
La naturaleza de Dios en la Ética de Spinoza

Roberto Cañas-Quirós *

Summary

This article deals with Spinoza's conception of God beginning with his *Ethics*. Aspects as divine Attributes, his finite and infinite Modes, his separation with respect of the Judaeo-Christian conception of God and some part of his predecessors influence are analyzed. The investigation's emphasis focuses towards the double pantheist perspective of Spinoza's system: on one hand, a static pantheism of the Substance is proposed, and on the other hand an organic pantheism of the Modes is offered.

Resumen

Este artículo versa sobre la concepción de Dios en Spinoza a partir de su *Ética*. Se analizan aspectos como los atributos divinos, sus modos finitos e infinitos, su separación con respecto a la concepción judeocristiana de Dios y alguna parte de la influencia

* Máster en filosofía y Catedrático de la Universidad de Costa Rica y la Universidad Estatal a Distancia. Ha colaborado en diversos artículos anteriores para revista Acta Académica.

de sus predecesores. El énfasis de la investigación se enfoca hacia la doble perspectiva panteísta del sistema de Spinoza: por un lado, se propone un panteísmo estático de la Substancia, y, por otro, un panteísmo orgánico de los modos.

Introducción

En este artículo se analiza el concepto de Dios en la *Ética* de Spinoza. Se desarrolla, cual es para su autor, la naturaleza divina a partir de una serie de conceptos clave como ‘substancia’, ‘atributos’ y ‘modos’.

La substancia es aquello cuyo concepto no necesita estar formado del concepto de otra cosa. Los atributos de Dios son infinitos y no conocemos más que dos: la extensión y el pensamiento; uno y otro son infinitos y eternos. El movimiento es un modo o afección del atributo extenso, pero un modo eterno e infinito, lo que indica a escala inteligible lo que hay de inmutable en el universo tomado en su conjunto.

El orden entero e inmutable de la naturaleza está en el intelecto divino, con una infinidad de atributos y los modos que de ellos se derivan. Estos modos infinitos son la expresión de un mismo orden inmutable que toma un aspecto diferente en cada atributo y tienen a Dios como causa absolutamente próxima. Dios y sus atributos son la “naturaleza naturante” y los modos son la “naturaleza naturada”, que para Spinoza no se alejan de lo eterno e infinito.

La dificultad expositiva de la *Ética*, descrita por su autor con un rigor geométrico, adoptando axiomas, definiciones y escolios, no es obstáculo para que desarrolle su pensamiento teológico-filosófico. El aspecto problemático que se estudia es el del *panteísmo*, la noción de que Dios es inmanente y no trascendente en la naturaleza. Dios lo concibe como un ser absolutamente infinito, como una substancia dotada de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita.

El punto de partida de Spinoza (*Ética I*, def. 1.) es la *Substancia*, la cual no es otra sino Dios. Este es la realidad al no depender de ninguna otra cosa y al ser causa de sí (*causa sui*). Dios es su propia autogénesis y la única substancia:

...aquello que es en sí y se concibe por sí (quod in se est et per se concipitur), esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa (Ética I, def. IV).

El monismo substancial conduce a que las demás cosas no sean substancias sino *atributos*: *aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma.* (*Ética I*, def. IV). La característica puesta en la *percepción* del intelecto no convierte a Dios en un puro ente “ideal”, ni convierte al sistema spinoziano en un “idealismo”. Dios es el *ens realissimum* por excelencia y los atributos también deben ser concebidos como *reales*. De estos hay infinitos, a pesar de que el intelecto no conoce más que dos: *cogitatio* y *extensio*, pensamiento y extensión¹. No es la substancia aristotélica, ese fondo oculto de las cosas que el entendimiento, limitado a captar propiedades y accidentes, no podría desentrañar². Ni tampoco la *res cogitans* y la *res extensa* cartesianas, pues en Spinoza disminuyen su *status* ontológico, no siendo substancias, sino tan solo atributos de la substancia única³. Descartes había admitido tres órdenes de realidad, es decir, tres substancias, la pensante, la extensa y la divina, y se había visto obligado a reconocer que el término “substancia” tiene un significado distinto referido a Dios y referido a las substancias

