

LA CIENCIA INTUITIVA Y EL CONCEPTO DE BEATITUD

INTUITIVE SCIENCE AND THE CONCEPT OF BEATITUDE

FRANCISCO JOSÉ RAMOS

Resumen

El presente escrito es una lectura de algunos pasajes cruciales de la Ética de Spinoza. Se intenta demostrar que en esta obra se lleva a cabo una profunda transformación del concepto moderno de razón, una recuperación estrictamente filosófica (es decir, no teológica) del concepto de Dios y una todavía sorprendente elaboración del concepto de substancia. Todo ello se hace partiendo de la premisa de que lo que llamamos mente y cuerpo en nada difieren de lo que llamamos naturaleza. Sin embargo, a la hora de pensar, analizar y entender las multiplicidades, o las infinitas diferencias que constituyen ese mismo y único plano de lo real, se abren dos perspectivas distintas: la perspectiva de la eternidad y la perspectiva de la temporalidad. A su vez, ambas confluyen en el punto álgido en el que la experiencia filosófica es una práctica de la escritura y un modo de vida, no ya sólo un asunto de interés especulativo. Desde ahí entonces se aborda el trayecto de los conceptos de ciencia intuitiva y de beatitud que dan título a este trabajo.

Palabras clave: ciencia intuitiva, beatitud, naturaleza, Dios, inmanencia, entramado, escritura, experiencia, verdad.

Abstract

The present essay is based on a reading of a few crucial passages of Spinoza's Ethics. I will try to show that in this work, Spinoza makes a profound transformation to three key concepts. 1) The modern era's notion of reason; 2) a strictly philosophical (meaning, not theological) recovery of the concept of God; and 3) a surprising re-elaboration of the concept of substance. This is all done by taking as our point of departure and rule of thumb that what we call 'mind and body' does not in the slightest differ from what we call 'nature.' However, when it comes to thinking, analyzing, and understanding the manifold or infinite differences that constitute the one and only plane of reality, two different perspectives open up before us: that of eternity and of temporality (that of the temporal). At the same time, both converge in their decisive and critical point in which philosophical experience is assumed as a writing practice and an honorable way of life that is not only concerned with speculative thinking. From there I will tackle the trajectory of the concepts of intuitive science and of beatitude, which gives name to this essay.

Keywords: intuitive science, beatitude, nature, God, immanence, entanglement, writing, experience, truth.

* * *

Spinoza muere el 21 de febrero del año 1677. La *Ética, demostrada según el orden geométrico*, fue publicada ese mismo año como parte de su *Opera posthuma*.¹ La *Ética* es una obra insólita en la gran tradición del pensamiento europeo. Insólita tanto por razón de su escritura como por lo que en ella se realiza en términos conceptuales. No se trata, sin embargo, de un mero asunto de forma y contenido. Más bien habría que

¹ El texto en latín que hemos seguido está publicado en la edición de la *Ética*, a cargo de Bernard Pautrat (1999), *Éthique*, Paris, Éditions de Seuil. Las traducciones al español son nuestras. Se han consultado la traducción de Atilano Domínguez (2009) Madrid, Editorial Trotta y la de Gustavo Sidwell (2005), Buenos Aires, Terramar Ediciones.

decir que la experiencia filosófica que en ella se plasma da lugar a una acción o práctica de la escritura. El esfuerzo consiste en compenetrarse con dicha práctica para poder apreciar en su justa medida la poética del pensamiento, es decir, la creación conceptual que ahí se despliega y la forma de vida que la nutre. Podemos afirmar que la práctica de la escritura es una prolongación de la práctica de la sabiduría.

Quizá por esa razón sea raro hoy en día encontrar una obra filosófica digna de ese nombre. No tanto porque, al decir de Heidegger, la filosofía haya llegada a su fin sino porque resulta muy difícil vivir hoy a *tono* con, ni a la *luz* de, la experiencia filosófica y, en definitiva, del legado ancestral de la sabiduría. No es frecuente encontrarse en estos tiempos con el *ejercicio de paciencia* que es lo propio de la filosofía, como nos recuerda Kant.

No es de extrañar entonces que se pierda de vista, o ni siquiera se plantee, lo que implica una *ética* del pensar, tal como la entiende Spinoza. Hay que tener en cuenta que la *Ética* es no solamente una poética sino también una *estética* del pensamiento, es decir: un llamado a la atención, al *cuidado* y a la *cautela* como manera de «ordenar sabiamente la vida» (Parte II, Prop. XLIX, Escolio). Sólo desde esa amplitud de miras tiene sentido abordar las implicaciones de esta doctrina de cara a la vida política, es decir, en el ámbito donde la condición humana se muestra más confusa y menos razonable.

Así, pues, resulta reconfortante y genera una gran atmósfera de libertad acercarse, una y otra vez, a una obra como la *Ética*, más de trescientos años después de haber sido escrita. La fuerza del pensamiento no caduca nunca, pues la potencia del entendimiento y el tenaz combate contra la ignorancia y la servidumbre exigen una persistente actualización.

El punto de partida para lo que nos proponemos elaborar en este ensayo es lo que Spinoza llama el «amor intelectual hacia Dios» (*Amor Dei intellectualis*). En el Corolario a la Proposición XXXII de la Parte V, dicha fórmula, a primera vista un tanto enigmática, se define así: «Del

tercer género de conocimiento emerge (*oritur*) necesariamente el amor intelectual hacia Dios. Pues de ese género de conocimiento brota [*oritur*] una jovialidad [*laetitia*] que es concomitante a la idea de Dios como causa; es decir, no en tanto que nos lo imaginamos como presente, sino porque entendemos [*intelligimus*] que Dios es eterno, y a esto es a lo que yo llamo amor intelectual hacia Dios». La *ciencia intuitiva* es la experiencia directa e inmediata de lo real, para lo cual nos prepara el tercer género de conocimiento. La *beatitud* es el concepto que nombra dicha experiencia. Aunque la expresión «ciencia intuitiva» está inspirada en Descartes², en la *Ética* adquiere una significación propia y muy particular. Sin embargo para llegar a ello hay que hacer un paciente recorrido que ahora iniciamos.

Recordemos que Spinoza distingue tres géneros de conocimiento (P. II, Prop. XL, Escolio II). El *primer género* es el conocimiento por «experiencia vaga», pues depende de las percepciones y de las imágenes que nos hacemos de las cosas a tono con los usos asociativos o la estructura metonímica del lenguaje y la opinión o formas habituales de pensar. Este conocimiento depende del *exceso* o *sobreabundancia* de *imágenes* que se inscriben en los cuerpos, a partir de aquello que se siente y se percibe, forjándose de esta manera los vestigios de la memoria. Téngase en cuenta aquí el Postulado IV acerca de la naturaleza de los cuerpos que forma parte de la Prop. XIII de la Parte II: «El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, como si estos lo regenerasen continuamente.». Y el Postulado II de la Parte III: «El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas [*seu vestigia*] de los objetos (ver acerca de esto el Postulado 5 de la Parte II) y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas (para cuya Definición ver el Escolio de la Proposición XVII de la Parte II)».

² Véase al respecto la Regla III de las *Reglas para la dirección del espíritu*: «En los objetos considerados hay que indagar no los pensamientos de los demás o nuestras propias conjeturas, sino lo que podamos intuir con claridad y evidencia o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otro modo». Ezequiel de Olaso (1967), *Descartes, Obras escogidas*, Biblioteca de Filosofía, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Puede en consecuencia afirmarse que hay una estrecha relación entre este conocimiento por experiencia vaga y las «fluctuaciones de la imaginación» o, como también podría decirse, entre las cualidades afectivas de la experiencia y la capacidad de un cuerpo de afectar y ser afectado por otros cuerpos. La expresión *imago seu affectus* (Parte V, Prop. XI, Demostración) parecería resumir este aspecto fundamental. También podría establecerse un importante vínculo entre este primer género de conocimiento y el *deseo*, entendido como *desiderium*, el aspecto anhelante de la *cupiditas*, que se define así: «un deseo o apetito de poseer una cosa, alentado por el recuerdo de esa cosa, y a la vez coaccionado [*coërcetur*: retengamos esta expresión verbal] por el recuerdo de otras que excluyen la existencia de la cosa apetecida» (P. III, Def. XXXII). A raíz de todo lo anterior, se podría acuñar el siguiente aforismo: *cuerpo mutante, mente anhelante*.

