación), sino que al conocer una cosa singular, se la conozca como lo que es. Una cosa singular es un modo de un atributo de la Sustancia. Para eso es imprescindible que se conozca la vinculación esencial de cada cosa singular con la Sustancia a través del atributo: sólo se conoce una cosa cuando se la conoce en su conexión con la totalidad que le da sentido. Expresa esto diciendo que el conocimiento verdadero no sólo conoce la cosa sino también conoce su causa. Éste es el axioma cuarto de la parte uno de la Ética:

*"El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica."*

También aquí necesitamos sin embargo, redefinir qué entendemos por "causa": se entiende no sólo como una causa que antecede a su efecto al modo de las causas eficientes comunes, sino como la condición de posibilidad. En realidad "causa" es la condición de ser de la cosa. El accidente tiene su condición de ser en la sustancia en la que inhiere y no se puede comprender sin ella. Aquello que sólo es un modo tiene su condición de ser en aquello de lo cual es modo, es decir, en el atributo, y no puede comprenderse sin el atributo al que es inherente.

Estoy usando la noción de "atributo" sin definirla, y eso es esquivar un problema grande en la exposición de la Ética. La definición de atributo dice:



*"Entiendo por atributo aquello que el entendimiento conoce de la esencia de la Sustancia como constitutivo de esa esencia."*

Aquí hay un problema muy difícil de resolver y les recomiendo que lo dejen de lado porque no se llega a nada. La Sustancia tiene su propia esencia, un esencia infinita, porque a mayor realidad mayor cantidad de atributos que expresan la esencia de la Sustancia, y Dios como Sustancia infinita tiene infinitos atributos que a su vez, cada uno de ellos, es infinito. Pero esta definición todavía no habla de la infinitud de los atributos ni tampoco dice que Dios es la sustancia infinita. Esta definición es casi nominal y dice que, atributo es aquello que el entendimiento conoce de la esencia de la sustancia como constitutivo de esa esencia. De manera que nos queda una especie de ambigüedad en la definición de atributo que nos dice que no se puede resolver: por un lado el atributo se entiende subjetivamente como lo que percibe el intelecto de la sustancia –y que en realidad es mi intelecto el que lo toma cuando percibe la sustancia-; y están los atributos indiferenciados. O bien, la segunda parte de la definición dice "como constitutivo de la esencia de la sustancia", y ahí pareciera que no es una cuestión subjetiva sino un momento, una parte constituyente de la esencia misma de la sustancia. Hay entonces una especie de discusión permanente entre los intérpretes acerca de si debemos entender el atributo de manera objetiva o subjetiva. Pero no nos vamos a meter en esto, se los comento únicamente para advertirles que existe esa disputa.

Lo entendamos de una manera u otra, el atributo es la vía por la cual podemos entender la esencia de la sustancia, la vía por la cual podemos considerar a la sustancia- sino la consideramos así no la podemos considerar de ningún modo, porque es como si no fuera nada para nosotros. Pero gracias a que la podemos considerar, entonces concebimos la esencia de la sustancia por medio de un atributo. Nosotros conocemos de

la sustancia divina sólo dos atributos: el pensamiento y la extensión, a través de estos atributos conocemos la esencia divina. Pero la realidad de la sustancia no se puede reducir a eso y sabemos entonces que, si no incluye negación, por eso mismo no incluye límites a la cantidad de atributos que tenga, y por tanto tiene infinitos atributos. Quedémonos con esa consideración del atributo como lo que conocemos, o la vía por la cual concebimos la sustancia. El atributo expresa la esencia de la sustancia. Todas las cosas extensas que están a nuestro alrededor sólo pueden conocerse como modos del atributo extensión. La manera correcta de conocer las cosas materiales es conocerlas en relación con el atributo extensión. Desde este punto de vista el atributo, es atributo porque expresa la realidad divina, es decir, expresa la existencia de Dios. Todas las cosas singulares por ser extensas, son modificaciones del atributo extensión: de un único atributo infinito. Y si comprendemos el atributo como lo que expresa la esencia de Dios, entonces por ese camino, podemos ver cómo todas las cosas están en Dios y sólo por Dios pueden ser conocidas. Dicho de otra manera: no estamos hablando de Dios como agente sino que estamos diciendo que, a través de nuestro concepto de Dios pueden ser concebidas. La Proposición 15 de la Parte I, dice:

*"Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse."*

Esto es lo que se entiende cuando se dice que “no hay que conocer de manera mutilada” sino que hay que hacerlo de tal manera que “lo conocido conserve su vínculo con el Todo”. Eso sólo es un desarrollo del precepto contenido en la Proposición primera que decía que hay que comenzar por la Sustancia: la sustancia es lo primero en el conocimiento racionalmente ordenado. La Sustancia es la condición y la causa de todo lo que es, ella misma no depende de otra cosa, sino que es en sí y se concibe por sí,

de modo que se la puede concebir sin necesidad de recurrir a otros conceptos que hagan posible esa concepción. Eso es lo que dice justamente la definición de sustancia:

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

Sustancia es lo que es en sí. Todo lo que es, es o en sí o en otra cosa, -eso lo dice Spinoza en el axioma 1 - es decir, todo es sustancia o accidente. Además dice que no solo sustancia es lo que es en sí -a diferencia de lo que es en otro- sino que además sustancia es lo que se concibe por sí. Como decía Descartes cuando hablaba de la distinción real: sustancia es aquello que puede ser concebido sin recurrir al concepto de otra cosa. Si yo tengo el concepto de "figura" necesito recurrir para entenderlo correctamente, a conceptos de "espacio, extensión, límite", mientras que la sustancia la concibo sin el auxilio de otros conceptos. A eso se refería Spinoza cuando decía que el conocimiento del efecto implica el conocimiento de su causa: el conocimiento de cualquier cosa para ser un conocimiento pleno, requiere del conocimiento de la cosa gracias a la cual es esa cosa. El triángulo puede ser concebido gracias a la extensión. Pero ¿gracias a qué podemos concebir la sustancia? La sustancia se concibe por sí y por tanto debe ser causal y en sí. Como tiene que empezar por lo prioritario para llegar después a lo condicionado, toda la Parte I de la Ética comienza con una definición que es la definición de causa de sí (*causa sui*). La Ética comienza por la causa, y va siguiendo el orden geométrico. La definición de *causa de si* es la siguiente:

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

No se entiende todavía bien esta definición, pero la tuvo que poner al principio por más que sea poco comprensible porque el método de filosofar le obligaba a comenzar por la causa como fundamento de posibilidad, es decir, fundamento del ser de la cosa. La sustancia se concibe por sí y es por sí: no necesito buscar en otro lado el fundamento para que esa cosa sea, y voy a terminar demostrando que toda sustancia es causa de sí. Pero esa demostración será complicada mientras no haya demostrado todavía que Dios es la Sustancia, que es la única Sustancia, y que una sustancia no puede ser ni causa ni efecto de otra, es por eso que debe ser causal. Ese es todo el desarrollo del Libro primero. No vamos a entrar en eso, estoy dando los lineamientos generales de la Parte primera de la Ética para hacer más comprensible el Apéndice que es lo que ustedes tienen que leer.

