

A r m a n d o R o a R .

Consideraciones histórico - metafísicas en torno  
a la ética de Spinoza

## S U M A R I O

*En el hombre medieval ha predominado la inteligencia, cuyo fin es el conocimiento del hombre. Duns Scoto invierte este orden y hace prevalecer lo volitivo, el amor. El mundo de la esencia cede ante la existencia en sí; el nominalismo sucede al realismo tomista; importancia de la figura en lo individual. Las especulaciones renacentistas. Galileo y Descartes consideran las figuras como arquetipos geométricos.*

*Spinoza sistematiza estos motivos.—La substancia debe expresarse a través de la cantidad, elemento básico de las figuras.—El pensamiento y la conciencia de las formas de la extensión.—Formas y modos.—Las ideas de la inteligencia y sus modos geométricos; los modos de la cantidad.—Las leyes de las figuras son idénticas tanto en la extensión como en el pensamiento.—La idea no es representación de lo dado, sino lo dado mismo.—Hay ideas que acrecen o disminuyen la esencia humana, convirtiéndose en acciones y pasiones.*

*Spinoza no ha racionalizado la esfera de la inteligencia, sino las incontables formas del existir, que son dominio exclusivo del mundo de la voluntad.*

Una vieja tradición ve en los sistemas del siglo diecisiete el arquetipo acabado del pensar racionalista y sin embargo si no cuidamos de medir las palabras y nos basta ese nombre para explicar categorías filosóficas como las de Descartes y Spinoza, caemos de inmediato en contradicciones; en efecto, si algo es claro desde la partida es la poca correspondencia entre lo que un entendimiento soberano en la elección de su objeto pide a éste y las ideas básicas del pensar moderno, por ejemplo: la homogeneidad cuantitativa del mundo y la identidad entre espíritu y conciencia. El entendimiento tiende de suyo a descubrir estructuras esenciales analógicas y a preguntarse por el origen de la necesidad del ser: allí donde estas preguntas se apagan o se las da por contestadas, como en Spinoza que empieza por dar rango de evidencia a dicha necesidad, es porque ya la razón no es soberana en la búsqueda de sus objetos y ha sido encadenada al servicio de otras esferas de actividad; tal sucede en todo el pensamiento moderno a partir de Scoto. Analizar algunas etapas del proceso que rompiendo las categorías medievales, fué con el tiempo elaborando nuevos conceptos hasta su forma definitiva en Spinoza y a través de ellas descubrir los límites de su valor ontológico es el objeto de nuestro trabajo. Si recordamos el orden valorativo medieval de las actividades humanas veremos mejor desde el principio, el significado de la revolución Scotista, de las experiencias posteriores del Renacimiento y de los sistemas últimos de Descartes y Spinoza.

La Edad Media había puesto su destino más alto en la contemplación del ser, del divino en la vida bienaventurada, del ser en cuanto ser, en su actividad puramente humana. De Boecio a Santo Tomás se procura desentrañar los orígenes mismos del ente y ello por saberse desde luego que la unidad, la verdad, el bien y la belleza en los cuales descansa el ímpetu creador del espíritu, son sólo el ente bajo diversas referencias y

por tanto más vivas, cuanto más honda la vivencia del ser. En ese mundo la voluntad encontraba su destino en el amor al bien puro señalado por la inteligencia y en su desprendimiento de las cosas terrenas para dejar vuelo a la inteligencia en su actividad propia y decisiva. En lo temporal debía limitarse a adquirir los elementos indispensables a la vida o entretener sus ocios en juegos y aventuras sin un fin inmediato que sustrajera fuerzas al espíritu.

Con Duns Scoto se produce un cambio de valores; la voluntad empieza a primar sobre el entendimiento y por tanto debe conquistar con sus propias fuerzas una particular zona de intereses. En el hombre y en Dios es ahora el amor el que configura el universo y el amor involucra de suyo leyes diversas, pues tiende al mundo de la existencia y no del ente en total como el pensamiento.

Ubicar el punto en lo volitivo significa de inmediato un cambio en los principios más importantes de lo perceptible a simple vista. La voluntad tiende a lo existente y toda existencia es individual, luego lo central para ella no son las esencias puras — indiferentes a número — sino las múltiples formas individuales de existencia, en cada una de las cuales descubre elementos valiosos e irremplazables. De este modo, dado el primer impulso por Scoto, se tiende en seguida imperceptiblemente a relegar las naturalezas universales a la categoría de puras sombras, surgiendo un nominalismo sistemático en el cual sólo adquieren validez los individuos existentes.