En efecto, *desiderium* es el deseo entendido como anhelo de poseer aquello que no se tiene o que se evoca con el recuerdo. El anhelo es la añoranza de lo que se ha perdido, o de lo que nunca se ha tenido. Este es el deseo entendido como origen de la insatisfacción. Puede pensarse aquí en términos de la penuria de la insaciabilidad, la cual es proporcional a la abundancia del anhelo. El deseo así entendido evoca un aspecto importante del mito de Eros, expuesto por Diotima en el *Simposio* de Platón.

Hay que dejar claro que los afectos, las afecciones, las acciones y las pasiones surgen y cesan en virtud del entramado infinito de los cuerpos, esto es: en función de las ideas de las afecciones de los cuerpos que la mente percibe y a través de las cuales la mente se conoce a sí misma.³ En

³ Léanse, al respecto, las Proposiciones XX a XXIII de la P. II. Este el punto clave que ha dado pie al interés de las neurociencias por la filosofía de Spinoza. Véase el libro de Antonio Damasio (2003). *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Felling Brain*. New York, Harcourt. Consúltese al respecto también en *Themata. Revista de Filosofía*, Num. 39, 2007, el artículo de Alfredo Martínez Sánchez, «La mente como idea del cuerpo. Spinoza en el proyecto de Antonio Damasio». Finalmente, remitimos a nuestro libro *La invención de sí mismo* (2008). Madrid, Fundamentos, donde se elabora ampliamente este asunto, en términos de lo que allí se llama la *mente corpórea* y el *cuerpo mental*.

base a esta unidad radical de mente/cuerpo, puede hablarse de una *geometría variable de los afectos*. Lo que destaca aquí es el dinamismo, la actividad, la intensidad y la magnitud de las relaciones de los modos infinitos de ser o existir, que están continuamente transformándose en un mismo plano de existencia en función de su finitud e insubstancialidad. Téngase en mente que los afectos primarios (deseos, alegrías y tristezas) no son realidades substanciales sino modalidades de los atributos de la mente y del cuerpo que remiten, en última instancia, a la substancia única que es Dios o la Naturaleza.

En definitiva, digamos que el primer género de conocimiento es la fuente de la discordia, de la falsedad y del error. La razón de esto es evidente: puesto que depende de la diversidad de las opiniones, y puesto que cada cual no hace más que «abundar en su opinión», la cual depende, a su vez, de las «fluctuaciones de la imaginación» y, no necesariamente del entendimiento de lo que se experimenta, resulta «que los cerebros son tan variables como los paladares». (Parte I, Apéndice) De ahí la grave advertencia de nuestro filósofo: «advierto a los lectores que distingan cuidadosamente entre la idea, o sea, un concepto de la mente, y las imágenes de las cosas que imaginamos» (Parte II, Prop. XLIX, Escolio). Sin embargo, no hay que perder de vista este género o forma básica de conocimiento corresponde al orden natural o espontáneo de la mente *humana*, es decir, del animal que habla y cuya esencia es el deseo (*cupiditas*).

A la luz de esta advertencia, podemos pasar al *segundo género* del conocimiento. Este se formula a partir «del hecho de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas». Spinoza remite aquí al Corolario de la Proposición XXXVIII, a la Proposición XXXIX con su Corolario y a la Proposición XL de la Parte II en cuestión. Sin embargo, podemos ir aún más atrás y leer la contundente Proposición XXXIV: «Toda idea que en nosotros es absoluta, o sea, adecuada y perfecta, es verdadera.». Recordemos que la *perfección* es una *cualidad de lo real*, y no solamente un asunto de apreciación axiológica o epistemológica: «Por realidad entiendo lo mismo que por perfección». (Def. VI, P. II). Lo real o la realidad no es otra cosa que la Naturaleza,

es decir, las cosas tal como son y la experiencia que de ellas tenemos en virtud de dicha *talidad*. De esa manera, la perfección deja de ser un atributo moral y teológico para transformarse en lo que realmente significa: la cabal y persistente actualización de una esencia o potencia eterna e infinita.

En la Naturaleza no hay ganancia ni pérdida; nada de más ni nada de menos. Se trata de una *absoluta* plenitud y, por lo tanto, libre o *absuelta* de toda causa o principio exterior a su propio desenvolvimiento. Esto explica el rechazo de Spinoza del vacío como realidad física y su adopción del principio cartesiano de que «la nada no tiene propiedades».⁴ Esto explica también su concepción de la materia como siendo la misma siempre en todo lugar, por más que nos veamos en la obligación lingüístico-conceptual, por así decirlo, de distinguir las partes del todo. La *distinción* que el entendimiento, y no ya la imaginación, puede hacer de las partes que constituyen la Naturaleza es estrictamente modal, pero no real en última instancia, ya que la materia y, por lo tanto, los cuerpos remiten a una única realidad substancial, continua e indivisible.

Si leemos la Proposición XV a la luz de su Demostración y Escolio, su formulación («Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»), ella puede reformularse así: «Todo cuanto es, es en la Naturaleza, y sin la Naturaleza nada puede ser ni concebirse». Sería muy fácil apresurarse y ver en esta reformulación la confirmación del supuesto «panteísmo» (o pan-en-teísmo) de Spinoza. Sin embargo, hay que insistir, una y otra vez, en que la substancia única, los infinitos atributos y la

⁴ Puesto que la naturaleza se entiende como indivisible, en ella no puede haber vacío, lo cual se identifica con división, separación y discontinuidad. Se trata, por lo tanto, del vacío físico o material en el contexto de la *res extensa*. La nada no tiene propiedades porque el vacío con el que podría identificarse carece de cualidades espaciales. En términos ontológicos, el vacío supone que la naturaleza está, de alguna manera, separada de sí misma, lo cual es incompatible con su perfección e integridad. Véanse, al respecto, entre otras, la importante Carta VI, y su crítica a los experimentos de Robert Boyle, en *Correspondencia completa* (1998), a cargo de J. D. Sánchez Estop, Madrid, Hiperión. Consúltese también los interesantes y valiosos comentario del libro de Albert Rivas (1997), *Biografía del vacío*, Barcelona, Destino.

finitud de los modos componen una *unicidad* realmente inseparable e indivisa, y no una relación jerárquica en términos de la *unidad* de las partes entre sí subordinadas a un todo superior con el que ellas se identifican. Por estas razón, las leyes de la Naturaleza se siguen, espontáneamente (*sponta sua*), del hecho de que «el ser eterno e infinito que *llamamos* Dios o Naturaleza (*Deus seu Natura*) obra en virtud de la misma necesidad por la que existe.» (Parte IV, Prefacio).⁵

Resaltamos la expresión «llamamos» para indicar que si bien lo que está en juego es una manera de *nombrar* lo que hay, de lo que se trata es de *vislumbrar* con los *conceptos del entendimiento* lo que es evidente de suyo, esto es: «que en la naturaleza no existe sino una única substancia, y que ésta es absolutamente infinita» (Parte I, Proposición X, Escolio). De nuevo, sería fácil apresurarse y ver en esta afirmación un supuesto «monismo». Ante lo cual, hay que afirmar que en Spinoza no hay ni monismo ni tampoco, claro está, dualismo alguno. Este esfuerzo consiste en pensar de una manera libre de toda tendencia antropomórfica y antropocéntrica. Con Spinoza la filosofía se libera de manera decisiva de la teología. En efecto, una de las grandes hazañas de Spinoza es la de llevar a cabo, en los albores de la modernidad europea, una genuina e irreversible *des-teologización* del pensamiento, empezando por el propio concepto de «Dios». Leamos con atención para sostener esto el siguiente pasaje del Prefacio a la Parte III:

⁵ «Para entrar finalmente en el tema que nos habríamos propuesto, afirmo que no puede haber sino un único Ente cuya existencia pertenece a su naturaleza. Tal es el único que posee en sí todas las perfecciones, y le daré el nombre de Dios.» (Carta XXXV). De esa manera, Spinoza decide bautizar el universo con el *nombre* de Dios. No obstante, ¿quién dice que no pudo haber usado otro nombre? En efecto, Spinoza zanja la célebre disputa medieval de los universales precisamente con el concepto de las *nociones comunes* que hereda de los estoicos. Podría incluso argumentarse que hay en Spinoza un *nominalismo estratégico*, apoyado en un potente *realismo de fondo* que se eleva a la superficie. Lo que Deleuze afirma de los estoicos, podría también afirmarse de Spinoza: «Y he aquí que ahora todo sube a la superficie. Es el resultado de la operación estoica: todo sube. El devenir-loco, el devenir-ilimitado ya no es un fondo que gruñe, sube a la superficie de las cosas, y se vuelve impasible.» *Lógica del sentido* (1994), Madrid, Planeta-Agostini, 30.

Nada sucede en la naturaleza que pueda ser atribuido a un vicio suyo. Puesto que la naturaleza es siempre la misma, una y la misma ha de ser en todas partes su virtud y potencia de obrar. Esto quiere decir que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas. Por tanto, una y la misma debe ser la razón de entender la naturaleza de las cosas, sean las que fueran, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza.

Esto explica también la afirmación de que en Dios y, por lo tanto, en la Naturaleza no hay otra finalidad que la afirmación de una esencia o potencia infinita. La eternidad es, pues, la propia existencia. Estamos ante lo que Gilles Deleuze habrá de nombrar como el *plano común de la inmanencia*. La afirmación de este «plano de inmanencia o consistencia», dice Deleuze, es aún más importante que la afirmación de una única substancia.⁶ En efecto, en dicho plano se recogen de la misma manera todos los cuerpos, las mentes y los individuos, humanos y no humanos. Es así como nos percatamos de que la naturaleza es un único y mismo «individuo» que varía de infinitos modos, sin origen ni fin alguno, pues la Naturaleza (o Dios) es causa de sí misma y actúa libremente, con la misma necesidad con que existe, sin propósito ni finalidad alguna. Lo que dice Yves Bonnefoy, al referirse al haiku, se puede afirmar también de la concepción spinozista de la naturaleza: «En esta aglomerada inmanencia todas las cosas se conocen bien, se frecuentan».⁷ Percatarse de ello, entender y vislumbrar lo real tal cual, supone concebir una «idea adecuada» de la naturaleza y, por ende, de todas las cosas.

El concepto clave para apreciar dicho plano común de inmanencia es, a nuestro entender, el de *envolvimiento*. En su forma verbal –*involvere*– aparece una y otra vez en el texto de la *Ética*. En las versiones

⁶ Spinoza: *Philosophie pratique* (1981). capítulo VI, «Spinoza et nous», Paris, Éditions de Minuit. La traducción es nuestra.

⁷ Yves Bonnefoy (1990), *Entretiens sur la poésie*. Paris, Mercure de France.

a nuestra lengua española, dicho verbo se suele traducir por «implicar». Sin embargo, la implicación es básicamente un concepto lógico; mientras que el envolvimiento es estrictamente *ontológico*. La substancia envuelve a los atributos, los atributos envuelven a los modos y estos, a su vez, envuelven a la substancia. He ahí la eterna *envoltura* de un *desenvolvimiento* infinito. Este detalle nos parece importante y revelador para explicar el concepto de «naciones comunes» en Spinoza, lo cual nos devuelve al segundo género de conocimiento.

Lo que es *común* a todas las cosas es necesariamente una *idea adecuada* de lo que las cosas realmente son. Una idea adecuada no es, pues, la adecuación de una idea *in mens* con aquello que hay en una cosa (*in res*). Una idea adecuada es el concepto que la mente, en tanto que cosa pensante da a luz, crea o forma, en virtud del reconocimiento de una idea verdadera que es común a todo lo que existe. Se entiende entonces que en la definición de las ideas adecuadas (Parte II, Definición IV), Spinoza diga que se trata de ideas «sin relación de objeto». Y añade en la Explicación que dichas ideas son «denominaciones intrínsecas, para excluir algo extrínseco, a saber: la conformidad de la idea con lo ideado por ella». El énfasis no es, pues, en el *cogito* o sujeto que piensa sino en el hecho o fenómeno *impersonal* de que dado que hay mente, «el hombre piensa» (*Homo cogitat*, Axioma II, Parte II).⁸ No puede haber un contraste mayor con la sentencia cartesiana del *cogito* o del «yo pienso».

Las naciones comunes son el «fundamento de nuestro raciocinio», se afirma en el Escolio I de la Proposición XL de la Parte II. Es mucho lo que se expresa en esas cuatro palabras. El concepto moderno de razón (*ratio*) se transforma profundamente con la escritura de la *Ética*. La razón no es ya solamente una luz natural o una facultad que calcula,

⁸ No deja de sorprender, al respecto, esta afirmación de Deleuze: «El yo, las cosas y Dios son las tres ideas del tercer género». *Spinoza y el problema de la expresión* (1975), Barcelona, Muchnik, p. 299. Frase que hace pensar más en Kant («el alma, el mundo y Dios») que en Spinoza. Pero más desconcertante aún es esta frase en el mismo libro, que parece evocar, no a Spinoza, sino a Hegel y su reivindicación filosófica del cristianismo: «De manera que jamás Dios, ni el Cristo que es la expresión de su pensamiento, piensan por naciones comunes.» (303).

cuantifica, rectifica y se autorregula. La razón es inseparable de la potencia del entendimiento para lidiar con el dominio de los afectos y realizar el noble ejercicio de la genuina libertad, el cual atañe a la liberación o emancipación de la mente por sí misma. Todo el Prefacio de la Parte V está dedicado a tales efectos. De ahí que leamos estas frases finales: «Así, pues, dado que la potencia de la mente, como antes he mostrado, se define por la sola capacidad de entender [*solâ intelligentiâ definitur*], los remedios contra los afectos –remedios que todos conocen por experiencia, pero que, según creo, no observan ni distinguen cuidadosamente– los determinaremos con el solo conocimiento de la mente, y de dicho conocimiento deduciremos lo que concierne a la beatitud».

Ha de quedar claro que no se trata aquí de oponer la razón a lo irracional; o el intelecto a los afectos. Por el contrario: se trata de entender la dimensión singular y afectiva de la *experiencia* del pensar. El énfasis que Spinoza pone en la *experiencia* atraviesa toda la *Ética*. En este sentido, el concepto de beatitud que culmina esta obra es el desentrañamiento de una experimentación en la que se funden los conceptos, la respiración y la forma de vida. Se explica así que el latín se transforme aquí «no solamente en la lengua del saber», sino también en «la invención de un pensamiento» y pase de ser «una lengua muerta» a una «lengua plenamente *viva*».⁹

Habría que añadir que la propia composición de la *Ética* da cuenta, en el despliegue de su escritura, del entramado infinito de lo real. La intensidad, el ritmo, los silencios, intervalos y las líneas melódicas de su escritura hacen que la *Ética* de Spinoza pueda concebirse, al igual que los *Diálogos* de Platón o el *Zaratustra* de Nietzsche, como una gran composición (ποίησις) musical. Un filósofo no escoge uno u otro género literario para expresar su pensamiento. Habría que decir, más bien, que la propia escritura da pie a la irrupción de una creación ya no sólo

⁹ Henri Meschonnic (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Dispaes/Cactus, 235.

conceptual sino también literaria, es decir, a la singular manera de organizar el fulgor anímico de las palabras a tono con una determinada experiencia filosófica.