Hagamos una pequeña pausa.

### **(Intervalo)**

Profesor Caimi: Me acaban de hacer algunas preguntas acerca del Parcial de la semana próxima. La verdad que no sé qué preguntas van a hacer los ayudantes de Trabajos prácticos, pero seguramente cada uno preguntará acerca de lo que dio. Hay un Práctico que trata sobre Nicolás de Cusa, y los otros Prácticos son sobre Descartes. Y también me preguntaron qué pasa con los Teóricos: seguramente habrá una o dos preguntas de teóricos. Calculo que no va a haber preguntas acerca de Spinoza porque esto lo estamos viendo recién hoy y a las apuradas. Probablemente vamos a tomar preguntas de Teóricos acerca de Descartes - eso lo va a elegir cada uno de los ayudantes. Por mi parte, yo les propongo algunas preguntas para que hagan también las suyas de acuerdo a esto.

Estábamos viendo en encuadre general en el que queda insertado el Apéndice de la Parte I. Lo fundamental aquí es el orden geométrico de exposición. Si se fijan en el texto verán que es así como lo estamos diciendo, sólo que demostrado de manera más rigurosa. Lo que me interesa fundamentalmente es desarrollar una clave de lectura para que puedan comprender con más facilidad el texto. Esta clave es la **Proposición primera**, esa es la clave general del texto. La mejor comprensión del texto se logra al tener en cuenta esa manera de filosofar imperfecta e incorrecta que comienza con la imaginación y que olvida la conexión con la Sustancia, y a la vez aquella otra que comienza por la Sustancia y que, si bien se ocupa de la imaginación, no olvida esa conexión con la Sustancia. Habíamos visto que esa conexión podía expresarse diciendo que: el conocer la cosa implica también conocer su causa. Conocer la cosa implica conocer aquello gracias a lo cual la cosa es, y eso es lo que nos llevó a preguntarnos por la causa de la Sustancia, y lo que nos llevó a entender la Sustancia como algo que es causa de sí. No hay mutilación cuando nos ponemos a estudiar la Sustancia, dado que al estudiar la Sustancia tenemos también la relación con la causa, es decir: con ella misma, porque la Sustancia es causa de sí. El conocimiento de la causa se efectúa por medio de sus atributos que son los que el entendimiento cognoscente concibe de la esencia de la Sustancia. Dado que un atributo expresa por definición la esencia o naturaleza de la Sustancia, no es concebible que haya varias sustancias que compartan un atributo, porque entonces compartirían la esencia y por lo tanto serían una sola.

En un principio me costó comprender esto y pensaba en ejemplos un poco primitivos: muchos caballos son blancos no sólo uno, comparten la característica de ser blancos y no por eso digo que todos son el mismo caballo. Pero esa es una manera equivocada de entender la cuestión, porque no hablo de propiedades ni de

características, sino de atributos. Por lo que la propiedad de ser blanco, la pueden compartir muchos caballos pero el atributo expresa la esencia de la sustancia. Supongamos la esencia de la sustancia 1 y la esencia de la sustancia 2, si esas sustancias compartieran algún atributo, como este remite a la esencia entonces compartirían la esencia. Pero eso no puede ser porque al compartir la esencia serían la misma sustancia. Esta imposibilidad está expresada sobre la hipótesis de que hubiera varias sustancias. Pero es raro que Spinoza se exprese así, porque sabemos que va a desembocar en la demostración de que sólo hay una única Sustancia. ¿Cómo es que la sustancia es una sola? Para empezar no puede haber sustancias que compartan atributos. Pero si hubiera una sustancia con infinitos atributos, una sustancia que fuera pura posibilidad y nada de privación de manera que no se pudiera negar de ella ningún atributo y todos los atributos le pertenecieran, esa sustancia desplazaría a las demás posibles sustancias, ya que cualquier otra sustancia que hubiera, compartiría inevitablemente un atributo con ella. Esa sustancia es Dios: una Sustancia que consta de infinitos atributos. Eso lo dice la definición sexta de la Parte primera de la Ética:

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

Dios es entonces una sustancia de infinitos atributos, y todo lo que sea afirmación y no incluya negación, todo eso será atributo de Dios o de la Sustancia divina, de manera que no quede ningún atributo para las otras sustancias. Resulta que Dios existe necesariamente -como ya lo había demostrado Descartes. Spinoza retoma el tema de la Meditación V: el del argumento ontológico de la existencia de Dios. Spinoza

hace un desarrollo muy complejo del argumento ontológico. Descartes decía que Dios es el ente más perfecto, la existencia es una perfección, de manera que no puedo pensar a Dios sin pensar al mismo tiempo su existencia, por tanto Dios existe.

Spinoza hace algo un poco más complejo pero en el fondo es la misma demostración, solo que empieza por mostrar que a la naturaleza de la sustancia le pertenece necesariamente el existir y luego identifica esa sustancia con Dios. Lo que interesa ahora no es tanto la estructura de las demostraciones sino su conclusión: Dios existe necesariamente y por tanto hay una sola Sustancia. Todo atributo que exprese positivamente una esencia y que no implique negación, pertenece a Dios. Los atributos no se pueden compartir y por eso no hay más sustancia que Dios. Es imposible concebir otra sustancia aparte de la sustancia divina.

Estudiante: En la definición 6 cuando dice "expresa" ¿a qué se refiere?

Profesor: ¿Usted se refiere al libro de Deleuze *Spinoza y el problema de la expresión*?

Estudiante: No...

Profesor: Entonces usted me está preguntando cuál es la naturaleza del atributo, cómo es que el atributo "expresa" la esencia eterna e infinita. Es decir, en el fondo lo que usted me pregunta es qué es un atributo ¿es eso lo que me pregunta?