A la diferencia real, esencia — existencia mantenida por el tomismo, sucede ahora la identidad, con lo cual se niega a la inteligencia su campo propio y se la destina en el mismo orden volitivo a coger las condiciones de aparición y cambio de las cosas existentes.

La causalidad ontológica destinada a descubrir el origen de las formas substanciales, se convierte en causalidad física: saber cuál es el medio propicio a una determinada existencia individual. Si los científicos medievales se interesaban por la totalidad de las cosas, ahora interesan las leyes de su acaecer.

La lógica interna de esta nueva referencia lleva de suyo a valorar con otra medida el poder de la inteligencia, y la inteligibilidad del ente.

Si todo ser es existencia, conocer la raíz de ésta, disponer de las condiciones necesarias a su creación, supone de hecho conocer exhaustivamente el ente, ya que la existencia en sí, carece como la esencia de grados cualitativos, inteligibles en tal o cual medida a determinados espíritus; en consecuencia ahora los entendimientos serán todos del mismo rango — su diferencia será disponer mayor o menor cantidad de principios crea-

dores de existencia — sus límites se ensancharán hasta el infinito; se les hará previos al ser, ya lógica, ya ontológicamente, (1) pues sólo si se dan con anterioridad al ser podrán crearlo y disponerlo a su manera; se les hará radicalmente distinto de él, para asistir con cierta distancia a su origen y servirle de medida y finalmente adquirirán como el entendimiento infinito, poder intuitivo en virtud de lo cual la verdad y aun la realidad llegan hasta allí mismo donde son inmediatamente perceptibles. Del otro lado — careciendo de grados cualitativos — el ser se hace inteligible hasta sus confines y no deja zonas oscuras al pensamiento, la realidad adquiere la transparencia y las formas precisas de los signos matemáticos, y lo irreductible se rechaza por equívoco e ilusorio. Así la voluntad en busca de su destino, rompe los límites de la inteligencia, le impone determinadas características y hace claro y nítido al ser; por ningún lado va dejando elementos cualitativos heterogéneos que distrajeran a la inteligencia en resolver su propio misterio.

El aparato conceptual de la Edad Media debe reemplazarse por un nuevo tipo de conceptos adaptados no ya a la estructura íntima de la esencia, sino a los modos y leyes de la existencia.

El entendimiento descubrirá en seguida que las existencias individuales — no referidas ya a ninguna estructura esencial—sólo se diferencian entre sí por una distinta manera de condensarse o diluirse, vale decir, por la figura exterior que las expresa. La geometría lejos de significar en lo sucesivo imágenes abstraídas de la realidad, será lo más intrínseco a esa realidad misma.

Siguiendo esta dialéctica, Nicolás de Cusa empieza por divinizar la substancia humana; hace del hombre una condensación finita de la substancia infinita: «Tú sabes cómo la simplicidad divina envuelve toda realidad. El pensamiento es la imagen de esta simplicidad envolvente. Si llamamos a tal simplicidad infinita, pensamiento infinito, haremos bien en considerarlo como el modelo mismo de nuestro pensamiento. Y si se afirma que el pensamiento divino es la verdad total de las cosas, podemos decir de nuestro pensamiento que él es la asimilación total de las cosas, pues contiene la totalidad de las nociones... porque todo lo que conviene

---

(1) El entendimiento se convierte en una especie de «no-ente» distinto del ser y la nada. Careciendo de entidad propia, puede ahora acoger todas las cosas sin teñirlas con particulares matices suyos. Sería como una fuerza amorfa repleta de gérmenes cuyo desarrollo le es necesario para conocerlos y conocerse a sí misma. El entendimiento logra conocer cuándo es capaz de desdoblarse en sujeto y objeto. En un principio es algo infinitamente obscuro. Aún no es existencia, pues cualquier existencia es ya algo determinado, tampoco Logos o fuerza ciega, sino una acción que gracias al desenvolvimiento explícito de los gérmenes va progresivamente engendrando su luz inteligible. Por eso el Ungrund de Boehme es anterior al Uno primitivo y anterior a Dios, que es ya un ente explícito y concreto. En Paracelso, Goethe y Hegel, se adivina un proceso semejante.

a un pensamiento divino en tanto es infinito, conviene verdaderamente a nuestro pensamiento, en tanto es imagen próxima del pensamiento divino. Si todas las cosas están contenidas en el pensamiento divino como en su verdad propia y precisa, ellas están al igual en nuestro pensamiento, pero como en una imagen (es decir en una similitud) de su verdad, a título de noción, pues todo conocimiento se hace por similitud.

