



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Spinoza: La conquista de la singularidad

Spinoza: The conquest of singularity

Autor

Ignacio Blancas Albericio

Director

Luis Arenas Llopis

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Año

2017

ÍNDICE

1.- INTRODUCCIÓN	4
2.- SISTEMA.....	5
2.1.- <i>Descripción de la estructura del sistema metafísico</i>	5
2.2.- <i>Nada hay fuera de Dios</i>	9
I.- Dios es causa y efecto.	9
II.- Dios es <i>télos</i>	11
III.- Dios es nada.....	14
3.- DEL MODO AL INDIVIDUO EXISTENTE: EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.	20
4.- INDIVIDUO, POTENCIA Y LIBERTAD	27
4.1.- <i>Deducción del concepto libertad</i>	27
I.- Libertad como conocimiento adecuado.....	27
II.- La libertad no puede surgir de la voluntad	28
III.- Libertad como oposición a servidumbre	30
5.- CONCLUSIÓN	32
6.- BIBLIOGRAFÍA.....	34

1.- INTRODUCCIÓN

El desarrollo de este trabajo recorrerá tres momentos: En primer lugar se expondrá el sistema metafísico que el propio Spinoza describe en la primera parte de la *Ética*, el cual nos servirá de puente para lanzar, en segundo lugar, la ruptura que en éste se da a partir de sus mismas premisas, para finalmente invertirse la misma estructura. Con ello se querrá demostrar una clara tesis, a saber: la intención de la metafísica spinoziana es mostrar toda ausencia de meta-física, es decir, de trascendencia, para afianzarse una descripción de la inmanencia y una conquista de lo singular. Se propondrá una disección del concepto de Dios para establecer una puesta en escena puramente ética. Es de recibo señalar que esta ética no tiene ninguna intención de exponerse únicamente como una suerte de reflexión sobre la moralidad y su fundamentación. Sino que se debe entender desde su raíz, desde el sentido que la palabra *êthos* ofrece¹, esto es, la manera de ser de la disposición de lo real. Por ello, cuando se habla de una *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza querrá sostener que la manera de ser, de estructurarse la realidad, esto es, su *êthos*, es el geométrico. Así, la tesis que sostendré, se irá deduciendo, consecuentemente, de las mismas proposiciones, para mostrarse que ésta es una consecuencia lógica y rigurosa del mismo texto de Spinoza.

Se propone así, un análisis estricto de dicha obra, apoyándome al mismo tiempo en bibliografía referente, básicamente en la sólida *Metafísica* de Aristóteles y la interpretación de *Un claro laberinto* de Jesús Ezquerro. Mi postura tratará de mostrar cómo de la supuesta rigidez metafísica de un sistema de carácter mecánico y necesario, se debe poder expresar -y así lo hace el propio Spinoza- la misma inconsistencia de tal sistema, de manera, no obstante, implícita. Su método será servirse de aquello que más tarde acabará por desintegrarse, para señalar, con alto grado de aceptación, que no hay una posible remisión a algo más allá de aquello que hallamos en la realidad. Que nos bastamos a nosotros mismos y que ello nos configura como lo que somos.

¹ ἔθος: “Costumbre, hábito, uso” Pabón S. De Urbina. J.M. y Echauri Martínez. E. *Diccionario griego-español*, Biblograf, Barcelona, 1964. P. 149. El cual puede entenderse asimismo en virtud de aquel modo en que se actúa o se es. La costumbre o hábito implica una manera de ser como consecuencia suya, estableciéndose, de esta manera, una configuración del comportamiento o *personalidad* de lo real; en conclusión, una ontología.

2.- SISTEMA

2.1.- Descripción de la estructura del sistema metafísico

Comenzaré estableciendo la estructura que el mismo Spinoza describe en la primera parte de la *Ética* para luego mostrar a partir de ella su tesis.

Spinoza asienta a Dios como un ser absolutamente infinito y como una substancia. Tales caracterizaciones vienen de la primera definición de *causa sui*² por la que se comprende a Dios como algo que no necesita de nada más que sí mismo para existir, es decir, que colma su existencia con su existencia misma, que es *en sí*. De ella se desprenden, en el sentido de que se deducen, los dos únicos atributos que podemos conocer, *extensión* y *pensamiento*. De esta manera la extensión y el pensamiento se van concretando en el mundo en diversos momentos o modos. Por modo Spinoza entiende aquello que no es en sí, sino aquello que se concibe por y *en otra* cosa.³ De esta primera distinción, por los axiomas I y II de la primera parte, en *sí/en otro*,⁴ podemos deducir la estructuración que él mismo propone.

En primer lugar, como particularización de cada atributo, se encuentran los modos *Infinitos*, subdivididos en *Inmediatos* y *Mediatos*, y en segundo lugar, los modos *Finitos*. En general un modo infinito es aquello “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”⁵, por lo que los modos *infinitos inmediatos* son los que se derivarían de manera más inmediata de los atributos sin pasar por ninguna instancia previa que los modifique, es decir, aquellos que recogen o abrazan la totalidad de los denominados, modos finitos. El *modo infinito inmediato* de la extensión sería, por decirlo así, la mínima expresión a la que todo cuerpo puede ser reducido y por lo tanto, la gran abstracción que implica un cumplimiento necesario para ser considerado como cuerpo, a saber: *Movimiento* y *reposo*, los cuales son el objeto de análisis de la mecánica. El *modo infinito inmediato* es la determinación más genérica de la *natura*

² “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” Spinoza, B, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. Def. I, I. P. 55

³ “Un modo es en otra cosa, por la cual debe ser conocida, esto es, que es en Dios solo, y a través de Dios solo puede ser concebido”. *Ibidem* Prop. XX, I, P. 90

⁴ “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” *Ibidem*, Ax I, I. “Lo que no puede concebirse por medio de otra cosa, debe concebirse por sí” *Ibidem*, Ax II, I. P. 58

⁵ *Ibidem*, Prop XXIII, I. P. 89

naturata; así, decir que movimiento y reposo es el modo infinito inmediato de la Extensión equivaldría a decir que todos los cuerpos obedecen tales leyes. Si continuamos, el *modo infinito mediato* representará aquella particularización que, habiendo sido mediada por el movimiento y reposo, abarcaría a la realidad *en acto* de todos los singulares, denominada para la Extensión la *faz de todo el universo*. Esta faz se comprende como un *individuo total*, es decir, como la composición de todos los individuos, los cuales son conformados a partir de los cuerpos más simples –*corpora simplicissima*-. Es por así decirlo aquello que capta todas y cada una de las singularidades integrándolas en sí mismo. Los *cuerpos* serán así el mayor nivel de concreción del atributo extensión, así como las *ideas* lo serán del atributo pensamiento, sus *modos finitos*.

Con el atributo pensamiento podemos establecer una misma estructuración, en la cual encontramos el *intelecto absoluto infinito* como la primera derivación de la substancia, esto es, sin hallarse aún mediada o concretada, siendo su expresión más inmediata, su *modo infinito inmediato*. Sin embargo existe cierta confusión con respecto al modo infinito mediato, es decir, aquel que reúne lo singular tras la mediación de su anterior, el denominado aquí *Intelecto absoluto en acto*. Ya que en una carta que escribe a G.H. Schuller el 29 de julio de 1675⁶, donde, a su petición, Spinoza realiza una explicación detallada de divisiones y subdivisiones de la substancia única, en la que no llega a completar el espacio del *modo infinito mediato* del atributo del pensamiento. ¿Qué información de ese apartado tenemos en la misma *Ética*? “El entendimiento en acto, sea *finito o infinito*, así como la voluntad, el deseo, el amor, etc., deben ser referidos a la Naturaleza *naturans*, y no a la *naturata*.”⁷. Extraemos de aquí que el entendimiento en acto es aquel que se refiere principalmente a *hechos concretos* de entendimiento, esto es, a pensamientos, a ideas, en última instancia a los *modos finitos*, como él mismo define en el Escolio de esta misma Proposición: “La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma, que es lo que más claramente percibimos. Pues no podemos entender nada que

⁶ *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988, Ep, LXIV, P. 347-352.

⁷ Spinoza, *Ética*, Prop. XXXI, I, P. 97

no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender”⁸. ¿A qué se refiere con hecho de entender? Comprendemos que a *la intelección misma*, al mismo *hecho de pensar*, por lo tanto a aquellas ideas singulares que *se piensan*, en fin, al pensamiento humano⁹. Ahora bien, la proposición inicial que venimos comentando dice, “el entendimiento en acto, sea *finito o infinito*”. Así, si comprendemos a este entendimiento desde el lado *finito*, encontraríamos que haría referencia al modo finito del pensamiento, esto es, a una *Idea* concreta. Sin embargo si el entendimiento es infinito podría deducirse que se refiere al modo infinito mediato, es decir, aquel que es infinito pero que recoge todas las expresiones *finitas*. Este sería el *intelecto infinito en acto*, el cual representaría a la totalidad actual del Pensamiento, que al ser en acto, solo puede ser humano¹⁰. Así podríamos rellenar el hueco del modo infinito mediato, que en un principio parecía vacío, con el *intelecto infinito en acto*. Ezquerria lo plantea de esta manera siguiendo a Vidal Peña: “El modo infinito mediato es una instancia mediadora entre la dimensión *noemática* del pensamiento (la racionalidad objetiva de lo que hay), representada por el modo infinito inmediato (el *Intellectus absolute infinitus*) y la dimensión *noética* del pensamiento (los contenidos subjetivos de las conciencias), representada por los modos finitos, las ideas. Se hallaría, por consiguiente, en ese punto donde confluyen lo subjetivo (el pensamiento [ideas humanas]) y lo objetivo (la razón).”¹¹

La descripción que acabamos de hacer va de lo más abstracto a lo más concreto, de lo más absoluto a lo más particular, es un sistema aditivo que va sumando unas partes a otras, siendo así los entes e ideas finitos meras modificaciones o transformaciones de ese Dios o substancia. De esta manera al ser considerados como modos, estos son idénticos entre ellos mismos: una silla, una piedra o un ser humano; no serían más que una inherencia o modulación de la substancia, y su constitución ontológica los considera análogos. Nos resulta inevitable entender esta situación como una relación de estructuras finitas que se engloban bajo una misma súper-estructura sustancial, ya que plantea un encuentro de carácter inmediato entre dichos elementos finitos, los cuales se hallan imbuidos en un continente que los abrumba, sin darse, realmente, una delimitación o una determinación de cada parte como propia e

⁸ *Ibidem*, Esc. Prop. XXXI, I. P. 99-100

⁹ Asimismo en Ax. II, II, P.123 dice “el hombre piensa” marcándose esta particularización del universo spinoziano, puesto que es el único sobre el que podría concebirse esta idea.