Estudiante: Me parece que cuando habla de "expresar" en la definición 6, no me parece que sólo se refiera a lo positivo o negativo, me parece que hay más modos de expresar...

Profesor: La definición sexta dice:

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

Aquí se traduce directamente "una esencia eterna e infinita". Pero en latín no hay manera de decir "una" no hay artículo, entonces cuando uno lo lee no encuentra por ningún lado que es "una" esencia, como si hubiera tantas esencias como atributos hay. Cuando planteamos la definición de "atributo" dijimos que era ambigua porque permite entenderla como algo subjetivo, como lo que la mente percibe de la esencia divina, y por otro lado también se la puede comprender objetivamente como aquello que constituye la esencia divina. En este segundo sentido, si traducimos la definición 6 como "un esencia eterna e infinita" pareciera que Dios tiene infinitas esencias eternas e infinitas, y cada atributo no hiciera más que nombrar una de las esencias divinas. Dios es extensión infinita, Dios es pensamiento infinito.

Estudiante: Entonces ahí "expresar" ¿sería lo mismo que "manifestar"?

Profesor: Claro. Esta primera dificultad creo que se salva si uno reconoce que al no haber artículo deberíamos traducir como "cada uno de los cuales expresa el esencia



eterna e infinita", es decir, sin el artículo "una". De esta manera nos queda que cada uno de los atributos es la manifestación de la esencia eterna tal como nosotros podemos percibirla. Todo atributo no hace otra cosa más que mostrar la esencia, hace que la esencia sea pensable por un intelecto.

Estudiante: ¿Es como si en lugar de decir "piensa el yo", se dijera "pienso yo"...?

Profesor: Creo que estamos encarando la cosa de manera diferente. Voy a retroceder un paso y empezamos de nuevo: el atributo es el nombre divino, el nombre de Dios. El nombre de Dios "expresa" a Dios, pero dada la infinita realidad de Dios podemos nombrarlo con infinitos nombres, siempre y cuando esos nombres sean positivos y no contengan negación. Todos esos nombres positivos son maneras de nombrar esa esencia que es pura realidad sin mezcla de negación, de esa existencia que es puro acto sin mezcla de potencia. Entonces ¿cómo es que los atributos se diferencian unos de otros? ¿Cómo es que la extensión no es pensamiento? ¿Hay allí incluida alguna especie de negación? Eso sería contradictorio porque no se debe afirmar negación sino sólo afirmación: acto de ser, realidad. Por lo tanto la distinción entre atributos se debe al intelecto que percibe la esencia. En la esencia misma no debería haber tal distinción que permita decir que la extensión no es pensamiento, porque todo lo que no es esta fuera de la esencia de Dios. Toda negación sería contradictoria. Esto nos obliga a entender los atributos como nombres de Dios, maneras de comprender la Sustancia única, pero maneras cuya realidad en último término se debe a nuestro perspectivismo, a nuestra manera de concebirlo, a la manera que tiene un intelecto de concebir la Sustancia.

Estudiante: (Inaudible).

Profesor: No estoy diciendo que concibo a la Sustancia con la imaginación. Los atributos son la esencia de la Sustancia.

Estudiante: Lo que dice Spinoza es que si vemos algo feo, malo, etc., es porque el orden de nuestro pensamiento invierte...

Profesor: Aquí convendría una pequeña corrección: me parece que introducir en la discusión calificativos como "feo, malo, etc." está confundiendo a esos adjetivos con atributos, y éste no es el caso en Spinoza. Los atributos no son adjetivos calificativos, eso lo hemos visto por lo menos en el Apéndice. Gramaticalmente un adjetivo puede ser un atributo, pero aquí no se trata de eso. No son atributos por su función gramatical sino simplemente por su manifestación, su expresión de la esencia. Podemos distinguir propiedades y atributos entre las palabras que pueden aplicarse a la esencia. La existencia no es un atributo de Dios sino una propiedad: si bien pertenece a la esencia divina porque Dios es sustancia y a toda sustancia le pertenece el existir, esa existencia no es un atributo sino una propiedad, no describe la esencia sino que es una propiedad que se le agrega a la esencia. El atributo manifiesta o nombra a la esencia. Gramaticalmente podemos nombrar o definir la esencia de una cosa, no solo por atributos que nombran la esencia sino con propiedades: adjetivos que nombren características de la cosa, entonces podemos decir que el caballo es blanco y "blanco" está en posición atributiva, por tanto "blanco" es un atributo del caballo. Pero todo el mundo sabe que el blanco no pertenece a la esencia de caballo por más que lo llamemos gramaticalmente "atributo".

Estudiante: ¿Qué sería una negación? ¿Pertenece al orden de la imaginación o al orden correcto del filosofar?

Profesor: No hay negación: la realidad es lo que hay. Nosotros recortamos la realidad y ahí sí hay negación. Toda la perfección es realidad y toda la realidad es perfección. Esa es una definición de la Parte II:

*"Por realidad y perfección entiendo lo mismo."*

Estudiante: Usted dijo "nombrar a Dios por medio de atributos positivos y no negativos" ¿Cómo se sabe que son positivos sin la presencia de lo negativo?

Profesor: Lo dice en la Explicación de la definición sexta, Spinoza dice:

*"Explicación: digo absolutamente infinito, y no en su género; pues de aquello que es meramente infinito en su género podemos negar infinitos atributos, mientras que a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna."*

"Infinito en su género" es aquello que está limitado por otra cosa de igual naturaleza, mientras que Dios no está limitado por ninguna cosa. No hay en Dios negación, por más que nos refiramos a Dios por medio de un atributo, por más que sea así, no se incluye en la esencia divina ningún límite como podría incluirse en el atributo una limitación: por ejemplo la extensión está limitada por otra extensión.

Estudiante: ¿Pero la distinción entre atributos no se presenta al intelecto? Si la distinción entre atributos proviene del intelecto pensante ¿por qué el intelecto no podría incluir una negación, si es un intelecto pensante?

Profesor: Porque lo tiene que pensar mediante atributos. No lo tiene que pensar como quiere y de la manera que quiera, sino sería contradictorio con la esencia divina.

Estudiante: Entonces el intelecto está dirigido, no hay libertad...