«Todas las cosas están en Dios, pero en cuanto modelos; ellas están todas en nuestro pensamiento pero como imágenes. Así como Dios es el ser absoluto superior a todo otro ser, así nuestro pensamiento es la imagen de ese ser infinito envolviendo toda otra imagen...»

«Se puede concebir de esta manera la admirable potencia de nuestro pensamiento. Porque ella condensa en su fuerza propia la misma fuerza asimiladora que condensa en sí el punto (matemático) y gracias a lo cual descubre en su propio interior una potencia que le permite asimilar toda suerte de cantidad». (N. de Cusa. «Diálogos sobre el Pensamiento».)

Así el hombre al igual de Dios conoce no sólo las estructuras universales, sino el desarrollo de lo particular mismo. Paracelso, Franck, Boehme y los místicos del Renacimiento hacen del alma un espejo, una chispa de la substancia divina; Bruno funde Dios y el mundo.

Un pensamiento infinito para conocer exhaustivamente debe crear la existencia que en tal caso y en cuanto existencia divina, es idéntica a sus ideas, pues éstas, no son más que las infinitas posibilidades mentales de configuración del ente el cual no puede persistir ya en su informidad primitiva. (1)

Puestas así las cosas un individuo viene a distinguirse de otro por su fisonomía corporal, la cual a su vez es una suma de formas geométricas elementales. El problema planteado al Renacimiento era la necesidad o el motivo en virtud del cual se iba condensando en ellas la existencia, ya que dichas condensaciones no involucraban diversidad cualitativa; Bruno las justifica como juego estético creador; Paracelso las eleva al rango primario de «archeus» ubicadores de los materiales y líneas de fuerza de cada ser. La figura no es ya un accidente que alude remotamente a las estructuras esenciales, sino la condensación positiva, valiosa y única de la existencia. Todas las cosas son idénticas, pues es idéntica la naturaleza íntima de la existencia a cuya imagen se les forja, pero esta existencia puede dar insospechadas manifestaciones cambiando sus figuras indivi-

---

(1) Siendo la existencia de suyo algo homogéneo, su riqueza viene de la aptitud para adquirir formas o figuras; de ahí que estas formas, vale decir ideas, sean lo positivo del existir. En el Dios de Santo Tomás a la inversa, es ya la esencia quien contiene la plenitud en acto de ser; las ideas son meras representaciones inteligibles de esa riqueza «previa».

duales. Siguiendo así su camino, la voluntad lleva primero a cosas particulares existentes y después a la homogeneidad del ente quebrando la imagen analógica medieval.

Pensada la forma de cada individuo como decisiva en el mundo de los cuerpos, no hay inconvenientes en dar a la extensión, elemento básico y punto de semejanza entre todas las figuras, el carácter de atributo primario de lo corporal; la forma misma se interpretará como un encurvamiento, alargamiento o fragmentación de lo extenso — extensión = existencia — en suma, un movimiento en el espacio. Todo suceder—cambio de forma individual— es un movimiento fundado en la extensión. El mérito de Galileo y Descartes es haberse dado cuenta que tanto el movimiento como la extensión siguen en sus cambios leyes matemáticas posibles de medir y prever con exactitud; esto equivale a decir que cada figura lleva implícita en sí las figuras próximas a las cuales da lugar siguiendo la dialéctica de los teoremas geométricos; lo importante en Descartes, su valor como origen del pensar moderno es haber afirmado no sólo eso, sino que la inteligencia comprende clara y distintamente una cosa y posee su realidad verdadera cuanto sus ideas adquieren los caracteres de los signos matemáticos: «Lo único que me queda por examinar es la existencia de las cosas materiales. Por lo menos sé que puede haberlas, en tanto se consideran como objeto de las demostraciones geométricas porque de esta manera las concibo muy clara y distintamente». Así aun cuando el espíritu tenga como atributo esencial el pensar y sea desde tal ángulo opuesto a la extensión y movimiento propio de los cuerpos, sus elementos de trabajo, sus ideas, sus nociones fundamentales, en cuya virtud puede pensar, son también de contorno geométrico y siguen las leyes de la extensión y el número. La oposición frente a la materia es de lo que mide a lo medido, pero en el fondo para ser equivalentes deben tener rasgos comunes; la idea cartesiana no es ya idéntica con el objeto exterior—a semejanza de la tomista—es un calco, es decir un encurvamiento o alargamiento sutil del espíritu siguiendo los bordes geométricos de cada cuerpo; el espíritu es una especie de aire informe capaz de adaptarse simultánea o sucesivamente a las figuras de las cosas que van rodeándole.