¹⁰ Me baso en la nota 18 de la edición de Vidal Peña de la *Ética*, P. 98

¹¹ Ezquerria, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. P. 51

individuada. De hecho este sistema se opone a la concepción cartesiana donde se muestran dos sustancias incompatibles, cerradas e independientes, sin encuentro posible entre ellas, ya que en Spinoza encontramos *una* única sustancia, dada su condición de *causa sui*¹², es decir, no puede ser generada por otra cosa más que por sí misma. Empero, el planteamiento de una *súper-estructura* y de una *infra-estructura* se nos representa como una suerte de trascendencia o dualismo, por ello debemos matizar que para Spinoza no hay nada más que modos y sustancia¹³, manifestándose que sustancia y modos comparten el mismo plano ontológico, es decir, que la sustancia no está más arriba o en un plano trascendente, sino que se establecen ambas en el mismo. ¿Pero cómo que en el mismo? ¿Es que acaso hay más planos que ese?

Este cuadro nos ayudará a entender la estructura que se viene planteando sobre Dios:

DIOS/SUBSTANCIA

A.- Natura naturans (Atributos)	Extensión	Pensamiento
B.- Natura naturata (Modos)		
B.1.- Modos infinitos		
Inmediatos	<i>Movimiento y reposo</i>	<i>Intelecto absoluto infinito</i>
Mediatos	<i>Faz de todo el universo</i>	<i>Intelecto absoluto en acto ¿?</i>
B.2.- Modos finitos	<i>Cuerpos</i>	<i>Ideas</i>

¹² “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”. Spinoza. B. *Ética*, Alianza, Madrid, 2013. Def III, I. P. 56.

¹³ “Nada hay fuera de sustancias y modos” *Ibíd.*, Demos. Prop XV, P. 73

2.2.- *Nada hay fuera de Dios*

I.- Dios es causa y efecto.

Las caracterizaciones que el propio Spinoza le otorga a Dios pueden ayudarnos a entender la *Ética* desde otro punto de vista, a través del cual accederemos a la tesis que recorre este trabajo.

Spinoza comienza con la definición de *causa sui*, la cual supone la concepción de Dios a partir de sí mismo, pues su naturaleza implica una existencia necesaria no causada por algo ajeno o externo a Él. De esta manera todo aquello que se desprenda de la esencia de Dios tendrá un cariz de necesidad, pues éste al haber sido generado por sí mismo, no genera efectos por voluntad sino por una suerte de causalidad lógica y geométrica. Se da, así, una identificación entre razón y causalidad en este punto, pues el principio por el que un cuerpo o una idea son comprendidos es a través de aquello que lo ha causado. La naturaleza se ha racionalizado. La equivalencia entre la razón y la causalidad, en tanto que implican inteligibilidad, supone la identidad entre razón y naturaleza, lo cual refiere a lo que solemos entender por racionalismo clásico. Pero si observamos bien la definición de *causa* se explicita en que consiste en “Decir que A es condición necesaria de B, o que A *precede* invariablemente a B [...]”¹⁴. También en la edición del *Diccionario de Filosofía* de Dagobert Runes encontramos a la causalidad definida desde dos conceptos a los cuales va de suyo asociada: por un lado, la condición suficiente, la cual radica en que “cuando uno ocurre el otro se sigue necesariamente” y, por otro lado, la condición necesaria “cuando ocurre el segundo debe haberle precedido el primero”¹⁵. Es decir, se entiende que para que podamos hablar de manera rigurosa de causalidad debe haber cierta separación entre aquello que causa y aquello que se deriva como efecto; ha de haber *exterioridad* debido a la precesión de la causa con respecto al efecto.

Sin embargo la definición de *causa sui* implica una clara contradicción en estos términos, puesto que en este caso, algo sería causa de sí mismo, no pudiendo haber tal exterioridad o antecendencia entre lo causante y lo causado. Al establecerse una

¹⁴ *Diccionario de Filosofía*, dir. Jacobo Muñoz. Espasa, P. 87

¹⁵ Runes, D. *Diccionario de filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1969. P. 55

identidad entre razón y causa, el efecto que surge debe poder entenderse a partir de su causa, por lo que no puede haber una *separabilidad absoluta* entre ambos. Diríamos que el efecto no puede ser un absolutamente otro de su causa puesto que en tal caso no habría inteligibilidad. La *causa sui* en Spinoza resulta plenamente consecuente con su sistema, pues de ella se deduce que sí, por un lado, Dios es causa de sí mismo, por el otro lado, también debe poder ser considerado como efecto de sí mismo.¹⁶ Así los atributos y sus modos no serían otra cosa que Dios concebido como efecto de sí mismo. Spinoza refiere a este carácter de Dios cuando afirma en la proposición XVIII de la Primera parte “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas”¹⁷. Es necesario hacer un desvío para entender la caracterización de la causa como inmanente y no como transitiva.

Esta distinción tiene origen aristotélico el cual se desarrolla en el capítulo 8 del libro IX de la *Metafísica* cuando establece la diferencia entre: aquellas actividades cuyo fin es distinto de la actividad misma; generándose, por lo tanto, un *producto*; y entre aquellas actividades cuya finalidad es la actividad misma. “Así pues, siempre que haya un producto distinto del propio ejercicio, el acto se realiza en el objeto producido [...]. Por el contrario, cuando no hay ninguna obra aparte del acto, éste se da en el agente mismo: así, la visión se da en el que ve, la ciencia teórica en el que teoriza y la vida en el alma.”¹⁸ Esto demuestra que hay actividades que se colman o culminan, en el mismo proceso de esa actividad, como el ejemplo del conocimiento o la visión, es decir, hay actividades que son causa y efecto de ellas mismas, que lo que producen es el mismo desarrollo de su producción. La escolástica recogerá esta distinción de las actividades que Santo Tomás volvió a reproducir de Aristóteles, para hablar de la *causa inmanente* y la *causa transitiva*.

Siguiendo a Jesús Ezquerra en *Un claro laberinto* se hace referencia a que Spinoza toma esta distinción de Adriaan Heereboord, el cual realiza una categorización de las causas basado en el manual de lógica escolástica de su maestro Franco Bürgersdijck¹⁹. En ella, se hace una caracterización de la *causa eficiente*, como aquella

¹⁶ Esto es, si Dios es causa de sí, podremos considerar a Dios, bien en cuanto causa, bien en cuanto efecto. Si necesariamente Dios es causa de sí, y todas las causas tienen necesariamente efectos, Dios es necesariamente efecto.

¹⁷ *Ibidem*. Spinoza, B. *Ética*, Alianza, Madrid, 2013. Prop XVIII, I. P. 85

¹⁸ Aristóteles. *Metafísica*. Alianza, Madrid, 2014. IX, 8, 1050a 30. P. 307

¹⁹ Ezquerra, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. P. 82

que debe interponer cierta exterioridad con respecto a su efecto por la cual se “garantiza una genuina causalidad. Sin ella no hay propiamente efecto”²⁰. De ésta, se diferencia la causa *emanativa* y la causa *activa*, las cuales se definen en virtud de si realizan una mediación o no entre su efecto: Esta mediación es la *acción*. Por ello la causa *emanativa* no se verá afectada por una instancia mediadora, sino que los efectos se derivarían, podríamos decir en referencia al neoplatónico Plotino, por abundancia, esto es, de manera inmediata. Como él mismo escribe en su *Éneada* V, “El Uno [...] se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa [...]”²¹.

Por otro lado, la *causa activa* incluirá el elemento mediador de la acción, la cual se halla dividida a su vez en, las ya nombradas más arriba, *causa inmanente* y *causa transitiva*. “La causa inmanente es la que produce el efecto en sí (*in se*), mientras que la transitiva es la que produce el efecto fuera de sí (*extra se*).”²² No podemos así, asignar a esta relación ningún carácter extrínseco, esto es, todo caería bajo su misma acción causal sin quedar nada fuera. Según esta caracterización, el efecto surgido de la causalidad inmanente, en tanto que causa efectiva, debe ser *exterior* a su causa, pero al mismo tiempo, ésta, encuentra sus efectos en ella misma, por lo que se confirma que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”²³, primordialmente porque no hay cabida a una relación causal *fuera* de Dios. De esta manera se está planteando una realidad completamente inmanente, sin ninguna recurrencia a algo externo que lo fundamente, pues el efecto es la misma causa generándose. Dios, al poder ser considerado como causa o como efecto, sería todas las cosas que genera, todas y cada: *esto, eso y aquello*, produciéndose un sistema panteísta, en el cual Dios no es el Todo, sino todas las cosas.