En el contexto de las nociones comunes y del segundo género de conocimiento, hay que tener en cuenta que las ideas inadecuadas y confusas son tan *necesarias e ineludibles* como las ideas adecuadas, claras y distintas. No se trata, pues, de repudiar o rechazar a aquellas sino de entenderlas a la luz, precisamente, del hecho de que la «verdad es norma de sí misma», puesto que «nuestra mente, en cuanto percibe verdaderamente las cosas, es una parte del entendimiento divino de Dios». (Parte II, Proposición XLII, Escolio). Percibir las cosas tal como son implica entenderlas *sub specie aeternitatis*, es decir, bajo una cierta forma o aspecto de la eternidad.

Esta percepción de lo que hay tal cual es o está siendo supone traspasar nuestra supuesta individualidad hasta reconocer lo que es común a todas las cosas en función, precisamente, de que todas las ideas son en Dios o en la Naturaleza, o en un único plano común de inmanencia. Hay ahora que precisar que este plano no es un plan o designio en la mente de un ser o entidad omnipotente. Se trata de «plan» en el sentido *geométrico* de un diagrama, dice Deleuze en su ya citado texto; o de un entrelazamiento *topológico*, añadiríamos nosotros, que está continuamente entrelazándose en términos de sus infinitas configuraciones.

La substancia única, Dios o la Naturaleza es lo real en un sentido estrictamente *impersonal*, como lo es también el acto de pensar. Impersonal significa que lo real no está confinado ni se puede reducir a la esencia o potencia singular de los modos de ser. Puesto que lo singular es la expresión de los infinitos atributos que son también la envoltura de la substancia única que es Dios o la Naturaleza, cada modo de ser es también la *abertura* a lo ilimitado, a lo absolutamente infinito: «Todo modo que existe necesariamente y es infinito, ha debido seguirse necesariamente, o bien de la naturaleza de algún atributo de Dios considerado en absoluto, o bien a partir de algún atributo afectado de una modificación que existe necesariamente y es infinita». (Proposición XXIII, Parte I). Quiere esto decir que los modos de ser no están reclusos

en sí mismos, a la manera de las mónadas de Leibniz, sin puertas ni ventanas. Esa interioridad o subjetivación, de profunda herencia cristiana, es extraña a Spinoza. Como bien ha recalcado Pierre Macherey, «los modos finitos son de alguna manera el lugar donde se anuda esta unidad [de lo real], donde se lleva a cabo la transformación, o también la determinación, de lo infinito en lo finito».¹⁰

El plano común de inmanencia no cesa de transformarse en base a una imperturbable actividad que rebasa nuestras particularidades, a la vez que no cesa de *resarcirlas* en virtud de la unicidad de lo real, es decir, del *infinito en acto*. A la luz de esto, estamos en condiciones de adentrarnos en el tan comentado pasaje del Escolio a la Proposición XXIII de la Parte V: «Sin embargo, no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, ya que de ello no hay vestigio alguno en el cuerpo, y debido a que la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con el tiempo relación alguna. Aún así, sentimos y experimentamos que somos eternos [*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*]. Porque la mente no siente menos las cosas que concibe con el entendimiento que las que las que tiene en la memoria».¹¹

La *experiencia* de la eternidad no puede definirse por el tiempo ni relacionarse con la temporalidad, entendida ésta como duración, medida abstracta o representación imaginaria, es decir, en función de las ideas inadecuadas del primer género de conocimiento. Por lo tanto, no se trata aquí de una experiencia personal del yo. El yo no se devora por la sencilla razón de que es una mera abstracción imaginaria. Lo que importa no es la idea confusa del yo sino las ideas adecuadas por las que la mente se percata de la propia naturaleza de lo real. Aún así, tengamos en cuenta, sin embargo, que se trata siempre de una manera de conocer o entender,

¹⁰ Hegel ou Spinoza (1990). Paris, Éditions La découverte, 181.

¹¹ Son quizá pasajes como el citado, donde sale a relucir la impersonalidad o des-individualización de lo singular, los que animan a Hegel a formular, a la hora de referirse a la filosofía de Spinoza, aseveraciones como estas: «el Yo desaparece, es absorbido completamente aquí, no hace sino devorarse.». *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1955), México, FCE, 308.

por más confusa o ansiosa que sea. Para Spinoza, la potencia del entendimiento es infinita y obra, en consecuencia, no en función de la ignorancia sino de una menor o mayor perfección.

La memoria es el vestigio de nuestras percepciones y sensaciones corpóreas. La mente no se limita, sin embargo, al ámbito de las experiencias corpóreas. Así la experiencia más o menos duradera de la alegría apasionada del amor o la libidine no puede compararse con la experiencia del amor intelectual hacia Dios. Leamos al respecto el Corolario: «De aquí se sigue que ningún amor es eterno salvo el amor intelectual.». Y el Escolio: «Si nos fijamos en la opinión común de los hombres, veremos que tienen consciencia, ciertamente, de la eternidad de su mente, pero la confunden con la duración, y atribuyen eternidad a la imaginación o la memoria, por creer que éstas subsisten después de la muerte».

La mente *siente* la potencia de un entendimiento que envuelve y rebasa su esencia singular. A su vez, puesto que «sentimos que un cuerpo es afectado de muchas maneras» (Parte II, Axioma IV), «el cuerpo humano existe tal como lo sentimos». (P. II, Prop. XIII, Corolario) Este enjambre del *sentimiento* está necesariamente ligado al esfuerzo y al *deseo* de entender la naturaleza de las cosas. Puesto que el deseo (*cupiditas*) es la esencia del hombre, y puesto que la esencia o potencia de la mente es el entendimiento, queda claro entonces que el amor intelectual hacia Dios no es otra cosa que la capacidad de la razón para realizar o llevar a cabo la íntima compenetración con lo real en virtud de lo que implica la unidad de la mente y del cuerpo.

Hemos llegado a un punto clave en la escritura de la *Ética* que abarca una especie de movimiento pendular que va de la Parte II a la V, y de ésta a la I, hasta revertirse entre las Partes III y IV, y volver a la V. Más aún, se podría afirmar que la *escritura* de la *Ética*, al desembocar en la Parte V, ilustra con su propio *desenvolvimiento* lo que significa la *envoltura* de lo real. Todo ocurre como si se quisiese poner en evidencia, con un gesto de *ficción literaria*, al decir del propio Spinoza, que si bien el amor intelectual hacia Dios y, por ende, el tercer género de conocimiento, es eterno, «posee, sin embargo, todas las perfecciones

del amor, tal y como si hubiera nacido en un momento determinado, según hemos supuesto ficticiamente en el Corolario de la Proposición anterior». (Proposición XXXIII, Escolio).

El asunto que en este punto hay que abordar puede plantearse así: ¿cómo hacer compatible el entendimiento de la experiencia de la eternidad con la experiencia de la temporalidad en un plano común de inmanencia? Esto quiere decir: ¿cómo concebir y experimentar la eternidad, sin caer ni en el extremo del *dualismo* y la separación substancial de mente/cuerpo, ni en el extremo del *monismo* y la *reducción* de la mente al cuerpo o a la identificación de la mente con el cerebro (a la manera del materialismo cientificista contemporáneo)? ¿Cómo concebir la potencia infinita del entendimiento sin caer en el más tosco idealismo, reduciendo el cuerpo y la materia a una construcción ilusoria de la mente?

En la *Ética* los extremos del monismo y del dualismo se sobrepasan desde el momento en que se afirma un mismo orden y origen para la mente y el cuerpo en base a los atributos infinitos de una única substancia que el entendimiento humano percibe adecuadamente cuando se comprende a sí mismo como una expresión de esos mismos atributos. Puesto que la eternidad no se explica por la duración, no hay relación entre el tiempo y la eternidad. Pero, al mismo tiempo –valga la redundancia–, tanto la eternidad como el tiempo se entienden a la luz de la misma causa, el mismo orden, el mismo plano de inmanencia, como se sigue de la célebre proposición VII de la Parte.