Gracias al pensamiento sabemos del ser, pero tanto el uno como el otro no son esencias sino existencias y por tanto se expresan en lengua matemática; en el «cógito» surgen como intuiciones simultáneas: pensar = existir: detrás del uno y del otro ya no hay nada. Por eso cuando una existencia no se haga presente clara y distintamente, vale decir limitada en su figura y leyes matemáticas directoras, ella no tiene realidad. Además para un alma que es pensamiento en absoluto, toda realidad le

debe ser inteligible y una realidad convertida en existencia, acto puro, debe inteligirse hasta sus extremos.

Spinoza coge estos motivos proyectándolos en haz sistemático sobre el mundo moderno. Empieza por cerrar el camino de la inteligencia hacia su propio objeto elevando a la categoría de evidencia inmediata la necesidad del ser: «Entiendo por causa de sí aquello cuya esencia envuelve la existencia, dicho de otro modo cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente». En verdad no intuimos desde dentro el origen del ser; las cosas dadas nos llevan a posteriori a algo necesario, pero dejando obscura la razón en cuya virtud él prima sobre la nada. La distinción real esencia existencia, propia de nuestra estructura metafísica, obliga al entendimiento a aprehender esencias, sin existencia; volvemos sobre ésta, en un segundo acto cognoscitivo, el juicio, pero entonces toda posibilidad de intuición inmediata ha terminado. Lo mismo torna irrealizable el conocimiento positivo de Dios—no cabe abstraer ninguno de esos principios—dejándolo en un plano negativo y analógico. Pero el entendimiento aceptando de hecho al ser necesario, no cesa de buscar su derecho; es la raíz del impulso metafísico.

Orientada al mundo volitivo, la razón spinoziana se encuentra con el universo sin trama interior ni estructuras cualitativas de la existencia pura: es la substancia. En nada semejante a la de Aristóteles, que a la inversa era una naturaleza capaz de existir en sí y no en otro por inherencia, la substancia de Spinoza no recibe la existencia, es una y la misma cosa con ella; por eso es homogénea, acabada e infinitamente poderosa. «Entiendo por substancia lo que es en sí y se concibe por sí, es decir aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse». Careciendo de grados analógicos queda de suyo ilimitada: «Se llama finita en su género aquella cosa que puede limitarse por otra de la misma naturaleza...» Pero las cosas no se limitan por otras de igual naturaleza, es el equívoco de Spinoza, la medida viene de la unidad más basta del ser. (1)

De sus atributos, y los atributos son formalidades o mejor densificaciones de la substancia, dos nos aparecen claros y distintos: la extensión y el pensamiento. La primera, nada tiene de parecido a aquellas «partes fuera de partes» de los medievales, producto imaginativo al decir de

---

(1) El límite de las cosas viene de la medida en que forman parte de la unidad más grande del «ser en cuanto ser»; el ser absoluto es ilimitado en cuanto contiene en sí todos los grados posibles del ser; las demás cosas, son uno o varios de esos grados y su finitud, deriva del hecho de no poseerlos todos. Si no se reconoce «el ser en cuanto ser», el límite como en Spinoza, deja su realidad para transformarse en un puro modo de la entidad infinita y única.