II.- Dios es *télos*

Esto nos lleva directamente a otra caracterización que Spinoza establece sobre Dios, a saber, que es *único y absolutamente infinito*, cuando establece “Por *Dios*

²⁰ Ibídem, P. 82

²¹ Plotino. *Éneada* V, 2, cap. 1, 8-10. P.45

²² Ezquerria. *Un claro laberinto*. Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. P. 82

²³ Spinoza. B. *Ética*, Alianza, Madrid, 2013. Prop XV, I. P. 73

entendiendo un ser absolutamente infinito”²⁴. Lo cual volverá a confirmarnos que Dios al abarcarlo todo, debido a su condición de ser causa inmanente, debe ser, necesariamente, completamente infinito, es decir, no puede dejarse nada fuera de él, todo ocurre y se deberá desarrollar dentro de Él. De esta manera Dios estaría, por así decirlo, totalmente acabado, perfilado, cumplido, realizado, debido a que habría encontrado su fin. Ya que si así no fuera, es decir, si le faltara algo por ser o abarcar, ya no sería productor de sus efectos y habría elementos desterrados, fuera del ser. Con esto se afirma que no puede haber algo fuera de Dios porque este no halla límite en su seno, sino que, él sería el mismo límite de lo real. Aristóteles habla de lo *perfecto* o *completo* diciendo, en su primera definición, que se trata de “aquello fuera de lo cual es imposible hallar ninguna de sus partes”²⁵; y en su tercera acepción lo define como “De las cosas que han alcanzado su fin [...] se dice que son completas o perfectas [...]. Por lo tanto, dado que el fin es un tipo de extremo [...]”²⁶. Alcanzamos con esto una determinación bastante fuerte sobre Dios, pues ninguna de sus partes, es decir, ninguna de sus modos o efectos, pueden hallarse fuera de Él, ya que, en conclusión, son ellos mismos Dios.

Querría indagar en la última sentencia seleccionada de Aristóteles que afirma “dado que el fin es un tipo de extremo...”; en ella se da a entender que se debería leer a la perfección o *completud* en términos de *límite*, el cual en griego tiene un concepto que nos resulta familiar en la historia de la filosofía, *télos*²⁷. La primera acepción que encontramos en la *Metafísica* sobre la palabra *límite* dice de él que se trata de: “El extremo de cada cosa, el primer punto más allá del cual es imposible encontrar nada de ella, y el primer punto dentro del cual se encuentran todas sus partes”²⁸. Ahora bien, la referencia a la analogía conceptual con el *télos* se da cuando dice en su tercera definición sobre el límite que éste es “el fin de cada cosa”²⁹. Se ha venido tratando este término *télos* únicamente en relación a la causa final, puesto que unas líneas más abajo el mismo Aristóteles añade “Aunque a veces son aquello desde lo cual y aquello hacia lo cual, es decir, la causa final”³⁰, pero es de señalar que no debería entenderse como objetivo o propósito, sino más bien como el límite de perfección hacia el que se tiende

²⁴ *Ibidem*, Def VI, I. P. 57

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, V, 16, 1021b, 12, P. 192

²⁶ *Ibidem*, V, 16, 1021b 23, P. 193

²⁷ *Télos*: “Realización, cumplimiento, consumación; término, frontera, límite, perfección” Pabón S. De Urbina. J.M. y Echauri Martínez. E. *Diccionario griego-español*, Biblograf, Barcelona, 1964. P. 493.

²⁸ *Ibidem*, V, 17, 1022a, 4, P. 194

²⁹ *Ibidem*, V, 17, 1022a, 5, P. 194

³⁰ *Ibidem*, V, 17, 1022a, 10, P. 194

para, digamos, completarse. Así decimos que Dios no tiene *télos*, es decir, que no tiene límites dentro de Él, pues no podemos realizar cortes o determinaciones sin que éstas mismas sigan siendo en Dios. En efecto, toda determinación *en* Dios no implica un contrario o una ausencia de Dios, sino que, por su misma definición, todo límite que se establezca será en Dios asimismo. Cuando me refiero a determinación o límite *en* Dios, debo señalar que establezco una mirada dialéctica, en la que cuando se marca un límite, es decir, un *desde* aquí *hasta* aquí para denominar algo concreto, se generan de manera inmediata dos lados, es decir, lo determinado y *lo otro* de lo que se ha determinado. Sin embargo en Dios no podríamos hablar de un *otro* en sí mismo, puesto que abarca todo lo abarcable y es, como hemos dicho más arriba, causa y efecto de sí mismo, no escapando nada de su alcance. Pero esto no deja atrás el concepto *télos*, sino que nos permite decir que Dios no *tiene télos* sino que Él mismo *es télos*³¹. Con esto se confirman los postulados de Spinoza al mostrarse que Dios es el propio límite bajo el que podemos comprender lo real y así, como toda determinación se da en Él, no pueden generar opuestos o contrarios debido a su condición de límite. Dios sería el límite de lo pensable y de lo extenso, más allá no podemos pensar nada, puesto que, en efecto, no hay nada más allá.

Más aún se confirma esta visión cuando en la VI definición de la primera parte, como explicación a la afirmación de la infinitud de Dios, escribe Spinoza “a la esencia de lo que es absolutamente infinito pertenece todo cuanto expresa su esencia, y no implica negación alguna”³². ¿A qué se refiere con que no implica *negación alguna*? Si profundizamos más podremos entender esta *negación* como una determinación *en* Dios de algo finito, pues él mismo afirma “Como el ser finito es realmente una *negación* parcial, y el ser infinito una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza, se sigue, pues, que toda substancia debe ser infinita”³³. Hemos alcanzado un momento clave de la exposición de Spinoza cuando comprende que la determinación es negación *-determinatio est negatio-* lo cual, si lo aplicamos a la explicación de más arriba, hallamos que efectivamente, Dios no envuelve en sí mismo determinación alguna, si consideramos en este sentido, a la determinación como negación. Dios, será, al no

³¹ Matizaré que esta afirmación tiene base, de nuevo, en las definiciones aristotélicas de *límite*, donde se dice de éste que es “La substancia de cada cosa y su esencia, pues éste es el límite del conocimiento, y si es el límite del conocimiento, entonces lo es también la cosa”. En el apartado III de esta sección señalaré la relación del *télos* y Dios al ser entendido como *substancia*.

³² Spinoza, B. *Ética*, Alianza, Madrid, 2013. Expos, Def VI, I, P. 57

³³ *Ibidem*, Esc I Prop. VIII, I, P. 62

abarcar en sí mismo algo así como una negación, la *afirmación absoluta*, esto es, se definirá por ser todas y cada una de las cosas, *Dios es esto*, también es *eso*, y también *aquello*, puesto que si algo de lo real no lo fuera debería estar establecido en otro plano, el cual hemos afirmado que necesariamente no se da. Por esto Dios es, además de un “ser absolutamente infinito”, una realidad completa, como se afirma en la definición VI de la parte II, “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*”³⁴. Lo que podría denominarse realidad no es sino la cualidad relativa o perteneciente a la cosa, a la *res*. Aquí no deberíamos entender *res* en el sentido de cosa concreta o finita, sino como en Descartes se manifiesta, *res* es, efectivamente, *substancia*. Así la realidad entendida como substancia es perfecta, esto es, ha alcanzado su fin, *es télos*.

III.- Dios es nada

Caemos de manera inevitable en otra de las caracterizaciones sobre Dios que serán clave en Spinoza la cual la hemos dejado entrever más arriba. Dios además de ser, *causa sui*, un ser absolutamente infinito, es, en consecuencia de ello, una *substancia*. En la misma definición VI de la primera parte, se afirma “Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una *substancia* que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”³⁵. Esta analogía se justifica en las primeras proposiciones de la primera parte donde se refleja la imposibilidad de que una substancia sea generada por otra substancia, la necesidad de la propia existencia y su consiguiente infinitud e indivisibilidad³⁶. Por ello “no puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios”³⁷, puesto que si existiese otra substancia, ésta debería explicarse por Dios mismo, ya que hemos confirmado su absoluta infinitud por la analogía entre causa y efecto.