Profesor: Discúlpeme, pero su pregunta me suena a esto: "Cuando pienso un triángulo lo pienso como una figura de tres lados, es decir, no tengo ninguna libertad, tendría libertad si pudiera pensarlo como una figura de dos o de cuatro lados, etc."

Estudiante: Esa es mi pregunta: nos sujetamos al concepto de Dios y no salimos de ahí. Entonces... se me complica ver cuál es la función del hombre en todo esto...

Profesor: A ver: voy a tratar de adoptar alguna manera para resolver todas estas cuestiones. Hagamos de cuenta que borramos todo lo que escuchamos de Spinoza y empezamos de nuevo y decimos que sólo hay cosas. Nos olvidamos de la Proposición 1 y sólo aceptamos que hay sillas, manzanas, mesas, que me tropiezo con la mesa, me siento en la silla, me como la manzana, etc. Spinoza diría que si queremos podemos avanzar por ese lado, él no se opone, pero si queremos entender las manzanas, las sillas, y la mesa, tenemos que pensarlas como extensas, es decir, hay que considerarlas como condicionadas por algo que no se ve: la extensión. Ahora bien, para comprender la

extensión no podemos decir solamente que “hay extensión”, porque la extensión sólo se comprende como un atributo de una sustancia. La sustancia a su vez no se ve por ningún lado, pero eso tampoco importa porque la sustancia es una suposición necesaria e imprescindible, de lo contrario sería siempre imperfecta mi comprensión de las sillas, de las manzanas, y de las mesas. La extensión es mucho más independiente de las manzanas de lo que lo son las manzanas de la extensión, porque las manzanas son extensas y sin la “extensión” no podríamos entender las manzanas. Pero a su vez la extensión sola no tiene sustancialidad de por sí, sino que solamente me resulta posible concebirla como un atributo en una sustancia. Es decir, no puedo pensar "hay extensión" sin pensar en "hay" es decir en “algo”, y ese algo es otra manera de llamar a la sustancia. O sea, sin el concepto de "sustancia" no puedo pensar el concepto de "extensión", no tengo una experiencia directa de la sustancia, nadie ha visto a Dios- excepto Moisés. Nadie ha visto directamente a la sustancia, pero resulta ser un pensamiento necesario sin el cual no podría entenderse la extensión y mucho menos podría entenderse una manzana. De manera que si bien tengo sólo manzanas, sin embargo éstas están implicando necesariamente la extensión y la sustancia. Entonces, lo que termina siendo la resolución de todos estos problemas es justamente comenzar por la Sustancia: el orden verdadero de las razones.

Estudiante: Usted hablaba antes de que no hay negatividad sólo positividad. Pero si hablo de “positivo” es porque se le contrapone algo negativo...

Profesor: Eso es erróneo. Lo positivo no se entiende sólo como contraposición a otra cosa. Lo negativo sería el “no ser”. En la negación del "no es" no puede introducirse Dios que es realidad absoluta. Si la realidad y la perfección son lo mismo

-como dice Spinoza en la Segunda parte -al pensar la realidad no se piensa negación ni limitación alguna. Dios es absolutamente perfecto y por tanto absolutamente real y por tanto no se lo puede pensar con negación alguna.

Estudiante: La Proposición 8 implica que la existencia es un atributo...

Profesor: Me parece que no puede ser explicada de esa manera. La Proposición 8 dice:

*"Toda la sustancia es necesariamente infinita.*

*Demostración: no existe más que una única sustancia con el mismo atributo (por la proposición 5), y el existir pertenece a su naturaleza (por la proposición 7). Por consiguiente competirá a su naturaleza existir ya como finita, ya como infinita. Pero como finita no puede existir, pues (por la definición 2) debería ser limitada por otra cosa de su misma naturaleza, que también debería existir necesariamente (por la proposición 7); y entonces habría dos sustancias con el mismo atributo, lo cual es absurdo (por la proposición 5). Por tanto, existe como infinita."*

A la esencia de la Sustancia le pertenece el existir, eso es lo que Spinoza llama un *propium*: algo que le pertenece a la esencia. Cuando dice "dos sustancias con el mismo atributo" el atributo no es "la existencia necesaria" sino que se refiere a la parte que dice "de la misma naturaleza". Para que sea limitada tendría que ser otra cosa de la misma naturaleza, es decir, del mismo género y ser. Eso es lo que dice la Proposición 8, pero usted pensó que ese atributo era la existencia necesaria. Spinoza dice que sólo

conocemos dos atributos de la Sustancia: pensamiento y extensión, pero no dice que sean tres como serían pensamiento, extensión y existencia.

Volvamos a la explicación general. Es importante hacerla porque ustedes tienen que leer el Apéndice y este texto sólo se entiende adecuadamente en el todo del cual es parte y ese todo es el Libro I. El otro motivo para hacer esta exposición general es que la clase que viene cambiamos radicalmente de tema y vamos a dedicarnos a los empiristas. Es decir, con Spinoza terminamos hoy. Yo no voy a dictar las clases sobre Empirismo, y por eso me gustaría terminar hoy con la exposición de la Parte I.

Decíamos que el conocimiento de la Sustancia se efectúa por medio de los atributos, estos son lo que percibe el intelecto de la esencia de la Sustancia. Como un atributo expresa la naturaleza de la Sustancia, no es concebible que haya varias sustancias que compartan el mismo atributo ya que compartirían la esencia y entonces sería la misma cosa. Si hubiera una sustancia que contuviera absolutamente todos los atributos, esa desplazaría todas las otras sustancias ya que éstas estarían obligadas a compartir sus atributos con aquella que posee todo. Pero como hemos visto, es imposible que las sustancias compartan atributos. Ahora bien, Dios es una sustancia que posee infinitos atributos, a él pertenece todo atributo que exprese positivamente una esencia, y que no implique negación: Dios existe necesariamente. Por tanto no hay más sustancia que Dios y es incluso imposible concebir otra sustancia aparte de la sustancia divina.