A su vez, en el Corolario, Prop. XXXVIII, Parte II leemos: «De ahí se sigue que hay unas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues (por el Lema 2) todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales (por la Proposición anterior) deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente». Las nociones comunes son «eternas» porque permiten constatar una dimensión ontológica primordial: que lo que es común a todas, y «está igualmente en las partes y en el todo», puede ser concebido adecuadamente, una vez nos percatamos del hecho de que la mente y el cuerpo no son más que expresiones de la Naturaleza o de los atributos de Dios como cosa pensante (*res cogitans*) y como cosa extensa (*res extensa*).

En definitiva: las ideas adecuadas no son otra cosa que el reconocimiento *directo* de la naturaleza de las cosas tal cuales son. En este sentido, lo *común* de dichas ideas o nociones se distinguen de manera evidente de la confusa «opinión común» del primer género de conocimiento. Puesto que ningún modo de existir es en sí y se concibe por sí mismo, se sigue de ello que hay una *experiencia común* de los cuerpos. Esta *concordancia* de los cuerpos es una manera de referirse al hecho de que un cuerpo es afectado de múltiples maneras en virtud de su interdependencia con otros cuerpos, y así *ad infinitum*. A su vez, *sentimos* que somos eternos, no en tanto que modos particulares de ser, sino en cuanto estamos compuestos por lo que podríamos llamar la *travesía de lo infinito*.

Hay que insistir en que, a pesar del equívoco que pueda dar lugar la expresión «sentimos y experimentamos que somos eternos», que esta eternidad no es la de un yo o individuo particular. Menos aún, la eternidad significa una duración infinita o indefinida. En la Carta XII, escrita el 3 de abril de 1663 y dirigida a L. Meyer, luego de afirmar que toda substancia no puede entenderse sino como infinita, pasa a definir los modos de ser o existir de la siguiente manera: «A las afecciones de la Substancia las denomino Modos, y la definición de éstos, al no ser la Substancia misma, no puede implicar existencia. Pues aunque existan los podemos concebir como inexistentes, de donde se sigue que cuando atendemos sólo a la esencia de los modos y no al orden de toda la Naturaleza, no podemos concluir de ella que éstos existan ya, que hayan de existir o no, que hayan existido alguna vez con anterioridad o que nunca hayan existido. De donde se ve claramente que concebimos la existencia de la Substancia de una manera totalmente distinta de cómo concebimos la de los Modos. De ahí nace la diferencia entre Eternidad y la Duración; por la última sólo podemos explicar la existencia de los Modos, pero la de la substancia ha de ser explicada por la primera, esto es, por la infinita fruición de existir (*existendi*) o, permitiéndonos una licencia en la coerción de estilo, de ser (*essendi fruitionem*)».

Estas valiosas precisiones hay que entenderlas a luz del Axioma VI de Parte I, donde se dice que «La esencia de todo lo que puede

concebirse como no existente no envuelve la existencia.» Hay que recordar que para Spinoza la esencia de algo es lo mismo que su potencia; y que la potencia es inseparable del acto o de la plena realización. Siendo la eternidad la existencia misma, la esencia o potencia de algo no existente, pero que en todo caso, podría existir, sólo es concebible desde la perspectiva modal de la duración, y no de la eternidad. Desde la perspectiva de la eternidad, *nada existe* en términos del pasado, presente o futuro. Más bien, *todo existe* en la pura intensidad del infinitivo ser o existir; o como también podría decirse del participio activo o gerundio del verbo ser en griego (εἶμί), es decir, ὄντος, que bien puede traducirse en nuestra lengua por lo que *está siendo*. Se explica así la paradoja de que los modos, por ser finitos, aunque existan los podemos concebir como inexistentes.

Se puede ahora apreciar la profunda transformación que Spinoza lleva a cabo de los conceptos de la filosofía medieval *Natura naturans* (Naturaleza naturante) y *Natura naturata* (Naturaleza naturada), en el Escolio a Proposición XXIX de la Parte I. En el lenguaje de la escolástica, esta distinción nos refiere a Dios como principio creador (*Creatrix*) y universal (*Universalis*) que trasciende necesariamente la contingencia de sus creaturas. Puesto que en la composición del puro plano de inmanencia de la filosofía de Spinoza, el supuesto de un Dios creador, separado de lo creado no tiene sentido ni validez ontológica, la *naturaleza naturante* se entiende como «lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, o sea, Dios considerado como causa libre». En cambio, «por la *naturaleza naturada* se entiende todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden concebirse».

Salta a la vista, una vez más, que la manera de concebir o entender la existencia de la substancia y la manera de concebir o entender la existencia de los modos no debe confundirse. *La eternidad es la existencia misma*, pero ella no puede *explicarse* por el tiempo o la duración, lo cual es, para Spinoza, una continuidad *indefinida* de la existencia. Esto no implica

negar la temporalidad sino dar a entender que el tiempo, así visto, no es más que un concepto abstracto e imaginario, aunque igualmente natural, espontáneo y necesario, para determinar la duración a tono con el primer género de conocimiento. En cuanto tal, el tiempo no puede dar razón de lo que no tiene medida, división, ni separación. Ahora, si bien la eternidad no se puede definir por el tiempo, el tiempo sólo se entiende y se explica a la luz del concepto o idea adecuada de la experiencia *inmanente* de la eternidad.

La eternidad no es para Spinoza la negación del tiempo ni el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, al decir de Platón. La eternidad es lo *real* en primera y última instancia, y de la que nada está excluido. Por eso cabe afirmar que la eternidad es la envoltura del tiempo y que el tiempo, bien entendido, remite a la desenvoltura de la eternidad, es decir, a la íntima compenetración de todas las cosas, en virtud de lo cual nada está separado de nada. He ahí el *traspaso* del devenir (a no confundir con su trascendencia); pero también la confirmación de su perfección e inocencia (*der Unschuld des Werdens*, de lo que nos hablará Nietzsche tres siglos después), pues Dios, o sea la Naturaleza, siendo causa de sí mismo, es también necesariamente la causa *eficiente e inmanente*, pero no transitiva, de todas las cosas.

Entramos así de lleno en el *tercer género de conocimiento*. Esto implica comprender que sólo la abstracción y separación imaginaria del «fluir de las cosas eternas», da «lugar al tiempo para determinar la duración y la medida para determinar la cantidad», como se afirma en la referida correspondencia. Por esta razón es importante distinguir entre la eternidad y las distintas concepciones de lo infinito. Algunas cosas, dice Spinoza, «son infinitas por su naturaleza» (Dios, por ejemplo); y otras «lo son en virtud de la causa a la que son inherentes» (los modos humanos de ser o existir, por ejemplo), las cuales, «concebidas abstractamente», son divisibles y «se pueden contemplar como finitas».¹²

¹² Las citas pertenecen a la ya citada Carta XII, *Correspondencia completa* (1998).

Spinoza llama también la atención sobre la distinción, ya vislumbrada por Descartes, entre lo infinito y lo indefinido.¹³ Se trata de las magnitudes indefinidas, que no pueden igualarse a ningún número, pero que pueden concebirse como más grandes o más pequeñas. Se podría pensar aquí en términos de un infinito máximo y un infinito mínimo, cuyas cualidades no se podrían cuantificar o determinar numéricamente. De esta manera, Spinoza alude a la *continuidad indefinida* de la materia (lo cual, de hecho, la hace insondable) por ejemplo, y ofrece el ejemplo de la naturaleza del espacio situado entre dos círculos de centros distintos. Este interesante asunto no nos compete desarrollarlo en este contexto, pero es importante mencionarlo.