Spinoza comienza de esta manera aseverando, ya desde la primera definición de *causa sui*, algo más que una estructuración teológica de la realidad: no una simple continuación de la escolástica medieval sino una profundización metafísica única. No es

³⁴ *Ibíd*em, Def. VI, II, 123. Si se analiza la etimología del término *realidad* (*realitas*), vemos la composición entre el término “*rês*”: cosa; al cual es añadido una relación de pertenencia “*alis*”: ser relativo-a; finalizando con el sufijo “*dad*” de cualidad. Según Martínez Calvo. P *Diccionario Latino-castellano epistemológico*, Cometa: Colección Cultura Clásica, Zaragoza, 2009. P.784

³⁵ *Ibíd*em. Def, VI, I, P. 57

³⁶ *Ibíd*em VI, VII, VIII; I. P. 60-62

³⁷ *Ibíd*em, Prop XIV, I, P. 72.

de extrañar que Althusser en *Para un materialismo aleatorio* haya avistado la consecuencia que esta consideración de Dios entraña. En primer lugar defiende lo mismo que se postula aquí, “Dios *no es más que* naturaleza, lo que no quiere decir *nada* más que: Dios *no es más que naturaleza*”³⁸, es decir, no es que Dios esté compuesto o tenga como propiedad ser naturaleza, sino que Dios en tanto substancia infinita, no puede ser más que naturaleza, esto es, no puede ser otra cosa de lo que en efecto se da en la realidad. Podríamos decir que dado su carácter necesario, Dios no puede estar más allá de sí mismo, porque como vimos, no hay otra cosa que Dios. Ahora bien, si somos rigurosos con las caracterizaciones que venimos implementando al Dios spinozista deberemos caer en la cuenta de que si Dios es la afirmación absoluta, es decir, si es *esto* y también *eso* y *aquello*; en fin, todas y cada una de las cosas por volcarse en su efecto y, por ello, ser Él mismo su efecto, ¿qué sentido tiene hablar de Dios? Más aún ¿no es Dios realmente un concepto vacío? ¿Una nada? Hallamos una afirmación de este calado en el sistema metafísico de Plotino durante la Roma del siglo III, donde en este caso la consideración de una realidad unívoca y fundamental es dada a lo Uno. Esta hipóstasis se define por la vía de la negación absoluta, es decir, lo Uno no sería *ni esto*, ni *eso*, ni *aquello*, sino lo absolutamente otro, aquello que como tal no puede tener una determinación ni es por lo tanto cognoscible de la misma manera, “El Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá dentro, por así decirlo”³⁹. Lo Uno será, en rigor, *nada*, pues, en virtud de ser lo *otro*, en nada nos afecta, nada actúa y en última instancia, nada puede predicarse de él. En Spinoza encontramos como decimos, lo opuesto, la plena afirmación, el *sí* absoluto. En ese caso, como afirmamos más arriba, Dios no incluye negación ninguna, límite alguno, es pues algo totalmente indeterminado⁴⁰. Y no sólo eso, sino que al ser la afirmación absoluta y al no haber un otro extrínseco, no podríamos *comparar*, es decir, *oponer* ese otro a la sustancia que nos permitiera afirmar que *eso* es sustancia y *aquello* no lo es.

La substancia es de esta manera *nada* por ser absolutamente todo; es nada por no reservarse nada que sirva para determinarse ella misma como algo separado de lo que genera. Que la causación sea inmanente en el sistema spinoziano nos guía

³⁸ Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002. P. 42

³⁹ Plotino, *Enéada* V2, 1, 1. P. 45

⁴⁰ Me baso en la consideración de Ezquerria en *Un claro laberinto* al afirmar que “La condición de posibilidad de la determinación es el límite” Ezquerria, J. *Un claro laberinto* Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014 P. 43

inmediatamente a esta situación, y de hecho, el mismo planteamiento guía con una necesidad inevitable a la consideración de la vacuidad de la idea Dios. Como Ezquerria escribe “¿Qué pasa si asumimos plenamente un concepto coherente de Dios? Respuesta: el ateísmo. ¿Por qué? Porque Dios, el genuino Dios, para un filósofo, es decir, para un ser racional, no puede ser sino la nada.”⁴¹ Las premisas de la *Ética* revelan una apariencia de metafísica teológica, pero se comprueba cómo en su mismo interior podemos hallar un ateísmo encubierto. En sus *Pensamientos metafísicos*, obra de 1663, afirma Spinoza “Efectivamente, el ser en cuanto ser, es decir, por sí solo o en cuanto sustancia, no nos afecta, y por tanto debe ser explicado por algún atributo, del cual, sin embargo, sólo se distingue por una distinción de razón”⁴². El carácter ininteligible de Dios en cuanto tal, del ser cuanto ser, hace que, para nosotros, no pueda ser *algo* sino justamente, nada.

Spinoza habla en este fragmento de *distinción de razón*, ésta era una de las clásicas distinciones que establece la escolástica medieval, la cual se inicia en la escuela tomista, se desarrolla y amplía con Duns Escoto, para culminarse con la reinterpretación de Francisco Suárez. Santo Tomás comenzará con una taxonomía de la *distinción* entendiendo dos tipos, la distinción *real* y la de *razón*. Las reales “son las que se dan independientemente de la intervención del intelecto o razón”⁴³, es decir, aquella fundada entre la separación entre cosas y cosas. Sin embargo la distinción de razón es “la efectuada por la consideración de la mente, o la que se da en las cosas en cuanto conocidas por un concepto inadecuado”⁴⁴, refiriéndose a aquellas separaciones que realiza la imaginación, ya que no se dan efectivamente en lo real. Esta división categorial fue mantenida pero simplificada por el nominalismo de Ockham, sin embargo, la escuela escotista amplió estas categorías. Escoto pues, introduce entre ambas la distinción *formal (formalis ex natura rei)*, la cual podría denominarse como aquella que hace referencia a la separación entre cualidades o atributos de una misma cosa real, “la distinción propiamente escotista es la distinción formal basada en la naturaleza de la cosa, es la que se da entre varias formalidades de una cosa. Las formalidades son aspectos reales del ente, sin que la inteligencia pueda fabricarlos”⁴⁵.

⁴¹ *Ibíd*em, P. 31

⁴² Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, pt. 1, cap. III, P.250

⁴³ Extraído del artículo Beuchot, M. “La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la modernidad”, *Revista española de Filosofía medieval*, N°1, 1994, P. 38

⁴⁴ *Ibíd*em, P. 38

⁴⁵ *Ibíd*em, P. 42

Esta distinción formal será asumida y renombrada por Suárez como la distinción *modal* -manteniéndose así la real y la de razón- la cual hace referencia a las modificaciones o transformaciones de la cosa real.

Descartes recogerá esta distinción y la continuará en sus *Principios de la filosofía*, obra a través de la cual Spinoza recibe tales categorías. Como bien señala el propio Spinoza “Hay que recordar lo que dijo Descartes en *Principios de la Filosofía* (Parte I, arts. 48-49), a saber, que en la naturaleza no existen más que las sustancias y sus modos, de donde se deduce (arts. 60-62) la triple distinción de las cosas: real, modal y de razón”⁴⁶. En efecto Descartes escribe: “la distinción que *se hace por el pensamiento*, consiste en que algunas veces distinguimos una substancia de alguno de sus atributos sin el cual no es posible que lleguemos a tener un conocimiento distinto de esa substancia. [...] Esta distinción se pone de manifiesto en que no podríamos tener una idea clara y distinta de una tal substancia si la desposeemos de tal atributo”⁴⁷. Volviendo a la afirmación de Spinoza encontramos que la distinción entre el ser en cuanto ser -esto es, la substancia o Dios en cualquier caso- y los atributos, es una del tipo de razón, es decir, no se da en la realidad efectiva. No se tiene por una lado el ser y por otro sus expresiones, sino que la misma substancia es sus atributos y sus manifestaciones concretas, y por lo tanto es en cierta manera, dependiente de ellos para su intelección. Ahora bien, la relación entre atributos y modos ¿también tendría la estructura de una distinción de razón? Al parecer debería tratarse de una distinción *modal*, puesto que al considerar la naturaleza misma de los modos como dependientes y constituidos *en otro*, su distinción no será sino más que una tal constituida en términos de modulación o transformación de éstos.

Sin embargo esta respuesta no resulta demasiado coherente respecto a nuestro planteamiento, puesto que debemos preguntarnos antes que nada por la siguiente situación, a saber, si la substancia ha sido reducida a un concepto vacío, esto es, a una *nada* ¿cabe hablar de *modos*? Si somos coherentes con lo expuesto más arriba, el hecho de afirmar que no hay posibilidad de hablar de un *afuera* de la substancia, debería exigirnos dar cuenta del mismo poco sentido que tendría hablar de un *interior*, puesto que, de nuevo, son categorías opuestas que necesitan de la otra para poder ser determinadas como tales. Así, en una realidad concebida sin la posibilidad conceptual

⁴⁶ Spinoza, *Pensamientos metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, Pt. 1. Cap. V, P. 271

⁴⁷ Descartes, R. *Principios de la filosofía*, art. 62, pt. I, P. 59

de establecer un afuera o un adentro, hace completamente vacío al mismo término de *modo*. Un modo siempre es modo *de algo*, algo que, por definición, accidenta a ese algo de lo que es modo, lo transforma. El *modo* es un *accidente*, lo cual si lo entendemos desde Aristóteles se define como “aquello que pertenece a algo [...]. El accidente se ha producido o existe no por sí mismo, sino por otra cosa”⁴⁸, esto se situará en contraposición a *ser necesario* lo cual “significa no poder no ser”⁴⁹. De esto se sigue que todo accidente necesita un sustrato estable y constante sobre el cual *accidentar* o acontecer, es decir, tiene cierto sentido de inherencia o de exterioridad, de algo ocurriendo sobre algo. “La diferencia entre substancia y accidente es ésta: lo blanco es para el hombre un accidente porque, aunque es blanco, lo blanco no es su esencia. Pero si decimos que todas las cosas son accidentes, no habrá un sujeto primero del que se prediquen, ya que el accidente siempre designa el predicado de algún sujeto”⁵⁰. Aristóteles está señalando a la necesidad de que haya un elemento substancial sobre el cual se apoyen tales accidentes, que es lo que al parecer realizaba Spinoza con su distinción entre substancia y modos. Sin embargo, como he tratado de argumentar, la substancia al no ser *nada*, por ser la absoluta afirmación, los modos deberían ser *modos de nada*, esto es, transformaciones o predicados de un *no-sujeto*. Esto recae en que la misma conceptualización de *modo* queda anulada, explicitándose de esta manera en Spinoza una clara oposición a la noción de *ousía* aristotélica, “Se trata de una operación típicamente dialéctica: llevar al límite una noción para mostrar su falsedad”⁵¹.