De los infinitos atributos que pertenecen a Dios sólo conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Contra Descartes -que justamente por esos atributos había distinguido la sustancia pensante de la extensa-, Spinoza da un paso atrevido: el de considerar como atributo de la sustancia divina y no como sustancias independientes,

tanto el pensamiento como el extensión. El corolario segundo de la Proposición 14 de la Ética dice:

*“Se sigue: que la cosa extensa y la cosa pensante, o bien son atributos de Dios, o bien (por el axioma 1) afecciones de los atributos de Dios.”*

Todavía más atrevido es el escolio de la Proposición 15 que dice:

*“Y aquí concluimos que la sustancia extensa es uno de los infinitos atributos de Dios”.*

Esto es muy atrevido. Piensen por un minuto lo que esto significa: Dios es cosa extensa. Es un desafío y se encuentra inmediatamente con una cantidad de objeciones bastante entendibles. Toda cosa extensa es divisible, entonces Dios es divisible. Si dividimos por dos ¿tenemos dos dioses? o bien si una parte es Dios y la otra no, entonces la otra qué es. Y si dividiéramos infinitamente, ¿entonces tendríamos infinitos dioses? Esto parece incompatible del todo con el pensamiento de Dios.

Estudiante: ¿Nosotros seríamos una parte de Dios?

Profesor: La respuesta es sí, pero eso recién al final. Todo lo que es, habiendo una única sustancia, está condenado a ser: o atributo o afección de un atributo, y nosotros también. Eso probablemente es una de las cosas más difíciles de concebir de la Parte II de la Ética. La humanidad recibió tres grandes bofetadas: una es la de Copérnico cuando descubrió que la tierra no era el centro. La otra es la de Darwin que



dijo que nosotros somos descendientes de los monos. Y la última la de Freud que dijo que el alma tenía un trasfondo mucho menos digno de orgullo de lo que parecía ser, y al cual no puede responder. Pero la idea de Spinoza parece ser mucho peor, Spinoza dice que somos modos finitos de un segundo modo infinito que es a su vez modificación de un modo primero infinito de la sustancia divina. O sea que nos quedamos allá abajo en la última parte de la existencia, y esa sí que es una terrible herida narcisista. La idea no es tanto que este narcisismo nos impide la comprensión, sino que es difícil, porque hay que ver en detalle la argumentación de la Parte II cuando dice que el alma es la idea del cuerpo; comprender la argumentación es muy difícil por lo intrincada que es. Uno queda convencido y se resigna más o menos de acuerdo a su carácter, a ser nada más que un modo. Por eso preferiría no entrar en la Parte II ahora.

Estábamos tratando las enormes dificultades de concebir a Dios como extenso. Una de ellas es que encontramos a Dios como sujeto a la divisibilidad, lo cual parece muy poco compatible con un ser perfecto enteramente en acto, dado que al ser dividido parecería tener un aspecto pasivo, y esto es inconcebible. Dios es una sustancia absolutamente infinita, de manera que nos encontramos, al entenderlo como extenso, con todas las paradojas de lo infinito aplicadas a una única sustancia. Por ejemplo, esa sustancia sería la suma de infinitos infinitos, si lo dividimos por dos: el infinito 1 sumado al 2 no por eso da más, es decir, no da dos infinitos. O sea, infinito es “infinito”: si hubiera dos, uno de ellos estaría limitando a lo otro y por lo tanto no se trataría de infinitos. Estas paradojas de considerar a Dios como extenso son terribles y parece que Spinoza choca con eso. Pero Spinoza lo resuelve gallardamente: todas estas paradojas que aparecen en el corolario de la proposición 14 se resuelven si se considera que la idea de “sustancia infinita” no admite la idea de “partes” ni la de “número” ni la

de “división”. Esto está explicado en las proposiciones 12 y 13. La sustancia absolutamente infinita es indivisible y el corolario de la Proposición 13 dice:

*"De aquí se sigue que ninguna sustancia, y consiguientemente ninguna sustancia corpórea, en cuanto sustancia es divisible."*

Es decir, aquella divisibilidad y las paradojas que surgían, son sólo ideas que surgen de la imaginación, ideas que no son de la razón. Si pensamos desde la Sustancia enseguida encontramos que es absurda la idea de dividirla, encontramos que toda sustancia es absolutamente indivisible, y por eso nos damos cuenta que esta idea debe aplicarse sólo a los modos, y sólo en la medida en que los entendemos desde nosotros: este modo de comprensión es justamente el de la imaginación.

Estudiante: ¿Cuáles son las tres o cuatro cosas que no admite la sustancia infinita?

Profesor: Ya dijimos que la sustancia absolutamente infinita es indivisible. Después Spinoza va a sacar algunas conclusiones de esa indivisibilidad. Si fuera divisible nos encontraríamos con los problemas del infinito, y un infinito limitado es contradictorio. También la pasividad no podría pensarse en la Sustancia absolutamente perfecta. Son los argumentos que han aducido quienes negaron antes de Spinoza, la espacialidad o extensión de Dios. Spinoza refuta esos argumentos diciendo que: pensar en número, en división, en cantidad, son todos pensamientos originados en la imaginación, son pensamientos que son posibles cuando pensamos desde el hombre que resulta ser un imperio dentro de otro imperio. El hombre no tiene otro remedio: tiene

que pensar las cosas e interactuar con ellas, pero sólo en esa medida tiene que dejarse llevar por la imaginación.

Otra vez encontramos aquí las distorsiones que se siguen por no obedecer las indicaciones de la Proposición primera, distorsiones que consisten en que ideas obtenidas de la consideración de los modos con la imaginación, se aplican a la consideración de la Sustancia con el Intelecto. De allí surge la paradoja. La imaginación considera a las cosas haciendo abstracción de su fundamento racional o metafísico, las considera de manera abstracta, hace abstracción de su fundamento racional, y cuando las consideramos de esa manera las cosas corporales aparecen como divisibles, numerables, etc. Mientras que, cuando consideramos lo corpóreo en general con el sólo intelecto, lo vemos como lo que verdaderamente es: como sustancia. Esto lo dice Spinoza en el escolio de la Proposición 15 que es lo que desarrolla esta discusión acerca de la corporalidad de Dios:

*"Si alguien, con todo, pregunta ahora por qué somos tan propensos por naturaleza a dividir la cantidad, le respondo que las cantidad es concebida por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, o sea superficialmente, es decir, como cuando actuamos con la imaginación; o bien como sustancia, lo que sólo hace el entendimiento. Si consideramos la cantidad tal como se da en la imaginación -que es lo que hacemos con mayor facilidad y frecuencia-, aparecerá finita, divisible y compuesta de partes. Pero si la consideramos tal como se da en el entendimiento, y la concebimos en cuanto sustancia -lo cual es muy difícil-, entonces como ya hemos demostrado suficientemente, aparecerá infinita, única e indivisible. Lo cual estará bastante claro para todos los que hayan sabido distinguir entre imaginación y entendimiento."*

Me gustaría llamar la atención sobre este final: “los que han aprendido a distinguir entre imaginación e intelecto son los que encuentran la solución a las paradojas” encuentran que la extensión es sustancia y por tanto es infinita, indivisible y única. Sólo cuando consideramos las cosas con la imaginación es cuando se introducen estas paradojas que hacen imposible pensar a Dios bajo el atributo de lo extenso. Dios como sustancia es una sustancia infinita, única e indivisible, y sólo la consideración distorsionada o mutilada o abstracta de la sustancia corpórea, nos lleva a concebirla como finita, divisible, múltiple, constituida por partes finitas, y esta es la consideración que hace la imaginación.