Tengamos en cuenta ahora el encadenamiento de las siguientes proposiciones de la Parte V, a la manera de un *vivace e molto allegro*: «La mente no puede imaginar nada, ni acordarse de las cosas pretéritas, sino mientras dura el cuerpo.» (Prop. XXI); «Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva (*specie*: especie, aspecto, forma) de la eternidad».¹⁴ (Prop. XXII); «La mente humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno». (Prop. XXIII); «Cuanto más entendamos las cosas singulares, más entendemos a Dios». (Prop. XXIV); «El supremo esfuerzo [*conatus*] de la mente y su virtud suprema es entender las cosas de acuerdo con el tercer género de conocimiento». (Prop. XXV).

¹³ Léase el hermoso libro de Paolo Zellini (2003), *Breve historia del infinito*, Madrid, Siruela. Sin embargo, llama la atención que aquí sólo hay una escueta y cuestionable, referencia a Spinoza vinculándolo con Hegel: «La exposición de Spinoza y la de Hegel afirman ya esa exigencia de estaticidad que el infinito debe satisfacer para dejar de existir como puro sinónimo del devenir temporal». (162).

¹⁴ ¿Cómo traducir *specie* en la frase *sub specie aeternitatis*? Sea como sea, lo fundamental estriba en entender que la especie, forma o perspectiva de la eternidad no es el punto de vista de un particular sino el aspecto de la eternidad que envuelve a la mente como modalidad expresiva de una única potencia absolutamente infinita en acto. Las nociones de participación de lo particular en lo universal; o del principio de individuación son ajenas a una filosofía en la que sólo hay una única *individualidad* que es Dios o la Naturaleza. Recuérdese: la eternidad en Spinoza es una pura actividad indivisible, idéntica a la existencia y, por lo tanto, inmanente a su propio desenvolvimiento.

Queda así claro que el cuerpo no es una limitación sino un límite indefinido. Una limitación es un impedimento; un límite es una condición de posibilidad, «pues el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer un cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea y qué es lo que puede hacer salvo que la mente lo determine» (P. III, Prop. II, Escolio). Queda claro también que la muerte o destrucción del cuerpo, no implica la muerte o destrucción *absoluta* de la mente ni del cuerpo, dado que la mente y el cuerpo humano, en tanto que modificaciones del entendimiento infinito, envuelven y expresan necesariamente la eternidad. Queda claro, finalmente, que de la suma potencia o la infinita naturaleza de Dios, que es lo mismo que la Naturaleza, «fluyen (*effluxisse*) infinitas cosas de infinitos modos» (P. I, Prop. XVII, Escolio).

El empleo en este contexto del verbo *fluir* es muy revelador, pues expresa de manera contundente la inmanencia absoluta de lo real. Esta inmanencia no es interna a otra cosa que no sea su propia actualidad. Por esta razón, lo que hay o está siendo no emana de Dios o de la Naturaleza, a la manera de las jerárquicas epifanías de lo Uno, tal como se exponen en las *Enéadas* de Plotino. La Naturaleza consiste pura y simplemente en el *ser así* de los infinitos modos de ser en sus constantes variaciones o transformaciones: «una Naturaleza para todos los cuerpos, una naturaleza para todos los individuos, una naturaleza que es ella misma un individuo que varía de infinitas maneras».¹⁵

En efecto, dice Spinoza: «aunque la faz de todo el universo varíe de infinitos modos, permanece sin embargo siempre igual» (Carta LXIV, a G. H. Schuller). Digamos, de paso, que esta afirmación trae a la mente, no a Parménides y a la tradición eleata, con la que se suele asociar a Spinoza, sino a Heráclito, como se desprende de este maravilloso fragmento de solo dos palabras: «transformándose reposa» (Frag. DK.

¹⁵ G. Deleuze, *Ethology: Spinoza and Us*, revista citada, 625.

84).¹⁶ De la misma manera que Spinoza lleva a cabo una *des-teologización* del concepto de Dios, como ya se ha dicho, así también el concepto de substancia única es una manera de demostrar la naturaleza *inmanente* de la eternidad y de lo infinito. Se entiende entonces que el tiempo, la medida, la duración y la cantidad se consideren una abstracción y, por ende, una separación de la substancia única y «del modo en que *fluyen* las cosas eternas» (Carta XII, cursivas nuestras).

Parecería incluso que la substancia se «des-substancializa», por así decirlo, en el sentido de que se vacía o queda *absuelta* de toda propiedad o aseidad que no sea su esencia o potencia y, por lo tanto, de la existencia concebida como una «verdad eterna». Sea, por ejemplo, y muy a propósito, el agua: «concebimos que el agua, en cuanto es agua, se divide, y que sus partes se separan unas de otras; pero no en cuanto es substancia corpórea, pues en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además el agua, en cuanto agua, se genera y se corrompe, pero en cuanto substancia ni se genera ni se corrompe». (P. I, Prop. XV, Escolio). Está claro que no tiene sentido decir aquí que el agua es «Dios»; sino que el agua, como cualquier otra forma material incluyendo el cuerpo humano, no solamente es un modo de ser, sino también la expresión de un atributo infinito de la Naturaleza que, en cuanto tal, no tiene origen ni fin.¹⁷

¹⁶ Hay que precisar, al respecto, que puede hacerse una lectura del *Poema* de Parménides no tan contraria al pensamiento de Heráclito como suele afirmarse. A parte de la ya muy conocida posición de Martin Heidegger al respecto, léase la traducción y los comentarios de Arnaud Villani (2011) en su libro *Parménide, Le poème*, Paris, Hermann Éditions. Véase también el segundo volumen de la *Estética del pensamiento, La danza en el laberinto* (2003), «La iluminación», Madrid, Editorial Fundamentos.

¹⁷ Desde la perspectiva de la duración, se podría afirmar: *nada en sí mismo*, ya que «Lo mismo es, en efecto, componer la duración de momentos que componer un número por una mera suma de ceros» (Carta XII). Desde la perspectiva de la eternidad, habría que decir: *todo en cada cosa*. Hay, en este sentido, y a pesar de las obvias diferencias históricas y culturales y, sobre todo, del orden del lenguaje, una interesante tangente de Spinoza con el pensamiento del gran maestro Zen japonés Dōgen (1200-1253). En su escrito «Sutra de las montañas y de las aguas» (*Sansuikyo*), aparece esta pertinente pregunta, a la manera de un *kōan*: «¿Son varias las maneras de ver una cosa o es que nos equivocamos al ver muchas formas en una sola cosa?» [*ichi kyo o miru ni shoken shinajina nari to ya sen shozu o ichi kyo nari to go.*]. Texto tomado de una publicación interna del *Zen Mountain Monastery* en Mt. Tremper, estado de Nueva York, Octubre de 2006. Véase al respecto nuestro escrito «La plenitud del vacío. El pensamiento de Eihei Dōgen.» *Diálogos* (Año XLVI, número 97, julio de 2015), Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico.

Hay que recordar que los atributos envuelven y expresan la actividad *impersonal* de Dios o de la Naturaleza. Un atributo es «aquello que el entendimiento percibe de una substancia en tanto que constituye su esencia» (Definición IV de la Parte I). Como substancia única, Dios o la Naturaleza no es otra cosa que la *actualidad* de una potencia que siempre ha estado en acto, sin un *cuándo*, un *antes* o un *después* (P. I, Prop. VII, Escolio). El entendimiento es aquello que permite constatar la naturaleza de Dios en virtud de los atributos que constituyen su esencia o potencia. Por su parte, la voluntad, que para Spinoza no se distingue del entendimiento, no es otra cosa que aquello que está determinado por el *deseo* de entender. Por eso el entendimiento y la voluntad, sean finitos o infinitos, deber ser referidos a la Naturaleza *naturada*, y no a la *naturante*, es decir, a lo que es en sí y por sí misma. (P. I, Prop. XXXI).