De esta manera si Dios era comprendido como lo en sí del sistema, aquello por lo que los modos podían comprenderse, su sustrato necesario, su substancia; podemos afirmar que el fundamento que se suponía en esta realidad total, ha quedado desautorizado desde y por sí mismo, no habiendo en tal caso fundamento más allá del que la realidad se dé a sí misma. “Que el principio y fundamento de lo que hay es nada quiere decir que lo que principia y funda es la *ausencia de principio* y fundamento.

⁴⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, V, 30, 14-27, P. 209.

⁴⁹ *Ibíd.*, IV, 4, 1007a, 33, P. 133

⁵⁰ *Ibíd.*, IV, 4, 1007b, 32 P.135

⁵¹ Ezquerria, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014 P. 56

Nada es *fundamento* de la realidad, por lo tanto esta es *infundada*".⁵² La referencia de sentido se vuelve sobre el mundo justificándose, podríamos decir, *porque sí*.⁵³

¿De qué hablaremos pues en este momento cuando hemos desestabilizado la estructura del sistema sustancia/modo? Para responder, debemos retroceder a la exposición inicial donde nos referíamos al modo infinito mediado por el movimiento y el reposo, es decir, *la faz de todo el universo*. El cual lo habíamos denominado como un *individuo total*, como una suerte de composición de individuos que se dan en la realidad efectiva. Gilles Deleuze escribe sobre el concepto individuo en Spinoza "Este término designa a veces la unidad de una idea en el atributo pensamiento y de su objeto en un atributo determinado"⁵⁴. Es decir, sería lo que podríamos denominar una composición de un cuerpo y alma determinados, y añade "Pero más generalmente designa la compleja organización del modo existente en un atributo cualquiera"⁵⁵. En efecto, cuando hablamos de individuo podemos entender que refiere a una *cosa concreta* o por otro lado a la misma estructuración general de las *cosas*, podríamos decir, un universo.

La realidad para Spinoza ya no se encuentra constituida por modos, pero tampoco por *cosas*, como acabamos de decir, sino por *cuerpos e ideas*, es decir, por *individuos*. Y cuando el concepto individuo hace relación no solo a un cuerpo determinado, sino también a la misma estructuración, se puede establecer una suerte de mirada holista, esto es, una cuyo carácter esencial de los individuos es puramente relacional, que justifica su existencia en su concordancia o discordancia con su entorno. La realidad es pues un *individuo de individuos*, lo que se denominaría un *meta-individuo*, el cual se construye en base a su adición o fusión.⁵⁶ Podemos ver cómo Spinoza realiza un excursus en la segunda parte para tratar justamente este aspecto de su

⁵² *Ibíd.*, P. 35.

⁵³ "Necesidad es, pues, afirmación, no negación. Un nuevo matiz de la necesidad espinosista aparece tras estas consideraciones: si Dios existe por y en sí y se concibe por sí, podemos decir que Dios existe porque sí. Efectivamente, en el lenguaje ordinario esta es la expresión que utilizamos cuando la razón de algo nos remite a ese mismo 'algo': porque sí. La necesidad es la pura e irreductible afirmación de la fortaleza expresiva de lo absolutamente vivo: Dios, o sea, la sustancia, o sea, la naturaleza. Porque sí." Garrido Bernabeu, F, "Necesidad y libertad en Spinoza", http://www.robertexto.com/archivo/necesi_spinoza.htm

⁵⁴ Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*, Alianza, Madrid, 2009, P. 98

⁵⁵ *Ibíd.*, P. 98

⁵⁶ Spinoza afirma esta secuencia de esta manera "Y si continuamos así hasta el infinito [componiendo individuos] concebimos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes –esto es, todos los cuerpos- varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total". Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, Lema VII, pt 2, Esc. P. 149

planteo, a través de la exposición de sus *Lemas* y *Axiomas*. Para ser rigurosos debemos establecer que esto se trata de una consideración de la realidad de carácter *holomérico*, como afirma Ezquerro, es decir una tal donde cada elemento es *todo* y, a su vez, *parte*, “cada totalidad es parte de otra a la que está subordinada como componente suyo”⁵⁷, haciendo que cada individuo esté compuesto de otros individuos, sin necesidad de que posean la misma forma -por lo que no nos encontraríamos en una realidad fractal-. Spinoza refiere a los *corpora simplicissima* los cuales serían los únicos elementos de la realidad que no estarían compuestos, por ser lo que limita *por debajo*, por lo *simple*, a la realidad misma, no pudiendo, por ello, ser considerados en tal caso como individuos⁵⁸.

Ahora bien, en este punto surge una pregunta acerca de esta nueva constitución metafísica, puesto que, si como hemos dicho la realidad es un solo meta-individuo ¿cómo podríamos diferenciar entes *singulares*? ¿Es decir, cuál sería el principio que justificaría la determinación de un individuo particular o singular? La cuestión se plantea debido a que, al parecer, los individuos concretos -que como hemos visto con Deleuze, existen, en efecto, como determinaciones en los atributos- son idénticos entre ellos mismos, sin por ello haber manera de distinguirlos del individuo total, más que al parecer, a través de una distinción de razón. Pero si esto es efectivamente lo que plantea Spinoza, ¿dónde quedaría la explicación de lo singular? En otras palabras ¿cuál es el principio de individuación?

3.- DEL MODO AL INDIVIDUO EXISTENTE: EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

De la misma manera que hemos procedido anteriormente, comprendemos que la condición de posibilidad de la determinación, es decir, lo que supone que podamos

⁵⁷ Ezquerro, J. *Un claro laberinto* Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. P. 64. El mismo Spinoza en una de sus correspondencia con Oldenburg escribe “Acercas del todo y la parte considero que a cada cosa se la considera parte de un todo en la medida en que su naturaleza se acomoda a la naturaleza de otra de tal modo que concuerdan en todo lo que puede hacer, pero en la medida en que discrepan entre sí, cada una de las partes sin el resto forma en nuestra mente una idea distinta, por lo que es considerada como un todo y no como una parte” *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988. Ep XXXII, P. 143.

⁵⁸ Así lo afirma Deleuze “Estas partes *corpora simplicissima* no son de por sí individuos; no existe una esencia para cada una, se definen únicamente por su determinismo exterior y siempre proceden por infinidad” en *Spinoza: filosofía práctica*, Alianza Editorial, Madrid, P. 99

hablar de *un individuo*, es el *límite*.⁵⁹ La substancia no tenía ningún límite en sí misma por lo que se nos presentaba como indeterminada; los modos por el contrario eran concebidos como meras transformaciones de esa *nada*, ¿dónde queda el límite, y con él la determinación de una cosa singular? Esta es la tarea propia de la ontología, dar cuenta de, en general, en qué consiste en que haya cosas, y cómo éstas se distinguen entre ellas por determinación propia o por oposición a las otras. Así pues, la pregunta de Spinoza quedaría relegada a saber cómo es posible la individualidad dentro de la multiplicidad, o mejor dicho, cómo desde la unidad que abarca la absoluta pluralidad, podemos hablar si quiera de *una cosa*.

Antes debemos considerar algo a lo que todavía no se ha hecho mención, y es que aquello que habíamos denominado como substancia, y que ahora trataremos en términos de individuo, es, por su mismo carácter de causa inmanente, pura *potencia*. Es al mismo tiempo, la capacidad que se encarga de constituir, y el resultado de tal constitución, y por lo tanto, uno de los puntos fundamentales de la obra que “consiste en negar de Dios todo poder (*potestas*) análogo al de un tirano o incluso al de un príncipe ilustrado”⁶⁰. Recordemos que, el motor generador de la causación divina no es su voluntad o su entendimiento, sino justamente su potencia, es decir, su capacidad de actuar, de ser activo. Mediante esta potencia, Dios es igualmente causa de todas las cosas que derivan de su esencia y causa de sí mismo, como bien se establece en la proposición XXXIII de la primera parte, “la potencia de Dios es su misma esencia”⁶¹. Ahora bien, si hemos negado que Dios sea algo, ¿se podría establecer alguna dirección, algún sentido a esa potencia? Es decir, ¿se podría determinar o limitar la potencia para comprenderla como propia de algo concreto? No hay *télos*, por lo que no hay límites que den sentido o direccionen la potencia, Dios, es pura potencia infinita, nada más. A través de ella, se distribuye la potencia a sus efectos finitos, haciendo que la realidad se abastezca a sí misma de potencia y no recurra a ninguna instancia externa que la genere o le de *fuera* para que exista, debido a que no hay nada más que realidad. La pura inmanencia revela que la acción surge, se desarrolla y genera lo mismo que ella es, a saber, absoluta inmanencia⁶².

⁵⁹ Ver nota 36

⁶⁰ *Ibidem*, P. 119

⁶¹ Spinoza, B. *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 2013, Prop. XXXIV, I, P. 107

⁶² “El rechazo del prejuicio de la finalidad trae como consecuencia que la causalidad, a diferencia del modelo artesanal donde es transitiva, sea ahora *inmanente*.” Margot, J.P. “Libertad y necesidad en Spinoza”. *Praxis Filosófica*, núm. 32, enero-junio, 2011, P. 31.

Sin embargo, el problema de la individuación sigue abierto, pero, debido a que hemos trasladado el concepto de *causa activa* a *potencia*, como esencia misma de lo real, debemos establecer las conexiones que de ello se sigue. El meta-individuo, que hemos denominado por analogía a la realidad total, es visto como lo absolutamente potente, como la potencia que no posee un límite dentro de él sino que él constituye el mismo límite. Por lo tanto se ve claramente que los individuos se definirán como tales, en virtud del *grado* de potencia que abarquen o que tomen de la potencia total. Pero ¿cómo toman ese grado de potencia? ¿Qué instancia hace que tomen cierta potencia?