De aquí se sigue que todas las cosas que se nos presentan en la imaginación y a los sentidos, son sólo modificaciones de la Sustancia divina. Como sólo hay una Sustancia, las cosas sólo pueden ser accidentes de ella, no hay nada más, sólo pueden ser afecciones o modificaciones, porque no hay lugar para otra sustancia. No podrían las cosas existir sin la Sustancia, ni pueden ser concebidas correctamente sin admitir su necesaria conexión con la Sustancia. No es correcto concebir las cosas por medio de la imaginación de manera mutilada, es decir, no pueden ser concebidas correctamente sin mostrar lo que les es más propio: su carácter de modos de la Sustancia. Por tanto, sin Dios, nada puede ser ni puede concebirse, porque concebir correctamente algo es concebirlo como modo de un atributo de Dios. A parte de la Sustancia, todo lo que es, es afección de la sustancia única y sólo puede ser concebido correctamente al ser entendido como modificación de un atributo de Dios. La Proposición 15 de la Primera parte de la Ética dice:

*"Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse."*

Estudiante: Al principio de su exposición yo había identificado "abstracción" con el verdadero filosofar que sigue el orden de las razón...

Profesor: Hizo mal. No es así como entiende Spinoza la palabra "abstracción". Justamente es el hacer abstracción de la conexión con la sustancia. Cuando concibo una cosa de manera abstracta, la concibo haciendo abstracción de lo que la cosa verdaderamente es. Si la concibo como modo, es modo de algo, si la concibo como accidente, es accidente de una sustancia. Si lo hago de manera abstracta concibo al accidente, no como accidente sino como algo independiente, ya que no tengo en cuenta la conexión con una sustancia: lo pienso erróneamente como si fuera una sustancia independiente. Eso es concebir de manera abstracta: haciendo abstracción del hecho de que es un mero modo de la sustancia, o bien haciendo abstracción de la sustancia de la cual es modo.

Estudiante: Lo que pasa que al haber identificado la abstracción con el orden de las razones, y a la mutilación con la imaginación, me quedaba más claro...

Profesor: No. Mejor identifique "abstracción" y "mutilación" como sinónimos de lo mismo. Es mutilación de la cosa cuando la abstraigo de la sustancia en la que la cosa es. En cambio, la consideración de la razón me lleva a repetir lo que decía Heráclito: "No escuchándome a mí sino al Logos, fácil es comprender que todas las cosas son una"; eso mismo dice Spinoza: si se consideran correctamente las cosas y se retrocede a su condición de posibilidad, es fácil darse cuenta que todo es una sola cosa, a saber: la Sustancia y sus modificaciones.

Estudiante: ¿Entonces, cómo se llama el filosofar de acuerdo a las razones?

Profesor: “El correcto orden del filosofar” lo llama Spinoza. Lo único que está pidiendo este pasaje es que usted renuncie a su modo de entender la palabra "abstracción", úsela con este nuevo sentido: abstracción aquí significa separar el modo de la Sustancia.

Estudiante: Las cosas son modos de la sustancia, pero por ejemplo una manzana sería un modo del atributo extensión y otra manzana sería otro modo del mismo atributo. Pero esos ¿son dos modos "manzana" diferentes, o ambas son modos del extensión?

Profesor: Le voy a contestar con un texto que después le voy a decir de quien es:

*"Todo lo que se ve de diferencias en los cuerpos, tanto en la forma como en la figura, el color, y otras propiedades, no es más que el diverso rostro de la misma sustancia: rostro inestable, móvil y corruptible de algo que es inmóvil, perseverante y eterno."*

Habla de Dios como el rostro del universo entero (*facies totius universii*). La diferencia que hacemos de “pizarrón” a “manzana” por ejemplo, es un recorte que hacemos de acuerdo a nuestras preferencias o necesidades. Pero en el fondo no son más que momentos que yo elijo un poco al azar según mis preferencias y mi situación, y que recorto de acuerdo con mis apetencias caprichosas y arbitrarias, cuando en realidad todo

es uno, todo es la faz completa del universo entero que va variando y cambiando por las acciones y reacciones de sus partes, pero no permite que esas partes se distingan como partes independientes subsistentes cada una por sí misma. Esta cita es Giordano Bruno en *Della causa, principio e uno* (diálogo quinto): es Spinoza mismo pero un siglo antes. En una carta que Schuller -un corresponsal- le manda a Spinoza, le pregunta cómo es el asunto de los modos finitos e infinitos. Spinoza le dice que la extensión se da o en movimiento o en reposo, entonces movimiento y reposo es un modo infinito inmediato, es la primera modificación que sufre la extensión. Pero ocurre que el modo infinito movimiento/reposo al estar en acto, determina una configuración del universo entero que puede ser variable. Esa configuración del movimiento/reposo es la *faz totius* del universo entero. Y eso es lo que Bruno estaba diciendo un siglo antes: parecen ser cosas sueltas pero en realidad son recortes arbitrarios, es decir es la faz de una única cosa que está teniendo esa determinación.

Estudiante: Pero ¿esos cambios, ese movimiento, esas acciones y reacciones, no implican un cambio del no- ser al ser?

Profesor: Movimiento/reposo están implicados necesariamente en la extensión en tanto activa. Spinoza no entiende el espacio como algo inerte, quieto, inmóvil, sino como algo real. Esa realidad hace que la tengamos que pensar en términos de movimiento/reposo: esa es la primera determinación del espacio.

Estudiante: Y entonces ¿cómo es que hay cosas singulares...?

Profesor: La respuesta es que no hay cosas singulares. Es decir, si yo tomo el punto de vista de un ser humano, entonces tengo que aceptar que hay cosas singulares, pero ese es un recorte arbitrario.