-
- 1 El planteamiento de Spinoza de que hay un número infinito de atributos, de los cuales solo conocemos dos, se explica porque los hombres están compuestos de dos modos y por eso solo conocen dos atributos: *Si me pregunta que si yo tengo de Dios una idea tan clara como de un triángulo, le contestaré afirmativamente. Pero si me pregunta que si yo me puedo formar de Dios una idea tan clara como de un triángulo, le diré que no, pues a Dios no lo podemos sino apenas concebir. Además, yo no digo que comprendo a Dios, sino que solo reconozco algunos de sus atributos, y que no ciertamente los más importantes.* (*Epistolae* 56). El cuerpo humano es un modo o una parte del modo de la extensión divina, y el alma humana es un modo o una parte del entendimiento divino (*Ética II*, pr. 11, cor.)
 - 2 Sobre el concepto *ousía*, de acuerdo con Aristóteles, puede consultarse *Metafísica* 983a 27 y b 10; 985b 10; 986b 8; 987a 18.
 - 3 Spinoza toma prestado de Descartes la definición de substancia: *Por substancia no podemos entender sino una cosa que existe en forma tal, que no necesita de ninguna otra cosa para existir.* (*Princ. Phils.* I, 51; 22.7 VIII, 24). Sin embargo, en el sistema cartesiano, a pesar de que se extraiga como consecuencia de que solo en Dios se pueda hablar propiamente de substancia, no se pueden excluir como substancias independientes los entes corpóreos y espirituales.
-

finitas. Cuando se trata de Dios es un ser que para existir no tiene necesidad de ninguna otra realidad, y cuando se trata del alma y de las cosas materiales significa que son seres que para existir dependen exclusivamente de Dios. Para Spinoza, en cambio, la Substancia solo posee una acepción: la que tiene por única referencia a Dios.

Una de las principales cualidades del entendimiento es que forma ideas positivas antes que negativas. La idea de lo finito es una negación parcial, al ser determinada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo es finito porque podemos concebir uno mayor que él. De Dios no podemos hacer lo mismo, al ser la idea positiva por antonomasia. Dios es *un ser absolutamente infinito (ens absolute infinitum)*, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (*Ética I*, def. VI). La infinitud de los atributos le otorga mayor perfección ontológica a Dios, pues limitar su substancia a uno o a varios atributos, significa nada menos que menoscabar su realidad. Hay que ser sinceros en reconocer que en el sistema spinozista Dios es, *stricto sensu*, infinito. En el contexto judeocristiano la infinitud de Dios es objetable e incluso contradictoria al estar fuera del mundo que creó: no hay nada en este que sea divino; únicamente el hombre comparte el espíritu de Dios, pero la distancia entre Dios y el hombre es absoluta. Si efectivamente Dios es infinito no pueden suponerse límites, pues en caso de hacerlo sería un ser finito. Por tanto, si Dios es un ser infinito no puede haber nada que no forme parte de Dios. Así, resulta desatinado concebir que Dios exista por un lado y el universo por otro, como dos realidades distintas y separadas, ya que de hacerlo se le estarían poniendo límites al carácter infinito de Dios. De esta forma, se torna evidente de que este se encuentra en la totalidad de lo existente.

Una de las tesis más censuradas por los contemporáneos de Spinoza consistió en que la extensión fuese un atributo de Dios, pues ello significa: ¿corporeizar a Dios y asignarle fragmentación e inactividad? ¿No equivale a establecer una concepción *materialista* de Dios? La explicación spinozista se apoya en la diferencia que existe entre la extensión, como objeto del entendimiento, y la extensión, como objeto de la imaginación. Cuando la extensión

es captada por la imaginación –que por lo común es lo que se hace con mayor facilidad y frecuencia– se halla compuesta de partes, dividida en cuerpos y aparece como finita. Pero, para el entendimiento, la extensión es infinita, única e indivisible. La aprehensión del atributo extenso –que por lo común es lo que se hace con mayor dificultad y esfuerzo– es concebida como principio de inteligibilidad por el entendimiento.

Mediante la *ratio*, Dios como extensión infinita, no es divisible, mientras que cualquier representación oriunda de la *imaginatio*, torna divisible la extensión infinita. Por eso la imaginación asume las partes componentes de los cuerpos no de manera real, sino modal. Spinoza no tiene reparos en apreciar la extensión con el mismo rango ontológico que el pensamiento: *no sé por qué la materia sería indigna de la naturaleza divina* (Ética I, prop. XV). Por eso la extensión en su auténtico sentido, no debe pensarse en términos de longitud, anchura, profundidad y divisibilidad en partes, que es lo que caracteriza a las cosas materiales de nuestra experiencia habitual. Dios, como substancia infinita, no puede ser concebido bajo una óptica dimensional, sino que es, más bien, la explicación última y primaria del conjunto de todas las cosas corpóreas existentes.

La idea de subrayar a Dios extensión y corporalidad no es, por lo demás, totalmente nueva. Ya en la Escuela de Elea se había hecho esto, pues Jenófanes en su crítica al antropomorfismo había indicado que Dios no era...