Sabemos que los atributos son las expresiones de Dios, lo que más inmediatamente se deriva de Él y por lo tanto, en cierto sentido, deben estar en relación. Sin embargo, entre ellos son, diríamos, *intraducibles*, *inconmensurables*, pues al ser infinitos en su género no puede reducirse uno al otro, o establecerse relaciones equiparables conceptualmente. Todo lo que ocurre en el plano de la extensión, todo límite extensible que podamos establecer, estará siempre, debido a su calidad de infinito, *en* la extensión. Cuando decimos algo que está más allá de algo, ese límite que se establece se juega asimismo en la *extensión*, dándose la misma situación en el pensamiento con las ideas concretas. Ahora bien, estos atributos remiten, en verdad, a una misma unidad, siendo en esa medida, lo que el ser humano puede conocer de Dios, y como dijimos antes, la condición de posibilidad de la misma concepción o intelección del mismo Dios. De esta manera, si todo lo que es, es en Dios y nada hay fuera de Dios, los entes finitos y limitados solo se pueden comprender a partir de estos atributos de extensión y pensamiento. Así, aunque sus lenguajes sean ininteligibles uno con respecto al otro, lo que en uno ocurra deberá repercutir, en el otro lado, si es que podemos hablar de *lados*. La realidad corpórea y la eidética serán las que recibirán los *cortes* que delimitarán los entes, los que nos permitirán decir que: *desde* aquí *hasta* allí, se puede confirmar la existencia de una cosa; de la misma manera que, *desde* allí *hasta* más allá se podrá confirmar otra. Sin embargo, aunque nos vayamos poco a poco enfrentando a la cuestión que nos ocupa, todavía no se ha dado una solución para el principio de individuación, pues ¿qué será el motor o motivo por el que se establecen límites en la realidad corpórea y eidética? La respuesta, esta vez sí, será la que nos dará la clave, a saber: el *grado de potencia de algo mismo en cuanto ese algo se esfuerza por mantenerse en la realidad*; lo cual en Spinoza recibe el nombre de *conatus*.

Este *conatus* es definido por el propio autor como la condición por la cual “cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”⁶³. Así los elementos finitos poseen una capacidad de tender hacia ellos mismos, una suerte de instinto de sobrevivir o de seguir siendo lo que son. Encontramos de esta manera, aquello que permite la determinación de algo concreto como tal, puesto que es el mismo esfuerzo el que constituye los límites de lo que algo es. Esto es así, en la medida en que este perseverar no es nada distinto de la esencia de ese algo determinado⁶⁴, es pues, lo que hace que algo sea ese algo y no otra cosa. Esencia es entendido por el propio Spinoza como aquello que “constituye necesariamente la esencia de una cosa, aquello dado lo cual se da la cosa, y suprimido lo cual, la cosa no se da. O sea, aquello sin lo cual la cosa-y viceversa, aquello que sin la cosa- no puede ser ni concebirse”⁶⁵. La condición de posibilidad de que algo se dé en la realidad es básicamente que ese algo se esfuerce por existir y seguir siendo, lo cual otorga un carácter de auto-determinación, es decir, de un darse fundamento a uno mismo. Deleuze señala muy acertadamente que esta definición guarda una cierta implicación de reciprocidad⁶⁶ haciendo que la esencia de cada cosa fuera partícipe de la esencia total. Lo cual traducido en términos de potencia y esfuerzo sería el esfuerzo de un finito como una parte del esfuerzo total de la realidad. “La potencia por la que las cosas singulares conservan su ser, es la misma potencia de Dios”⁶⁷. Con esta consideración, trato de justificar el paso que he planteado acerca de denominar a los modos finitos *individuos*, pues nos resultará más comprensible en el momento en que afirmamos que la substancia, la cual había quedado relegada a una nada, es una mera *potencia de existir*, pero sin por ello quedar determinada como un algo o una cosa delimitada. “Si la esencia de la substancia engloba existencia, es en virtud de ser causa de sí misma.”⁶⁸

Al establecer la relación de reciprocidad o pertenencia que la esencia de los modos tiene con la potencia total, se da un *paso del modo a la existencia*, donde el modo, al esforzarse en perseverar en su ser, ya no tiene sentido que lo denominemos modo de algo sino propiamente un *individuo existente*. Entonces ¿qué es un individuo?

⁶³ Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 2013, Prop. VI, III, P. 220

⁶⁴ “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” *Ibidem*, VII, III, P. 221.

⁶⁵ *Ibidem* Prop X, Esc 2, II, P. 138

⁶⁶ “Toda esencia es, pues, esencia de algo con que guarda relación de reciprocidad” Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2009. P. 83

⁶⁷ Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, Prop. IV, Demos; IV, P. 317.

⁶⁸ Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2009. P. 84

“un plexo estable de relaciones”⁶⁹. Estable debido a que, aunque las partes por las que está compuesto tal individuo se modifiquen en virtud de sus relaciones, se mantiene un *poso de identidad* y por lo tanto se conserva su proporción de existencia. Pero ¿qué es lo que se mantiene, cual es el fondo que fundamenta la identidad de un individuo? Responderemos que es el hecho de ser causa adecuada de algo, esto es, de *actuar* “digo que *obramos*, cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada”⁷⁰. Ser causa adecuada de algo significa que el efecto que de ella se sigue puede ser entendido en virtud de ella misma⁷¹. Esto es, el hecho de que actuemos, supone que somos causas adecuadas de nuestros efectos y que por lo tanto, que estemos determinados como individuos es consecuencia de *poder* ejecutar efectos propios, generados por nosotros mismos, de ser, en consecuencia causa de lo que nos acontece. “Todos los efectos que producimos fuera de nosotros, son tanto más perfectos cuanto más posibilidad tienen de poder unirse a nosotros para formar con nosotros una misma naturaleza. Ya que, de ese modo, se aproximan al máximo a los efectos inmanentes.”⁷²

El hecho de que podamos generar efectos, y que seamos causa adecuada de ellos, viene derivado de la potencia *activa* del *conatus*, por lo que en última instancia, será el *conatus* el principio de individuación.

Es necesario resaltar algo que Ezquerra comenta en relación a la traducción de la proposición VI, ptIII, de la *Ética*, en la cual Vidal Peña entiende –como hemos mostrado más arriba- la definición del *conatus* como que “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser”⁷³. Sin embargo Ezquerra puntualiza esta traducción al volver al texto original en latín, en el cual la oración “cuanto está a su alcance”, es escrito de esta manera: *quantùm in se est*, lo cual literalmente se traduce como: *cuanto es en sí*. Ello refiere a un elemento capital en la obra, a través del cual se apunta a la caracterización *substancial* de la cosa en cuanto se esfuerza, esto es, en cuanto persevera en su ser. Deberíamos leer, pues, parafraseando la cita anterior, “cada cosa se esfuerza, *en cuanto es en sí*, por perseverar en su ser” donde el *ser en sí* es la

⁶⁹ Ezquerra, J. *Un claro laberinto*, Pressas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014 P. 67

⁷⁰ Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, Def II, III, P. 209

⁷¹ Como escribe Spinoza “Llamo causa adecuada a aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma.” *Ibidem*, Def I, III, P. 209

⁷² Spinoza, B. *Tratado Breve*, Alianza Editorial, 1990, Pt. II, Cap. 26, P. 166

⁷³ Ver nota 59

caracterización propia que Spinoza había atribuido a la substancia en definición III de la parte I.

Así “cada cosa singular, cada individuo, en tanto que es *en sí*, no es solo *modo*, sino también, en cierta medida, *substancia*”⁷⁴. Un individuo es aquello que en virtud de ser causa eficiente de sus efectos y por lo tanto potencia de acción, se comporta en tal proceso como una substancia. Esto también se confirma cuando, el hecho de que el individuo en sí sea activo es una consecuencia de que las partes que lo componen - individuos más pequeños, que digamos abarcan un menor grado de potencia como órganos, células o extremidades- actúen como un todo. En efecto, siguen una dirección común a aquella configurada por la misma potencia de la que participan. Así un individuo será un compuesto de individuos, pudiendo ser considerado como *todo* o como *parte* según la mirada que establezcamos sobre él.

Si hemos establecido que la esencia de los individuos es, en tanto individuos existentes, su *conatus*, su fuerza, de ello se sigue, por lo tanto, que aquello que determina sus límites dependerá exclusivamente de tal fuerza. Ésta no generará un contorno rígido, sino que se verá sometido a variaciones según su propio grado de intensidad. Deleuze en su obra *En medio de Spinoza* refiere al carácter de este límite que proporciona el *conatus* como un *límite dinámico*⁷⁵, esto es, variable, dependiente del grado de esfuerzo y, por ello, consecuencia de su carácter causal adecuado o inadecuado. Así la condición de individuo existente es jugada por éste, respecto a su capacidad de perseverar en su ser de manera adecuada, en otras palabras de ser determinante y no dependiente. La capacidad de determinar será lo que genere la determinación del individuo como algo finito y existente, como un algo que *empieza* aquí y *acaba* allí pero que además vive, existe, se esfuerza.