Siempre hay que tener en cuenta esta doble vertiente de la Naturaleza para no caer en el error de asignarle una realidad substancial a los infinitos modos de ser; o, en su caso, para no disolver esos mismos modos en una unificación mística, trascendente y sobrenatural. El racionalismo de Spinoza toma el relevo de la gran enseñanza de Descartes, rebasa su dualismo y eleva la filosofía europea a un plano completamente insospechado por el gran filósofo francés.¹⁸

Sólo a la luz de dicha doble vertiente podemos percatarnos de lo que implica la afirmación de que «cuanto más entendamos las cosas singulares, más entendemos a Dios». Recordemos la Definición VII de la Parte II: «Entiendo por *cosas singulares* las *cosas* que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan en una sola acción de

¹⁸ Escribe Hegel en las referidas *Lecciones* (ed. cit., 280-281): «Por tanto Spinoza, como judío que es, levanta totalmente el dualismo que lleva consigo el sistema cartesiano. Como judío que es, decimos, pues la profunda unidad de su filosofía, tal y como a través de él se manifiesta en Europa, la concepción del espíritu, de lo infinito y lo finito, como idéntico en Dios, sin ver en éste un tercer término, es en realidad un eco del pensamiento oriental. Con Spinoza penetra por primera vez en la mentalidad europea la concepción oriental de la identidad absoluta y más concretamente se incorpora directamente a la filosofía europea, cartesiana».

tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los consideramos a todos ellos, en este aspecto, una cosa singular». La singularidad nos refiere a la *acción*, a la *actividad* de los modos de ser o existir; y no a la entidad abstracta que subyace a un individuo en particular.

Dos conceptos de la filosofía antigua entran aquí en juego: ἐνέργεια (*energía*) y κίνησις (*kinesis*), que se podrían traducir por fuerza, actividad o intensidad y movimiento o agitación, respectivamente. Se trata precisamente de lo que constituye la esencia o potencia de los cuerpos, sea que estén en reposo o en movimiento. Spinoza lo aprendió de la *Metamorfosis* de Ovidio: cada cuerpo se compone de una multiplicidad de otros cuerpos, y todos ellos están en continuo proceso de transformación e interacción, a la manera de un entramado infinito, coligados en el esfuerzo (*conatus*) común de todo modo de ser por perseverar en su singularidad, la cual es tan puntual y potente, como limitada y fugaz. En el plano humano, no hay que olvidar nunca lo siguiente: «la potencia humana es sumamente limitada, y la potencia de las causas exteriores la supera infinitamente. Por consiguiente, no tenemos la potestad absoluta de acordar a nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros». (Parte IV, Capítulo XXXII).

Queda claro entonces que las cosas singulares y finitas no son en sí ni por sí mismas; a su vez, todas ellas están entrelazadas en la enredadera de sus infinitas y mutuas determinaciones. El «determinismo» de Spinoza consiste en el reconocimiento de que de determinados efectos se siguen necesariamente determinadas causas, y que todas estas determinaciones remiten a la causa primera e *inmanente* que es Dios, o sea, la Naturaleza. Se explica así que entender la razón de ser de las cosas singulares implica necesariamente entender a «Dios», es decir, a las condiciones reales de la existencia, contempladas desde la perspectiva de la eternidad. Se explica así también que lo contingente o lo fortuito no tiene aquí cabida, pues ello supone afirmar que lo determinado está sujeto a la indeterminación, lo cual sería absurdo. Se explica además que de lo que se trata es de persistir en nuestro entendimiento para *perseverar* en él de acuerdo con la integridad del universo. (Véase de nuevo el Capítulo

XXXII de la Parte IV que, nada casualmente, está dedicada a la servidumbre humana y la fuerza de los afectos).

Una «causa» no es otra cosa que la *ocasión* para que algo ocurra; y un «efecto» no es otra cosa que el *designio* de dicha ocurrencia. Esa es, precisamente, la marca o el vestigio de los cuerpos que generan los modos de pensar y, por lo tanto, las ideas de los cuerpos. Toda la doctrina de los afectos está contenida en esta persistente actividad psicofísica que puede llegar a ser tan clara y distinta como ofuscada y confusa. Por eso tiene sentido hablar de causas *adecuadas* y de causas *inadecuadas*. Cuando somos «causa adecuada» es porque algo ocurre, en o fuera de nosotros, que se sigue directamente de nuestra naturaleza o *potencia de obrar*, es decir, del esfuerzo (*conatus*) por perseverar en un singular modo de ser. En tal caso se dice que *obramos* o actuamos. Cuando, al contrario, somos «causa inadecuada» de algo que ocurre, se dice que *padecemos*, puesto que no somos sino *causa parcial* de algo que ocurre, dentro o fuera de nosotros. Precisemos que la parcialidad consiste, sencillamente, en el hecho de que «no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros» (P. IV, Capítulo XXXII).

Sea, por ejemplo, un afecto de tristeza, el cual ocurre contrario a nuestra naturaleza, es decir, a nuestro *conatus* y potencia de obrar. Dicho afecto está necesariamente determinado por una causa exterior, y sólo parcialmente por una condición propia o singular. Hay ahí una causa inadecuada que puede, sin embargo, ser destruida en base al *entendimiento* de esas mismas causas o condiciones que hicieron posible el entristecimiento. Puesto que compartimos en función de la razón las mismas nociones comunes o ideas adecuadas de las cosas, hay una *experiencia radical de lo común* que abre el horizonte de inteligibilidad de la razón de ser de la existencia que es una verdad eterna.

En este sentido, el concepto de razón y de eternidad en Spinoza está mucho más cerca del *lógos* (λόγος) y el *aión* (αἰών) en Heráclito que de la *ratio* y la *aeternitas* medieval y cartesiana; o incluso que la divinización de la razón y de la naturaleza en la tradición estoica romana.

La razón es inseparable del entendimiento, al igual que el *λόγος* lo es del *nous* (νοῦς), o más precisamente, del *phrônein* (φρόνειν) que, como dice Heráclito, es «común a todo» (Frag. DK. 113). El acto de pensar está ligado a la potencia de obrar del cuerpo, pues tanto el pensamiento como el cuerpo son expresiones de la *natura* o *physis* (φύσις). La necesaria distinción conceptual entre mente y cuerpo no implica separación real alguna.

En definitiva: cuando somos causa adecuada de las afecciones, al efecto de dicho *afecto* se le denomina *acción*; cuando no, se le denomina *pasión*. (Véase P. III, Definición de los afectos). Estamos ante una diáfana *geometría de los afectos*, cuyo entendimiento nos conduce al tercer género de conocimiento y, por lo tanto, a la beatitud. Es así como «El supremo esfuerzo [*conatus*] de la mente y su virtud suprema es entender las cosas de acuerdo con el tercer género de conocimiento».

Entender significa *compenetrarse* con las condiciones reales de la existencia en tanto que una *verdad eterna*. La dimensión *ontológica* de la verdad es inseparable de la *ética*, bien entendida como la manera íntegra de habitar este mundo. Esto quiere decir que entender lo real implica necesariamente vivir a la altura de ello, dado que «la beatitud no es el premio a la virtud sino, por el contrario, la virtud misma» (P. V, Prop. XLII). Recuérdese que virtud significa fuerza o potencia. La beatitud implica, por lo tanto, *mantener a raya* la impotencia, es decir, el dominio o la tiranía de los afectos mediante la *recta contemplación* de nuestras acciones y padecimientos; de nuestras causas adecuadas y de las inadecuadas.

Esta confluencia de la dimensión ontológica y la ética es lo que distingue a la ontología de la metafísica y de la teología, de una parte; y a la ética de la moral y de la religión, de otra. En lo que sigue, para concluir, recogemos a modo de resumen todo lo anterior, a la luz del concepto de beatitud que se define de esta manera: «La beatitud no es el premio a la virtud, sino la virtud misma. De esa manera no nos regocijamos [*gaudemus*] de ella porque contenemos la libido [*coërcemos libidines*] sino, al contrario, porque de ella nos regocijamos podemos contener la libido». (P. V, Prop. XLII).