Estudiante: Pero entonces ¿cómo es que hay modos finitos? No entiendo...

Profesor: Esos son las cosas singulares...

Estudiante: ¿Y qué pasa cuando las cosas se mueren? ¿Dejan de ser?

Profesor: Las cosas se limitan mutuamente, se estorban mutuamente en su pluralidad de ser. Ninguna cosa muere porque deja simplemente de ser, sino porque hay otra que le impide mantener la configuración que tenía. Esa es la Proposición 28 de la Parte I que dice que todas las cosas se determinan al ser o al no-ser de acuerdo a las determinaciones que están puestas en ellas; no tienen en su esencia el ser. A la esencia de las cosas singulares no pertenece la existencia, pues la tienen en otro lado, la tienen gracias a que son modos de otra cosa. Entonces, ese ser se pone en acto o no lo hace, de acuerdo a las configuraciones casuales de los modos: los modos finitos tropiezan unos con otros. Incluso ese ser y dejar de ser, es un ser y dejar de ser en el tiempo. En realidad los modos, sean existentes en acto o no, están todos implicados en la naturaleza de los atributos, es decir, en aquellas faz de todo el universo, en aquella mezcla de movimiento/reposo están contenidos todos los modos finitos. No se puede ir mucho más lejos, si uno quiere realmente averiguar por qué hay modos finitos, entonces tendrá que reconocer el recorte que hizo. Por ejemplo, yo separé la manzana del pizarrón, pero no hay un único mundo formado necesariamente por pizarrones y manzanas. Si aniquilara



a la manzana, -y no solamente por comerla-, sino hacer que deje de ser, quién sabe si el universo se hundiría, es decir no se sabe qué modificaciones rarísimas se darían en el universo, porque todo está en una interdependencia perfecta en el ser. No se puede aniquilar un pedazo de espacio, no hay huecos en el espacio.

Estudiante: ¿Extensión y pensamiento son atributos?

Profesor: Son los dos atributos de Dios que nosotros podemos conocer. Dios tiene infinitos atributos pero nosotros sólo conocemos dos. Eso es un poco inexplicable, y si se pone a escarbar ahí se va a encontrar con muchas paradojas.

Estudiante: Es necesario que Dios tenga infinitos atributos...

Profesor: Claro, de otro modo se introduce la negación. Pero los que conocemos son solamente extensión y pensamiento.

Consideradas de acuerdo con el correcto orden del filosofar, las cosas particulares son solamente modos de la existencia de Dios. Esto tiene otras consecuencias notables: en primer lugar Dios no crea las cosas particulares por medio de un acto de su voluntad, -este es el corolario de la Proposición 32 de la Parte I:

*"Se sigue de aquí: que Dios no obra en virtud de la libertad de su voluntad."*

También acá Spinoza nos obliga a entender los conceptos de otra manera: Dios es la única causa libre y sin embargo no opera por la decisión de su voluntad. Las cosas

particulares se siguen de la esencia de Dios sin que para ello se requiera la mediación de un acto voluntario de creación. Cuando pensamos que las cosas se originan en un acto de la voluntad divina, incurrimos en un acto de antropomorfismo que nos conduce a paradojas y confusiones absurdas. Por ejemplo, si produce las cosas voluntariamente entonces podemos preguntar por qué lo hizo, y a la vez si tuviera un propósito al crear las cosas, esa creación sería signo de una carencia en la esencia divina. Pero además esa creación daría lugar a algo que no es Dios, que se distingue de él oponiéndosele: daría lugar a otra sustancia, y esto ya quedó demostrado que es imposible. Y encima se daría el caso que una sustancia sería producida por otra, y esto también demostramos que era imposible. Entonces, si no hay creación voluntaria ¿de dónde proceden las cosas particulares? Son modos de los atributos de Dios, atributos que expresan la esencia divina. Por lo que podemos concluir que las cosas particulares están implicadas en la esencia divina: son consecuencia necesaria de la esencia y se siguen de ella. Por esto podemos decir que Dios es “causa libre”, es decir, una causa que actúa sólo por la necesidad de su esencia, y no es movida por ninguna causa ajena a su ser ni por una causa interna como sería su voluntad. Pero entonces, si lo creado es consecuencia de la esencia divina, y esa esencia es necesariamente como es, entonces se sigue que las cosas no podrían haber sido hechas por Dios de otra manera que como han sido hechas. Ésa es casi una cita textual de la Proposición 33 de la Parte I que dice:

*“Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido.”*

Así como de la naturaleza del triángulo se siguen necesariamente las propiedades del triángulo, así de la naturaleza de Dios y de sus infinitos atributos se

siguen necesariamente las infinitas cosas particulares. Ya que la esencia de Dios se expresa en el atributo extensión del que se sigue la concatenación causal infinita de los modos extensos y de las cosas materiales, y además, ya que la naturaleza de Dios expresa también el atributo pensamiento en aquella concatenación causal que es la concatenación lógica por la cual unas ideas se siguen de otras, entonces todos los atributos de la sustancia son expresiones de la sustancia divina. Por lo tanto siendo todos expresiones de lo mismo, se corresponden de manera idéntica. A esta doctrina a veces se le llama la de manera inexacta, el "paralelismo de los atributos", que está expresada en la Proposición 7 de la Parte II que dice:

*"El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas."*

Digo que es inexacto referirse a esta doctrina como que establece un paralelismo entre los atributos, porque lo que establece en verdad, es una identidad de aquello que representan los atributos. Todos los atributos expresan la esencia divina, por eso es idéntico el orden y conexión de las ideas, y el orden y conexión de las cosas. En resumen: las infinitas cosas particulares se siguen necesariamente de la esencia divina, no hay en esto intervención de la voluntad de Dios ni una apetencia de Dios que se satisfaga ni un propósito de Dios que se alcance, o tampoco que se cumpla una preferencia entre posibilidades. Todas esas cosas: voluntad, apetencia, propósito, preferencia, posibilidad, son propias de la consideración de la imaginación y no convienen a Dios. Sólo cuando consideramos la naturaleza que Spinoza se llama "Naturaleza naturada", es decir las cosas, lo que se suele llamar -fuera de Spinoza- la "creación", cuando la consideramos a la manera humana, cuando la referimos al

hombre, -como si su relación con el hombre fuera lo que determinara el sentido de las cosas -sólo entonces aparece esa distorsión que nos hace creer que Dios actúa según voluntad y que la creación depende de la voluntad de Dios que cumple un propósito. Pero consideradas las cosas desde el punto de vista de la razón, lo verdadero es reconocer que, tanto el intelecto infinito como la voluntad divina, se cuentan entre las modificaciones del atributo de Dios que llamamos "pensamiento". Se cuentan entre lo que pertenece a la naturaleza naturada, es decir, a lo que se sigue de la esencia divina y no pertenece a la esencia misma de Dios. Pensamiento es el atributo, el intelecto y la voluntad son sólo sus modos. Esto está en la Proposición 31 de la Ética - allí hay un error de traducción para los que tienen a Vidal Peña: el texto latino dice "...referri" con lo cual uno entiende rápidamente "referir", pero el verbo "referri" quiere decir "contarse entre lo que pertenece a", por lo que la verdadera traducción sería la siguiente:

*"El entendimiento y la voluntad no deben contarse entre lo que pertenece a la naturaleza naturante sino a la naturaleza naturada, es decir, a las cosas que se siguen necesariamente de la naturaleza divina."*

Es decir: intelecto y voluntad no pertenecen a la esencia de Dios sino que son consecuencias, modificaciones de un atributo que sí pertenece a ella que es el pensamiento. Si es así, entonces es forzoso reconocer que ni la voluntad de Dios ni el intelecto de Dios, intervienen de manera decisiva en la creación de las cosas particulares, sino que, tanto la voluntad divina como su intelecto, como todos los modos, se siguen necesariamente de la esencia divina. Todo el ejercicio de la potencia divina consiste solamente en poner en acto su propia esencia. La proposición 34 dice que la potencia de Dios es su propia esencia. Poner en acto su propia esencia es ejercer

todo su poder, toda su potencia. Esa es la esencia de Dios que es activa: produce necesariamente sus efectos. Es para nosotros imposible concebir que Dios no actúe, tanto como nos es imposible decir que Dios no sea, pero en la propia esencia de Dios está el tener consecuencias y efectos. Las cosas particulares son nada más que recortes que hacemos en ese Todo único que es la faz del universo entero.

Habrán visto que todo el tiempo estuve insistiendo en la distinción entre considerar con la imaginación y considerar con el entendimiento o razón. Traté de mostrar la Parte I como una argumentación regida siempre por esa Primera Proposición que decía que la Sustancia es previa por naturaleza a sus afecciones, y se ve cómo todas las dificultades que se presentan se resuelven cuando uno muestra el orden correcto del filosofar y el orden incorrecto de la imaginación. El texto que ustedes tienen que leer: el Apéndice de la Parte I, se entiende como un poner en práctica otra vez esta contraposición de modos de filosofar. Lo que se critica en el Apéndice es justamente la manera de ver propia de la imaginación. Si uno ve el Apéndice sin haber sufrido esta larguísima clase, podría haberse inclinado a pensar que se trataba de otra cosa, podría haber pensado que Spinoza luego de haber descrito a la Sustancia, sus atributos y los modos finitos e infinitos, se ve obligado a tratar el tema de la teleología (los fines de Dios), conceptos como lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, etc., cuando en realidad desde el punto de vista de Dios todo eso carece de sentido. Es más, incluso desde ese punto de vista de Dios, carece de sentido el tiempo que también es obra de la imaginación, carece de sentido el número a pesar de la razón matemática. El número sirve como una artimaña de la imaginación para poder abarcar las cosas, porque ella es finita y no abarca la infinita cantidad de cosas, entonces las abarca más fácilmente al considerarlas como número. Es la comodidad de la imaginación la que clasifica y

numera. Esa manera es la que tiene la imaginación, la de considerar las cosas de acuerdo a cómo se van acercando a mí, en la que dice que una cosa vino primero y otra vino después y así constituye el tiempo. Y esto también tiene que ver con un fragmento de Heráclito: "Para los dioses todas las cosas son buenas, todas las cosas son bellas, todas las cosas son justas; para los hombres algunas cosas son justas y otras injustas." Traducido esto a la terminología del Apéndice sería: desde el punto de vista de la razón matemática que concuerda con la razón divina, todo es perfecto, la realidad es lo mismo que la perfección -eso lo dice Spinoza en una definición de la Parte II. Para nosotros, desde el punto de vista de lo humano, algunas cosas son mejores y otras peores de acuerdo a la propia imaginación. Spinoza en el Apéndice, repite casi exactamente lo que dice Heráclito.

Estudiante: Si la Ética habla de conseguir la felicidad ¿cuál sería la función de la voluntad humana si todo es cómo debería ser...?

Profesor: Hay dos momentos de respuesta a esa pregunta. Es verdad que ni Dios mismo podría hacer que las cosas no fueran lo que son. La proposición 33 dice:

*"Las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido."*

Todo es absolutamente necesario, y ahora entendemos bien la proposición 33 porque no han sido producidas estas cosas mediante actos arbitrarios de la voluntad divina, sino que Dios es, y por ese ser las cosas ya son. En el prólogo de la parte dos dice Spinoza que habrá de concentrarse en un modo que es el hombre. Hay una cuestión

un poco arbitraria allí, dado que el es hombre y le interesa justamente eso. Y se vera que el hombre sufre ciertas cosas de la imaginación -que desarrollara en el Apéndice. Los hombres están preocupados por alcanzar sus propios fines porque actúan por fines. Y está bien actuar por fines, por la imaginación, mientras se limiten a concebir lo que necesitan. Pero enseguida piensan que Dios actúa de la misma manera, y ese tipo de ilusiones es lo que hay que mostrar. La imaginación es legítima, se necesita, pero una cosa es usar la imaginación comiendo una manzana para no comer pizarrones, es decir, buscando lo aprovechable y alejando lo perjudicial, y otra cosa es actuar según la imaginación y decir que no hay ninguna otra cosa que la imaginación. Eso lo verán en el Apéndice: Spinoza dice que los hombres empiezan a imaginar que los dioses tienen sus propios fines y eso es absurdo, porque tener fines implica tener carencias, y es desde allí que se empieza a tratar de adorar a los dioses para que esos fines "me incluyan a mí". Todo ese tipo de cosas las pone en marcha el error de absolutizar la imaginación.

Bien. Espero que esto haya servido para la comprensión del Apéndice. Nosotros vamos a ver dentro de un mes para seguir con el programa. Las próximas cuatro clases sobre empirismo las va a dar el doctor Mendoza hurtado.

Hasta entonces.