De esta manera, la identidad diacrónica, esto es, el hecho de que un individuo siga siendo el mismo a lo largo del tiempo, se fundamentará en el mismo *conatus*, no

⁷⁴ Ezquerria, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. P. 68

⁷⁵ “Lo que muestra que no es un contorno es que ustedes no pueden indicar el momento preciso en que ya estamos en el bosque. ¿Estaban ya en el sotobosque? ¿Cómo han pasado del bosque al sotobosque y del sotobosque al malezal? No necesito esforzarme mucho para decir que había una tendencia. Esta vez el límite no es separable de una especie de tensión hacia el límite. Es un límite dinámico que se opone al límite contorno. La cosa no tiene otro límite que el de su potencia o su acción. La cosa es entonces potencia y no forma. El bosque no se define por una forma, se define por una potencia: potencia de hacer proliferar árboles hasta el momento en que ya no puede más.” Deleuze, G. *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2008, P. 188

teniendo un carácter estable, sino basado en el grado de potencia autónoma que cada individuo se da a sí mismo. Podemos extraer una acertada definición de lo que es un individuo concreto, siguiendo de nuevo *Un claro laberinto*: “los diversos pliegues de la fuerza total, las diversas arrugas incesantemente cambiantes de la infinita faz de la naturaleza (el rostro de la nada) [...]. Una cosa no es una cosa sino una multitud de multitudes unificada momentáneamente al ser causa adecuada de algo y que en cada instante se descompone o recompone de o con otras multitudes.”⁷⁶

En el continuo proceso inmanente de relaciones causa-efecto que se dan en la naturaleza, hemos dicho que se produce el paso del modo a la existencia del individuo, pero debemos profundizar más en ello, puesto que habrá un individuo de la realidad al cual Spinoza dedicará especial atención, el ser humano.

El individuo humano concreto será uno más, en el sentido de la identidad que se plantea entre ellos, con respecto al individuo total o meta-individuo. Debemos considerarlo en tal caso de la misma manera que consideraríamos cualquier otro individuo real. Sin embargo, Spinoza establece una caracterización a respecto del ser humano en referencia a la caracterización del alma y su *conatus*⁷⁷: Se describirá este esfuerzo en relación al agente que lo ejecute, o desde el punto del que parta. Denominando *voluntad* a aquel esfuerzo que se refiere al alma, es decir, cuando surge un esfuerzo únicamente desde el pensamiento. *Apetito* cuando refiere al alma y al cuerpo al mismo tiempo, esto es, cuando surge de él una capacidad y una perseverancia por seguir siendo. Sin embargo, el *conatus* tiene un grado más profundo aún, el cual es la esencia misma del hombre, denominado *deseo* y definido como “el *apetito* acompañado de la conciencia del mismo”⁷⁸. El humano es concebido como un ente finito más, solo que es consciente del propio esfuerzo que aplica sobre la realidad para seguir siendo. De esta manera habrá una cierta caracterización especial para el ser humano como aquel individuo capaz de *saberse individuo* y todo lo que esta consideración supone.

Debemos entrar en este momento a establecer un concepto clave en la final de la deducción del tema, la *libertad*. Entenderemos aquí por libertad, mayor capacidad de auto-determinación y menor capacidad de dependencia. El ser humano es libre porque

⁷⁶ Ezquerro, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014. pp. 72-73

⁷⁷ Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. Prop, IX, Esc, III, pp. 222-223.

⁷⁸ *Ibidem* Prop, IX, Esc, III, P. 223.

está auto-fundamentado, por ser causa de sí mismo y no tener fundamento extrínseco y ser consciente de ello. La libertad de un individuo se medirá en relación a la potencia abarcada sobre la potencia total, su grado de constancia e insistencia de *desear* continuar en la existencia.

4.- INDIVIDUO, POTENCIA Y LIBERTAD

4.1.- Deducción del concepto libertad

Para ello, en primer lugar, debemos comprender qué significa la libertad en el terreno específico de este sistema, a través de tres apartados:

I.- Libertad como conocimiento adecuado

El deseo, entendido como el *conatus* que surge del cuerpo y del alma del que se tiene conciencia, supone e implica alcanzar una *idea adecuada* de una situación dada necesariamente. En efecto, tener una idea adecuada de algo trae de suyo el conocimiento de las causas de la formación de tal idea, así -teniendo en cuenta lo que vimos en la primera parte acerca de la descripción del sistema, donde, la substancia se concebía como causa inmanente y necesaria de los modos finitos- podemos concluir que conocer las causas supondrá comprender la participación de la substancia en los modos y la necesidad que de ellos se implica.

Esta asimilación y acceso a ideas adecuadas, Spinoza lo fundamentará a través de sus grados de conocimiento, los cuales se distinguen en tres: *Primer grado de conocimiento* como aquel que se deriva inmediatamente de las afecciones del cuerpo y de las ideas que éstas producen. *Un segundo grado* que se caracteriza por las relaciones racionales que establecemos sobre lo que inmediatamente recibimos. Y *un tercer grado* que se define como un conocimiento intuitivo que tiene acceso a las esencias.⁷⁹

Este modo gradual de entender el conocimiento define el paso de una menor a una mayor perfección de conocimiento. Sin embargo, lo que demuestra Spinoza es que no puede haber una forma deductiva de pasar de uno a otro, sino que se da por

⁷⁹ *Ibidem*, Prop XL, Esc II, II, pp. 179-180

establecimiento de uno a otro de manera inmediata, como un salto. Así la forma de situarse en un grado de conocimiento superior, esto es, de salirse del primer grado de conocimiento basado en la imaginación, se dará a través de las denominadas *nociones comunes* aquellas que son parte y todo al mismo tiempo. Para, de esta manera acceder finalmente a uno, el intuitivo, que permite el total acomodamiento en la misma necesidad de la substancia. Este tercer grado de conocimiento supone una actitud frente a la necesidad definida *sub specie aeternitatis*, esto es, alejada o ajena al tiempo, como una visión lógica que supone una suerte de contemplación desde la eternidad.

Por lo tanto la libertad humana se establece en una realidad causal y racional, ya que ésta no será una vía de escape del sistema mismo, sino una que se deriva de tener una idea adecuada de él, en definitiva, de *saberse en la necesidad*.

II.- La libertad no puede surgir de la voluntad

Decimos así que la libertad se establecerá en la relación de ella misma con el conocimiento adecuado y no tanto con la voluntad y su libre albedrío, como había defendido Descartes.

Definimos anteriormente que la voluntad no era sino el esfuerzo surgido únicamente del alma por perseverar en su propio ser, esto es, el *conatus* del alma. De ello deducimos que no es consciente de sí misma y que por lo tanto no puede saber por sí la causa de lo que en efecto quiere, siendo sólo pura actividad sin reflexividad. Es pues, el *deseo* el que incluye la consciencia del querer, dándose cuenta del contenido de esta voluntad. Pero además de esta definición de la voluntad referida al componente conativo del alma específicamente, Spinoza mostrará en la parte II a la voluntad “como la facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso”⁸⁰. Esto supone que no es únicamente capacidad de perseverar en el ser, sino una que también puede afirmar o negar. Más abajo añadirá algo más acerca de esta facultad, y es que “en el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto es idea”⁸¹. Afirma que dada una idea, es decir, un concepto del pensamiento acerca de un cuerpo, le seguirá necesariamente una voluntad

⁸⁰ *Ibidem* Esc, Prop. XLVIII, II. P. 193

⁸¹ *Ibidem* Prop. XLIX, II, P. 193

de afirmar o negar la verdad o falsedad de tal idea, donde A –idea- debe implicar el concepto de B –voluntad-, o lo que es lo mismo, decir que B no puede concebirse sin A. Esta consideración tiene grandes consecuencias y conlleva algo más que una mera distinción psicológica, ya que significa que la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo en lo que respecta a su relación causal.⁸² Es decir, que cuando se dé una idea habrá necesariamente voluntad, luego ésta nunca podrá estar incausada y nunca podrá ser así libre: “No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra, y así hasta el infinito”⁸³. La voluntad, entendida como afirmación o negación, estará determinada en este caso por el entendimiento que recoge las ideas de la realidad y no podrá por lo tanto auto-determinarse.

Sin embargo para un autor contemporáneo a Spinoza, Descartes afirma que libertad no se explica en estos términos, sino en virtud de la diferencia *extensional*, es decir, de dimensiones, entre el entendimiento y la voluntad. Siendo por lo tanto la libertad, consecuencia de que la voluntad abruma o exceda la capacidad finita que tiene nuestro entender. Será el *error* lo que le servirá a este pensador para afirmar que la voluntad se halla, en cierta, manera incausada y que puede tender hacia cualquier lado justificándose sus equívocos⁸⁴. Descartes pensará que “La voluntad es libre por naturaleza, de modo que, como tal, nunca puede ser coaccionada”⁸⁵. De esta manera, se defenderá la libertad en el hombre, como una que surge de la voluntad infinita.

Que la voluntad afirme o niegue una opción no será otra cosa que la consecuencia de tener una idea adecuada o inadecuada de dicha opción, ello implica que la voluntad depende del entendimiento, pero que al mismo tiempo, no pueden distinguirse en extensión una de la otra. Logramos de esta forma excluir a la voluntad de la ecuación de la libertad y dejar únicamente al conocimiento como herramienta para deducirla. “La libertad nunca es propiedad de la voluntad, [...] la voluntad, finita o infinita, siempre es un modo determinado por otra causa distinta, aunque esta causa sea la naturaleza de Dios conforme al atributo pensamiento”⁸⁶ “Lo que define la libertad es

⁸² “La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo” *Ibidem* Corol, Prop XLIX, II. P. 194

⁸³ *Ibidem*, Prop 48, II, P. 192

⁸⁴ Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977. IV AT, IX-1, pp. 45-46

⁸⁵ Descartes, R. *Pasiones del alma*, Tecnos, Colección: Clásicos del pensamiento, Madrid, 2006 S41 pp.

⁸⁶ Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2009. P 102. Refiere a la “La voluntad no puede llamarse causa libre, sino sólo causa necesaria” Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2014. Prop. XXXII, I

un “interior” y un “sí mismo” de la necesidad. Nunca se es libre por propia voluntad y por aquello sobre lo cual ésta se regula, sino por la esencia y lo que de ella se deriva”⁸⁷.