...en modo alguno semejante a los mortales, ni en el cuerpo ni en el espíritu, sino que ve como un todo, percibe como un todo y oye como un todo», y «siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse en absoluto, sino que sin esfuerzo hace que todas las cosas se estremezcan por el impulso de su mente (Jenófanes, frs. 23 – 26).

Parménides negó la credibilidad de los sentidos que, de acuerdo con su poema *Sobre la Naturaleza* (fr. 8, vv. 1 – 21), corresponden con la *Vía de la Opinión* que solo da apariencias y contradicciones. En cambio, la *Vía de la Verdad* es un camino o viaje que conduce al

conocimiento, mediante una experiencia mística, del Ser eterno, imperecedero, indivisible, inmóvil y pleno (completo). La Vía falsa de la Opinión revela que los fenómenos o cosas materiales son apariencias engañosas y que el movimiento es pura ilusión. El punto de vista parmenídeo es no confiar en los sentidos o en las “opiniones de los mortales”. Por el contrario, se debe juzgar por medio de la razón que capta una sola realidad inengendrada e imperecedera. Este único Ser divino puede interpretarse desde una perspectiva *materialista* en donde el universo es un único ser viviente y se manifiesta como pleno, corpóreo, esférico e inmóvil. También los estoicos, de los que Spinoza era asiduo lector, propusieron una física en donde categorías como substancia y cualidad son corporales y reales. En los neoplatónicos, así como en Tertuliano y Juan Escoto Erígena, se aprecia desde diferentes puntos de vista un monismo substancial de corte emanacionista. A fines del siglo XII, Almarico de Benes propuso un monismo formalista en el que Dios es la forma, la esencia y la existencia de todas las cosas. De tal modo que todo está en Dios y todo es Dios. Y en tiempos de Spinoza, Henry More defendió la corporalidad divina y asumió que todos los cuerpos están dotados de vida en diversos grados.

El atributo de la extensión en Spinoza se apoya sobre el concepto de *individuo compuesto*, donde los cuerpos están unidos entre sí y todos juntos componen un solo cuerpo:

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 (Ética II, ax. III, lem. VII).

Por otra parte, el atributo del pensamiento debe concebirse bajo la noción de un *infinito pensante*, cierta especie de inteligibilidad que sostiene y fundamenta todos los contenidos de los pensamientos particulares. El reposo y el devenir pertenecen al ámbito de lo modal y no de lo substancial. Sin embargo, existe un nexo universal entre las partes y la totalidad. Por eso la expresión primera de los atributos es por vía de los *modos*, que consisten en las afecciones de la substancia, es decir, aquello que

es en otra cosa (*Ética* I, def. V). De ello se sigue que la *extensio* se manifiesta en los modos infinitos, quietud y movimiento, y la *cogitatio* se manifiesta en los modos infinitos entendimiento y voluntad (*Ética* II, pr. VII, esc.). Pero luego se expresan en los modos finitos, en los que se encuentra inserto el hombre. Carece de sustento epistemológico entender los modos por sí solos, pues únicamente pueden concebirse mediante los atributos. En cambio, los atributos sí pueden concebirse por sí mismos al pertenecer a la esencia misma de Dios. Cada uno de los atributos es susceptible de desdoblarse en infinitud de particularidades modales; en el caso de los dos atributos que conocemos, significa concretamente que el pensar divino se expresa en una infinitud de ideas, y que, de manera análoga, la extensión divina se expresa en una infinitud de cuerpos concretos.

El hombre como combinación de cuerpo y alma es un *pars Dei*, pero atendiendo a que existen coincidencias y diferencias esenciales entre Dios y el hombre. Spinoza niega rotundamente todo antropomorfismo y ligamen con las acepciones semánticas vulgares:

El entendimiento de Dios, en cuanto se le concibe como constitutivo de la esencia divina, difiere de nuestro entendimiento tanto en razón de la esencia como en razón de la existencia, y no puede concordar con él en cosa alguna, excepto en el nombre, como queríamos. Acerca de la voluntad se procede de la misma manera como cualquiera puede ver fácilmente (Ética I, pr. XVII, esc.).

Si, por comparación con lo humano, el entendimiento y la voluntad pertenecieran a la esfera divina, habría que otorgar nuevas significaciones a lo que comúnmente se concibe por “entendimiento” y “voluntad”. Esto quiere decir que, tal y como concibe el ser humano “entendimiento” y “voluntad”, estos *no* pertenecen a la naturaleza de Dios, porque su coincidencia obedece, básicamente, a la equivocidad del lenguaje. Por eso dentro de este mismo pasaje de la *Ética* afirma:

Si el entendimiento y la voluntad pertenecen a la esencia eterna de Dios, entonces ha de entenderse por ambos atributos algo distinto de lo que ordinariamente entienden los hombres.