Spinoza; en sí es algo simple, sin elementos separables ni ubicuidad especial; en lo homogéneo no caben distinciones; al igual del punto matemático, es el principio de la línea y la figura, pero no ellas todavía; es la fuente de los cuerpos, pero no los cuerpos mismos. «La cantidad se concibe por nosotros de dos maneras, a saber: abstractamente, es decir superficialmente, tal como es representada por la imaginación, o como substancia, lo que sólo es posible al entendimiento. Si consideramos, pues, la cantidad tal como existe en la imaginación, que es el caso ordinario y más fácil la hallaremos, finita, divisible y compuesta de partes: si, por el contrario, la consideramos tal como existe en el entendimiento y la concebimos como substancia, lo que es muy difícil, entonces, como lo hemos demostrado suficientemente, la hallaremos infinita, única e indivisible. Esto será bastante manifiesto a todos los que hayan sabido distinguir entre entendimiento y la imaginación; sobre todo, si se considera también que la materia es la misma en todas partes y que no hay en ella partes distintas, si no es en tanto la concebimos como afectada de distintas maneras; de donde se sigue que entre sus partes hay una diferencia modal solamente y no real.»

Siguiendo la dialéctica de su poder íntimo, la cantidad tiende a adquirir formas ya infinitas como el atributo que las origina, ya limitadas si son concreciones parciales; Spinoza las ha llamado modos de la naturaleza divina; nacen espontánea y necesariamente en infinito número, pues infinitas son las posibilidades geométricas de una cantidad y cada una envuelve leyes valiosas e irremplazables. Sucesiva o simultáneamente, según se opongan o no entre sí, van derivando unas de otras en acuerdo al desarrollo de sus principios geométricos; existen desde la eternidad y cada uno origina otros semejantes, ya que no es concebible un instante de absoluta indeterminación de la cantidad, ni tampoco un instante de paso de los modos infinitos a los limitados; ambos envuelven realidades propias y valiosas y por tanto deben darse de inmediato en una substancia que aspira a ser perfecta.

Cuando Spinoza habla de la esencia de una cosa no está refiriéndose a estructuras cualitativas ontológicas, sino al arquetipo geométrico ideal que puede llegar a la existencia y en ese sentido toda esencia debe forzosamente alcanzarla; la verdad de una esencia es su existencia. La libertad de Dios en el engendro de sus modos, no es de hacerlos o no, o de hacerlos de otra manera; sino el ir produciendo en acuerdo a leyes, sin ser constreñido por nadie. Spinoza identifica libertad y espontaneidad porque ya no reconoce estructuras cualitativas. La libertad se fundamenta en los grados analógicos del ente. Ser libre es poseer una naturaleza en cierto grado de perfección, intuir los grados inferiores in-

cluídos en ella y tener potencia suficiente para realizarlos como individualidades propias, sin que ello signifique enriquecimiento metafísico de la substancia personal, sino puro enriquecimiento valorativo en órdenes: amorosos, intelectivos, estéticos, etc. Donde no hay dichos grados y todo es cantidad homogénea, la creación termina de suyo enriqueciendo la propia substancia y entonces es apetecida necesariamente(1). Las mismas razones tornan ilusoria la libertad del hombre; el hombre — modo divino de la extensión como cuerpo y del pensamiento como alma — obra con libertad si lo hace en acuerdo a ideas claras y distintas, vale decir, en acuerdo a ideas que se dan en Dios — substancia libre — no en cuanto Dios mismo, sino en cuanto modo particular hombre; es libre porque ve claramente las leyes íntimas en cuya virtud dado esto, se sigue necesariamente lo otro; es esclavo si se guía por las pasiones, esto es, por ideas confusas, ideas que son claras y verdaderas en Dios, pero oscuras en el hombre por cuanto sólo en parte se expresan a través de su modo particular de ser; en uno y otro caso cada modo o figura da lugar al próximo, siguiendo potencialidades encerradas en su estructura geométrica(2). «Se deduce claramente de lo que precede que las cosas han sido producidas por Dios con perfección soberana, puesto que se han seguido necesariamente de una naturaleza dada que es perfecta en el más alto grado, y con esto no se atribuye imperfección alguna; porque es su misma perfección la que nos ha obligado a afirmarlo así. Antes bien, de la afirmación contraria se seguiría (acabo de demostrarlo) que Dios no es soberanamente perfecto; porque si las cosas hubiesen sido producidas de otra manera tendríamos que atribuir a Dios otra naturaleza distinta de la que la consideración del ser perfecto en el más alto grado nos obliga a atribuirle. Reconozco que la opinión que somete todo a voluntad divina indiferente, y admite que todo depende de su gusto, se aleja menos de la verdad que la que consiste en admitir que Dios obra en todo en atención al bien. Porque los que la sostienen, parecen establecer fuera de