Ahora bien, ¿bajo qué forma se expresa el conocimiento adecuado de algo en Spinoza? ¿Se manifiesta de manera contemplativa y pasiva? Ni mucho menos, es justamente a través de la acción y el obrar la manera en la que éste se hace visible. Aquello que hace que el obrar sea la expresión del conocimiento adecuado y no la pasividad, es que nos pone a nosotros mismos como causa adecuada de lo que nos acontece, puesto que tener una idea adecuada de algo es en último lugar tener una idea adecuada de la necesidad causal que recorre lo real.

III.- Libertad como oposición a servidumbre

Por el otro lado encontraremos su definición de servidumbre que nos ayudará a definir la libertad en virtud del obrar racional: “Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor.”⁸⁸

Encontramos los términos de “impotencia” y de “independiente”. En lo referente a la *impotencia* se ve aquí que el grado de servidumbre o libertad del hombre estará condicionado por el grado de potencia o de impotencia, la cual se mide y se expresa en el grado de esfuerzo por perseverar en el ser, esto es, en el grado de *conatus* del hombre concreto. Así cuanto más potencia tiene un hombre concreto más libre es, puesto que más se está esforzando por seguir siendo. En suma a eso, como vimos en la segunda parte, el deseo resulta ser el elemento característico del hombre, su esencia, de lo que podemos extraer que es la consciencia, es decir, la razón reflexiva lo que define al esfuerzo del hombre, mostrándose la estrecha relación que antes habíamos realizado entre libertad y conocimiento. Así, la potencia o impotencia quedará establecida por el grado de esfuerzo racional, lo cual será condicionante necesario para la constitución de la libertad o la servidumbre.

⁸⁷ *Ibidem*, P. 102.

⁸⁸ Spinoza, B. *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, Pref. IV, P. 307

Por otro lado el término de *independiente* no querrá decir tanto salirse de la necesidad como saberse en ella, una suerte de *reconciliación*. La independencia será así la dependencia consciente, lo cual significa conocer la necesidad que recorre lo real. Además de ello, la independencia en Spinoza es definida en virtud de su contrario, a saber, la dependencia, esto es: se es independiente cuando no se es dependiente. El ser dependiente representa la oposición a la acción, es decir, no ser causa adecuada de mis efectos, sino, en definitiva, ser pasivo. La pasividad se configura en tanto se es guiado en las decisiones por las pasiones, las cuales son las afecciones que surgen de una idea inadecuada mediante la cual los efectos que resulten no serán adecuados sino fundados en la ignorancia. Aunque éstas se nos den necesariamente y no puedan evitarse, sí que podrán ser dirigidas y modeladas en virtud de la independencia. Independencia, la cual, volviendo a lo que más arriba afirmábamos, no será otra cosa que obrar, es decir, ser causa adecuada de lo que me acontece. De esta manera no se trata de eliminar las pasiones sino de acceder a las causas de éstas para conocer la necesidad que la naturaleza instaure en ellas y así obrar. “El alma está sujeta a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene, y por el contrario, obra tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene.”⁸⁹

Quedarse en el primer grado de conocimiento y no acceder a las nociones comunes supone para Spinoza tener un conocimiento inadecuado de la naturaleza y por lo tanto un obrar pasivo, un obrar que no es obrar, no siendo así libre el hombre. Podemos concluir que la libertad será el resultado de una expresión de alto grado de potencia consciente sobre la necesidad dada por la substancia, alcanzándose, con ello, un grado de independencia correspondiente a la acción y al obrar que ésta conlleva.

Se recupera, pues, la alusión que antes hemos lanzado sobre Descartes puesto que entendemos esta visión como una crítica a su concepción de la libertad, así como una que se posiciona contraria a la visión común y cotidiana que se tiene de esta. “Los hombres se equivocan, en cuanto que piensan que son libres; y esta opinión sólo consiste en que no son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Su idea de libertad es, pues, ésta: que no conocen causa alguna de sus acciones”⁹⁰.

⁸⁹ Ibídem Corol. Prop I, III, P.212

⁹⁰ Ibídem. Esc. Prop. XXXV, II. P. 172

Spinoza ha alcanzado la inmanencia y la singularidad al incluir a la libertad como consciencia de necesidad; ha logrado que no podamos referirnos a nada más que a nuestra propia responsabilidad de individuos racionales, generándose de esta forma una inversión de lo que en la presentación se había expuesto. El interés cae entonces en una reflexión acerca de la posibilidad de esfuerzo para la determinación de lo real y la consiguiente capacidad de afectar adecuadamente.

5.- CONCLUSIÓN

La intención de este ensayo no era otra que mostrar el interés que este autor pone sobre la realidad singular, sobre lo concreto, no debiendo ser visto únicamente como un metafísico monista –y menos aún como un religioso ortodoxo-, sino como un pensador a quien lo que más le importa es dar cuenta de lo que *algo es aquí y ahora*. Resulta curioso cómo puede extraerse de la misma obra tal serie de consideraciones y cómo, asimismo, éstas se hallan ya constituidas en las primeras definiciones, haciendo posible, con ello, diversas lecturas sobre las mismas proposiciones. Sin embargo, a mi juicio, la postulación que he ido desarrollando a lo largo del trabajo, considero, hace más justicia al pensador holandés que aquellas que lo encierran en una tradición de la cual él mismo hubiera querido desentenderse. El contenido de la obra spinoziana se halla marcada por una clara contradicción entre su lenguaje teológico y su propuesta vitalista y organicista, y es justamente en ese punto donde aparece su brillantez deductiva. Con ello, supone una remodelación de la sustancia aristotélica y cartesiana, un guía para la concepción del espíritu hegeliano, así como una asimilación plenamente consecuente de las tradiciones religiosas.

De hecho, se hace palpable ese carácter *consecuente* al llevar al extremo, hasta su *implosión*, a la noción misma de Dios, al entenderla como sostén o fundamento de la realidad. Spinoza nos deja a nuestra suerte, nos dota de la responsabilidad ética y de la capacidad de auto-determinarnos bajo una potencia de carácter puramente inmanente. Como un matemático, aplica a la realidad un despliegue de teoremas y axiomas rígidos que acaban por desintegrarse ellos mismos y desde ellos mismos. Si su sistema no encuentra nada fuera de la naturaleza, implica que el fundamento es, en realidad, una negación de cualquier hetero-fundamento. Esta implicación puede extrapolarse de hecho, al texto mismo de la *Ética*, que del mismo modo, supone una representación de

la inmanencia. Nada queda libre o desatado del texto. Nada, por tanto, tiene sentido en sí mismo más que en sus relaciones recíprocas. Con lo que de tal manera, tomar conciencia de aquello que guía realmente el texto, esto es, la falta de fundamento externo y su propio auto-abastecimiento, hace libre al ser humano; tanto al ser humano ontológico e *individual* que es planteado en la *Ética*, como al propio lector.

El interés de Spinoza es pues justificar, de manera geométrica y casi matemática, la libertad del ser humano particular. Esta libertad, que no será de dominación o poder – *potestas*⁹¹ sino una que se expresa en una necesidad causal a través del hecho de saber habérselas con la realidad, y en virtud de la cual se hace determinante sobre ella. La libertad es *potentia*, es decir, no otra cosa que aquello que hace de nosotros lo que en efecto somos.

⁹¹ “La ética spinozista no es, pues, una ética formal del deber ser, sino una ética materialista del poder ser. Obrar éticamente consiste en desarrollar mi potencia y no en seguir un deber dictado exteriormente y que no sé si puedo o no realizar. El ser de Spinoza es potencia, y no deber.”. Martínez, F.J. *Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa*, Anthropos Editorial, Rubí (Barcelona), 2007. P 106

6.- BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio* Arena Libros, Madrid, 2002.
- Aristóteles. *Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- Beuchot, M. “La teoría de las distinciones en la edad media y su influjo en la modernidad” *Revista española de Filosofía medieval*, N°1, 1994, pp. 37-48.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Fábula Tusquets Editores, Barcelona, 2009.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza* Cactus, Buenos Aires, 2008.
- Dennet, D. *La evolución de la libertad*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas* Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977.
- Descartes, R. *Pasiones del alma* Tecnos, Colección: Clásicos del pensamiento, Madrid, 2006.
- Descartes, R. *Principios de la filosofía* Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Ezquerro, J. *Un claro laberinto*, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2014.
- Garrido Bernabeu, F. “Necesidad y libertad en Spinoza”
http://www.robertexto.com/archivo/necesi_spinoza.htm
- Margot, J.P. “Libertad y necesidad en Spinoza”. *Praxis Filosófica*, núm. 32, enero-junio, 2011, pp. 27-44.
- Martínez, F.J. *Autoconstitución y libertad: Ontología y política en Espinosa*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2007.
- Martínez Calvo. P. *Diccionario Latino-castellano epistemológico*, Cometa: Colección Cultura Clásica, Zaragoza, 2009.
- Muñoz, J. (director) *Diccionario de filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 2003.
- Pabón S. De Urbina. J.M. y Echauri Martínez. E. *Diccionario griego-español*, Bibliograf, Barcelona, 1964.

Runes, D. *Diccionario de filosofía*, Grijalbo, Barcelona, 1969.

Spinoza, B. *Ética*. Alianza Editorial, Madrid, 2013.

Spinoza, B. *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Spinoza, B. *Pensamientos metafísicos* Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Spinoza, B. *Tratado breve* Alianza Editorial, Madrid, 1990.