No deja nunca de sorprender la manera en que se desemboca en esta sobria y somera, a la vez que intensa y conmovedora, definición. Es como si todas las páginas anteriores estuviesen compelidas y preñadas para dar a luz a una luminosa conquista. Recordemos la distinción entre *desiderium* y *cupiditas*; entre el anhelo de los deseos en virtud de lo cual se padece, y el deseo de entendimiento que se asienta en el esfuerzo por perseverar en la existencia, y en virtud de lo cual se actúa. Según Spinoza, la inmensa mayoría o el vulgo se cree libre porque da riendas sueltas al deseo de poseer aquello que se anhela, y a los impulsos de la sensualidad y el disfrute sexual (*libidine*).

De esa manera, puede que cedan en su libertad cuando son compelidos a obrar por el mandato de la moral o de la religión, con la expectativa de una recompensa espiritual o, mejor aún, de una liberación de futuros castigos o suplicios, luego de la muerte. En este contexto, se define la moral y la religión como el premio a la esclavitud, es decir, al reino de la impotencia y al reconocimiento de una autoridad superior. En el caso de que «no hubiese esa esperanza y ese miedo, y se creyera que no hay vida después de la muerte, y que las mentes mueren con los cuerpos, se sigue de ello una vida desenfrenada, puesto que querrían ordenar todo según sus apetitos libidinosos y obedecer a la fortuna más que a sí mismos» (P. V, Prop. XLI, Escolio).

Recordemos que el orden infinito del universo es impasible e imperturbable, puesto que Dios o la Naturaleza no padece ni alegrías ni tristezas. En este sentido, las «leyes de la naturaleza» no remiten a otra cosa que al hecho de que las cosas sean como son: a la *talidad* de lo que hay. La existencia no es un predicado de Dios o de la Naturaleza. Más bien, habría que decir que *entender* las condiciones reales de la existencia implica una manera de *nombrar* lo que se sigue necesariamente de la naturaleza de las cosas (*de rerum natura*).

Puesto que no hay un Ser o una Entidad que trascienda dicho orden y dicha naturaleza, podría afirmarse que los infinitos modos de ser son, efectivamente, instantáneas fulguraciones de lo infinito que no cesan de recogerse en el infinito goce o fruición de existir. Este goce o fruición,

por ser infinito, no es un sentimiento o una emoción; ni siquiera un pensamiento. Se trata, una vez más, de la *experiencia impersonal* en virtud de la cual se constata el fugaz esplendor de la existencia y la verdad eterna que sirve de trasfondo palpitante al violento tumulto del devenir.

La actualidad (*actualitas*) en Spinoza no tiene el sentido de realidad operante y efectiva. Se trata de lo real en tanto que verdad *eterna, insondable e inmarcesible*: lo absolutamente infinito. Se entiende y se explica así la articulación o confluencia *espontánea*, y no problemática, de la naturaleza *naturante* y la naturaleza *naturada*. De esa manera, el *amor intelectual* hacia Dios no es más que una parte o un aspecto del «amor infinito con que Dios se ama a sí mismo». El *sí mismo* de Dios no es otra cosa que su actualidad; y en nada difiere ese amor de la *ciencia intuitiva* por la que brota (*oritur*) la beatitud.

No se trata de una actualidad o eternidad entendida como presencia de Dios en el alma que obliga al desprecio del yo, como en san Agustín, por ejemplo. Se trata del despliegue de una esencia o potencia con la que el entendimiento humano es capaz de compenetrarse por la sencilla razón de que tiene una idea adecuada de la esencia eterna e infinita que es Dios o la Naturaleza (P. II, Prop. XLVII). Ocurre aquí una desinteriorización y des-subjetivación del «sí mismo», tanto en el plano de la substancia única como en el modo humano de ser. De esa manera reluce y se afirma la perfecta, íntegra e impersonal composición de lo real. Conocerse a sí mismo no significa, en este contexto, otra cosa que reconocer lo que siempre ha estado ahí porque siempre está siendo, sin nacimiento ni destrucción: el imperturbable y conmovedor corazón de lo real. Entran aquí en juego el «contento de sí» (*acquiescentia in se ipso*) y la «serenidad de la mente» (*acquiescentia mentis*) que acompañan a la experiencia de la beatitud.

La beatitud es la consecuencia ética del *desentrañamiento* de lo real. Esto explica por qué la *Ética* es, no un tratado de moral, sino una exposición acerca de las condiciones de la existencia que nace de una *práctica de la sabiduría*, y no ya de una «sabiduría práctica», un *savoir faire* o *know how*. Cuando lo real o la naturaleza de las cosas se capta

o entiende clara y distintamente, de manera directa e inmediata, sin cortapisas, la mente humana se libera de sí misma, es decir, de sus propias limitaciones (que no de sus límites), y se lleva a cabo o realiza la perfección de la existencia. Cuando la mente se libera de sus limitaciones, que no de sus límites, decimos. En efecto, la limitación es un impedimento que obedece al predominio de nuestros anhelos y sus afectos concomitantes; los límites son la forma de una finitud que, sin embargo, no cesa de abrirse a lo ilimitado, a lo absolutamente infinito.

De ahí la *tensión* del anhelo de nuestros deseos, el deseo de entender y la realización del entendimiento. Ese sería el sendero de la *contención* del tercer género del conocimiento, propio de un espíritu libre, y que conduce, en definitiva, a la *distensión* o, mejor quizá, a la *disipación* de los anhelos. Eso es lo que el concepto de beatitud saca a relucir. Pensamos que el verbo «contener» es más apropiado que el de «reprimir», por ejemplo, para traducir *coerceo*. Con la idea de *contención* se explica mejor «la potencia de la mente sobre los afectos y la libertad de la mente», las cuales permiten lidiar con las causas externas e inadecuadas y las constantes interacciones afectivas de los cuerpos. Puesto que la esencia o potencia de la mente consiste en el entendimiento, la beatitud es la puesta en vigor o la realización de aquel aspecto en nosotros que es tan actual y eterno como Dios mismo; no ya en tanto que individuos poseedores de una substancia inmortal, sino como expresiones necesarias de la esencia o potencia infinita de la Naturaleza.

Universidad de Puerto Rico

BIBLIOGRAFÍA

- Bonnefoy, Y. (1990). *Entretiens sur la poésie*. Paris, Mercure de France.
- Damasio, A. (2003). *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Felling Brain*. New York, Harcourt.
- Deleuze G. (1992). *Ethology: Spinoza and Us. Incorporations*. Zone, núm. 6.
- Deleuze, G. (1994). *Lógica del sentido*. Madrid, Planeta-Agostini.
- Deleuze G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona, Muchnik.
- Descartes, R. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Dōgen Eihei (2006). «Sutra de las montañas y de las aguas» (*Sansuikyo*), Publicación interna del *Zen Mountain Monastery*, de Nueva York.
- Domínguez Atilano (2009) traductor, *Ética*. Madrid, Editorial Trotta.
- Hegel G. W. F. (1955). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE.
- Martínez Sánchez, A. (2007). «La mente como idea del cuerpo. Spinoza en el proyecto de Antonio Damasio». *Thematha*, Revista de Filosofía, Num. 39, 2007.
- Meschonnic. H. (2015). *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires, Dispare /Cactus.
- Ramos F. J. (2015). «La plenitud del vacío. El pensamiento de Eihei Dōgen». *Diálogos*, Año XLVI, número 97, Revista del Departamento de Filosofía. Universidad de Puerto Rico.
- Ramos F. J. (2003). *Estética del pensamiento II. La danza en el laberinto*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Ramos F. J. (2008). *Estética del pensamiento III. La invención de sí mismo*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Rivas Albert (1997). *Biografía del vacío*, Barcelona, Destino.
- Pautrat, B. (1999) traductor, *Éthique*. Paris, Éditions de Seuil.
- Sánchez Estop, J. D. (1998). *Spinoza, Correspondencia completa*. Madrid, Editorial Hiperión.
- Sidwell Gustavo (2005) traductor, *Ética*. Buenos Aires, Terramar Ediciones.
- Villani, A. (2011). *Parménide, Le poème*. Paris, Hermann Éditeurs.
- Zellini, P. (2003). *Breve historia del infinito*. Madrid, Siruela.