(1) En tal caso crear es condensar o disponer la substancia única de una manera que antes no tenía y gracias a lo cual da nueva dirección a su energía; por tanto en la medida que le es posible la apetece necesariamente. El deseo innato de la substancia sería poseer simultáneamente, todos los modos posibles, pero el que determinadas figuras contradigan a otras, obliga a modos sucesivos. Si cada una procura perseverar en su ser, no es sólo por llevar en su fondo la substancia primigenia necesaria, como creía el mismo Spinoza, sino por realizar direcciones ontológicas irremplazables.

(2) El hombre es libre si es guiado por la razón, capaz de suyo, de percibir las leyes geométricas de sucesión o coexistencia de las figuras corporales; la imaginación en cambio torna ilusoria la realidad por cuanto forja figuras arbitrarias, esto es, figuras que no obedecen en su aparecer a ley geométrica alguna; son falsas en la medida que su realidad mental de figuras imaginadas, carece del dinamismo geométrico necesario para obrar dando origen intrínseco a nuevas figuras. El puro imaginar lleva a la esterilidad, las pasiones a la esclavitud.

Dios algo que no depende de él. Con esto se somete Dios al Destino y no puede admitirse nada más absurdo con relación a Dios, que hemos demostrado es la causa primera y la única causa libre tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia.» (Ética, 1.<sup>a</sup> Parte, Prop. XXXIII, Scolio II). Los modos de la extensión constituyen los cuerpos; algunos pueden unirse entre sí en individuos muy complejos, tal el cuerpo humano: «El objeto de la idea que constituye el Alma humana es el cuerpo, es decir, cierto modo de la extensión existente en acto, y no es otra cosa.» (Prop. XIII). Ya antes ha dicho: «El ser de la substancia no pertenece a la esencia del hombre, o, dicho de otro modo, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.» (Prop. 2.<sup>a</sup> parte). Lo que obliga a los modos complejos a formar individualidades es la presión ejercida sobre ellos por otros modos, y ante la cual reaccionan con un movimiento unitario: «Cuando algunos cuerpos del mismo tamaño o de tamaño distinto sufren por parte de otros cuerpos una presión que les mantiene aplicados unos sobre otros, o si se mueven con el mismo grado o con grados diferentes de rapidez, les hace comunicarse unos a otros su movimiento siguiendo cierta relación, decimos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos corresponden a un mismo cuerpo, es decir, un Individuo, que se distingue de los demás por medio de esta unión de cuerpos». (Axioma II, Def. 2.<sup>o</sup>»). Ya dijimos antes en qué sentido, del predominio de la extensión y la figura se pasa al del movimiento, pues en definitiva todo cambio o agregación de figuras significa encurvamiento, alargamiento o límite de líneas, en suma, movimiento; de esta manera, cantidad y movimiento se tornan pares simultáneos; de ahí que cualquier cosa que disminuya o aumente la libertad de movimiento corporal afecta los elementos cuantitativos mismos; en un caso se disminuye su figura (pasiones) en el otro se acrecienta (acciones).

«Entiendo por Afecciones las afecciones del cuerpo por medio de los cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones.

»Cuando podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos, una pasión.» (P. 3.<sup>a</sup> Definiciones.)

Somos causa adecuada cuando de modos contenidos dentro de nuestra individualidad, se sigue de suyo otros modos; causa inadecuada, si nos constriñen modos que en parte caen dentro de lo nuestro, en parte lo exceden. De esto deriva Spinoza el universo de los afectos y sentimientos, pero si considera las pasiones en cuanto modos del alma como ideas inadecuadas, no es por satisfacer impulsos racionalistas — según el

criterio clásico — sino porque las ideas no son ya esencias,(1) sino los modos extensos en cuanto producidos independiente y simultáneamente por el pensamiento; si un modo extenso, sólo en parte corresponde a nuestro cuerpo, también parcialmente pertenecerá al alma; exigencias puestas al fin por el mundo de la cantidad y no por la razón en sí.

El pensamiento como atributo divino es independiente de otros atributos; en sí es la existencia en su simplicidad originaria y en cuanto capaz de desdoblarse para tomar autoconciencia. Al objetivarse engendra sus propios modos uno de ellos, el alma humana, que no es más que la idea del cuerpo en el Pensamiento.

Las ideas spinozianas no vienen de las cosas, las engendra directamente el pensamiento en el acto de conocer. Si coinciden con los cuerpos, es porque son la existencia dándose al igual y en acuerdo a leyes semejantes por todos sus atributos; ya en camino, la extensión y el pensamiento no se tocan nunca. Las ideas poseen las mismas configuraciones de los modos extensos y se agrupan o disgregan por idénticos motivos, pero su naturaleza es como transparente y aérea. Algo es verdadero cuando su idea se hace clara y distinta, vale decir, cuando se configura siguiendo principios matemáticos. Si una idea deriva de otra, con este rigor preciso, esa idea también se da como modo real en la extensión(2).

Nada tienen de parecido las ideas spinozianas con las de la teología medieval; en Spinoza significan enriquecimiento existencial de la divinidad y en esa medida deben adquirir realidad cuantitativa; en el Dios de

(1) En verdad, los afectos y sentimientos derivan del modo particular en que van disponiéndose los diferentes contenidos de la esencia, para constituir un individuo. Las ideas cogen lo específico, los sentimientos, lo individual. Pero en un sistema como el de Spinoza en que lo específico es el arquetipo geométrico y lo individual, el mismo arquetipo existiendo en tal momento y en tal o cual referencia a los otros—sin variar por dentro—nada puede ser irreductible a la idea, pues coger lo universal y lo concreto viene a ser casi lo mismo. La finitud del entendimiento hace que algunas ideas no le sean totalmente adecuadas y no le revelen sus leyes íntimas, arrastrándolo a ciegas, cuando se mueven espontáneamente en busca de su propio destino. Por eso Spinoza relaciona el progreso de la Libertad con el poder cognoscitivo de la inteligencia; quien penetra las leyes del acaecer percibe su bien y lo sigue gozoso; los demás se encadenan a los impulsos oscuros. Las emociones son para él las representaciones, no en su aspecto cognoscitivo mismo, sino en la medida que aumentan o disminuyen nuestro ser, y ello, porque la representación significa de suyo una nueva forma entitativa del entendimiento y no un puro espejo de lo real. Spinoza no comprendió que los afectos y voliciones tienen su mundo distinto de la razón y que si esta es capaz de proyectar luz sobre el camino, no puede con sus solas fuerzas, ni decidir a la voluntad, ni cambiar los sentimientos y emociones; es el error de su teórica de la libertad.

(2) Esto no significa que se esté dando en este mismo instante como algo real extenso, pero sí que como arquetipo latente del atributo cantidad, se fuerza por lo menos frente a los modos ya existentes y contrapuestos, para adquirir su plena realidad actual. Además al desarrollo extra-temporal hecho por la inteligencia, corresponde idéntico desarrollo extratemporal de los modos extensos; su entrada en el tiempo es precisamente posible en cuanto ya están dados dinámicamente en lo eterno.

la Edad Media no son más que su propia representación,(1) ya en su magnitud infinita, ya en la consideración de los infinitos grados de ser que envuelve, cada uno de los cuales podría realizarse como substancia independiente. En Spinoza la esencia de las ideas o los modos, es un atributo de la substancia — existencia en sí — pero su existencia particular, es una concreción de la existencia primitiva para dar paso en acuerdo a las leyes de cada figura a determinados movimientos, que sin ella serían imposibles; en el Dios de Santo Tomás las ideas no tienen ningún valor de esa especie.

Spinoza da ya al espíritu su forma moderna definitiva: substancia homogénea que conoce adaptándose a la figura y movimiento de las cosas; el antiguo espíritu de Aristóteles, pletórico de grados cualitativos referidos con cierta autonomía los unos a los otros y constituyendo una estructura poderosamente dinámica, es substituído ahora por una substancia geométrica y plástica capaz de alargarse, encurvarse o encogerse para seguir el contorno físico-matemático del mundo; la identidad idea—esencia del objeto, es ahora coincidencia de límites y movimientos; el mundo entra transitivamente en la substancia blanda del alma y deja su huella; el espíritu no penetra ya al interior de mundo y opta por negarlo.

Hasta la voluntad que había sido el júbilo triunfo del Renacimiento, privada de las constelaciones esenciales inteligibles en las cuales hunde su vida, termina por autonegarse y en Spinoza es apenas una substancia en movimiento: «La voluntad lo mismo que el entendimiento, es un cierto modo de pensar; y así cada volición no puede existir sin ser determinada a producir algún efecto, a no ser por otra causa determinada, siéndolo a su vez esta causa determinada, por otra, y así hasta lo infinito . . .

«Se sigue: 2.º que la voluntad y el entendimiento sostienen con la naturaleza de Dios la misma relación que el movimiento y el reposo, y, absolutamente, que todas las cosas de la naturaleza que deben ser determinadas a existir y a obrar de cierta manera.» (Prop. xxx, II Dem. y Cor. II).

A esta altura y bajo el ángulo de la historicidad debemos insistir en el valor de individualidades irremplazables de los modos spinozianos; lo suyo implica un tipo de agrupamiento y proyección de fuerzas que no puede darse en otro, por eso están a la misma altura de la substancia divina primaria; no son emanaciones inferiores como en Plotino y los Gnósticos, ni etapas hacia ideas perfectas como en Hegel. Su no presencia ocultaría

(1) Es decir no enriquecen entitativamente la naturaleza metafísica de Dios; ésta tiene prioridad lógica sobre sus ideas; las ideas son puras representaciones inteligibles de algo ya acabadamente constituído.

parte de lo absoluto, por eso tampoco se les puede considerar juegos estéticos (Bruno) espejos de Dios (Cusa) ni mónadas que encerrarán dentro de sí y representativamente la totalidad del mundo o del espíritu, como pensaba Leibnitz.

En suma, pretende Spinoza dar validez absoluta a la extensión, al pensamiento y a las formas individuales, negando a éstas, substancia propia. En el dar validez de atributo divino a la extensión influye también su raíz semítica, el viejo sueño oriental de llevar la materia a la vida divina, de no poder pensar en una beatitud celestial sin conservar los elementos valiosos de las estructuras materiales. Evita en esta forma renunciar al dominio del mundo, desde el instante que poseerlo es poseer modos de Dios: «...substancia pensante y substancia extensa es una sola y misma substancia comprendida, tan pronto bajo un atributo como bajo el otro. Lo mismo también un modo de lo extenso y la línea de ese modo, es una sola y misma cosa, pero expresada en dos maneras; esto parecen haberlo visto algunos hebreos como a través de una niebla. Hablo de aquéllos que admiten que Dios, el entendimiento de Dios y las cosas de que él forma idea, son una sola y misma cosa.» (Part. II, VIII, Escolio.),

De otro lado justifica en definitiva el mecanicismo; la extensión engendra sus modos propios, sin necesitar de otros supuestos metafísicos pues ella es ya en sí un atributo último de Dios; en consecuencia se torna absurdo buscar esencias que estuviesen por debajo. Además como cada modo se engendra de otro y así hasta el infinito hacia atrás, desaparecen las causas finales y todo suceso presenta su causa fácilmente determinable, es finita y similar a él.

Con su divinización de la materia ubica la ciencia de los fenómenos en el lugar más alto y abre paso al mecanicismo moderno. En el campo sociológico histórico será el precursor de teorías como el marxismo, que ven en la materia un poder divino capaz de engendrar las más altas estructuras.

En el orden del espíritu da a la inteligencia función creadora asemejando el conocer al crear; en Kant y el idealismo alemán este proceso alcanzará su expresión acabada.

El mundo volitivo de Scoto termina en Spinoza por convertirse en el mundo de los modos de la existencia; ya antes, existencia, cantidad y pensamiento se han hecho una cosa; la vieja inteligencia de los griegos no cuenta en esto; por eso es un equívoco grande en la historia del pensamiento enjuiciar los sistemas del diecisiete—la prueba cartesiana de la existencia de Dios, por ejemplo—desde la inteligencia pura, o suponer sus categorías centrales fundadas en los intereses de la razón. Si merecen

llamarse racionalistas es advirtiendo antes, que se trata, no de un predominio exclusivo del entendimiento, sino de la primera racionalización acabada del universo de la voluntad, y entonces estaremos en lo justo.

ARMANDO ROA R.