Pues esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestros entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal ladrador.

Spinoza se opone a la *analogia entis* de los filósofos medievales, quienes asumen esta vía de acceso metafísica-gnoseológica de la criatura hacia Dios⁴. En otra parte de la obra spinozista se dice lo siguiente:

Sé que no se da ninguna analogía (proportio) entre lo finito y lo infinito: por eso la diferencia entre la criatura más grande y excelsa y Dios, en nada difiere de la distinción entre Dios y la más pequeña criatura (Epistolae 54).

Este texto revela que no existe una jerarquía ontológica de las criaturas y que el ser humano no es el centro del universo. Su única prerrogativa consiste en su autoconciencia de la necesidad divina. El nexo que existe entre el hombre y Dios se da con relación a los modos, pero no con relación a los atributos. Esa sutileza es esclarecida por Hubbeling (1981: 52 – 53):

Spinoza infiere solamente “ex hipótesis”, a saber, si el entendimiento divino perteneciera a la esencia de Dios; pero no es este el caso. Aunque el entendimiento humano sea una parte del entendimiento divino, no es ninguna parte del atributo divino “cogitatio”, que pertenece a la esencia de Dios. El atributo “cogitatio” produce el entendimiento infinito de Dios, que según parece está ‘constituido’ por infinitos modos finitos de entendimiento.

Una de las grandes dificultades del sistema spinoziano radica en explicar cómo pudo nacer el cambio y la duración a partir de lo eterno. Spinoza distingue dos planos de la realidad que no

4 El constante uso de la analogía dentro de la escolástica puede encontrarse en Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q. 13, a. 5; y *Summa Contra Gentiles* I, cc. 28 – 34. Asimismo, no se puede dejar de citar el comentario que realiza su comentarista el Cardenal Cajetano, cf. Thomas de Vio, Cardinal Cajetan, *The Analogy of Names*, 1506 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959).

tienen los mismos principios: la *substancia* y las *modificaciones de la substancia* (Ética I, pr. VIII, esc. II). Así, por ejemplo, el movimiento de los cuerpos es un modo o afección del atributo *extensio*, pero no un modo eterno, como el atributo mismo. Cualquier cuerpo o masa de extensión cuyas partes están animadas de movimientos que se hallan en comunicación y que persisten durante cierta duración, constituye un modo finito que no se halla ligado a la esencia eterna del atributo; la existencia de este cuerpo encuentra su nexo en otros modos finitos, en otros cuerpos que le han comunicado el movimiento y, en razón de la causalidad, le hacen ser lo que actualmente es. Sin embargo, los otros modos finitos encuentran, a su vez, su razón de ser en otros modos finitos, y así en una cadena de concausas infinita.

En el atributo *cogitatio* existe un modo que contiene objetivamente el orden entero e inmutable de la naturaleza, o sea, el “intelecto infinito en acto” (*intellectus infinitus actu*) o intelecto de Dios que contiene objetivamente, la infinitud de los atributos y la de los modos que de ella se derivan. Los modos infinitos manifiestan un mismo orden actual del Pensamiento, teniendo a Dios como causa absolutamente próxima. Por consiguiente, el *modo infinito* indica lo que hay de inmutable en el “aspecto de universo tomado en su conjunto” (*facies totius universi*). Se trata de un *modo general* que sobre innumerables modos particulares –la multitud de ideas y la multitud de cuerpos– se armoniza una especie de combinación de pensamiento y extensión, dada en el nivel de consideración más universal de la realidad inteligible y material.

Descartes había optado, por reducir la naturaleza a un rígido mecanicismo, a un orden necesario, excluyendo al hombre en cuanto substancia pensante. Desde su punto de vista, la substancia extensa es necesidad; pero la substancia pensante es libertad y, por sí misma, potencia absoluta de dominio sobre la misma substancia extensa. Spinoza tiene un ansia por restaurar la unidad que Descartes había resquebrajado al separar las dos substancias, y que Spinoza había abrevado en la filosofía neoplatónica. El ser, toda la realidad, es una y constituye un único orden necesario, que no es otro sino Dios.

La simetría metafísica se manifiesta claramente en la expresión: *El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas* (*Ética* II, pr. VII). La *connexio* spinozista significa una identidad de orden o correspondencia entre modos de atributos diferentes, en donde cada uno siempre tiene su correspondiente, pero hallándose excluida toda causalidad. Se trata de una *unidad del ser* que abarca todos los atributos y todos los modos, no pudiéndose encontrar una relación de causa-efecto que los ligue mecánicamente. Si se habla en sentido amplio, la causalidad en Spinoza es inmanente. El Dios de Spinoza no es trascendente, ni mucho menos causa ocasional como en Malebranche, pues la causalidad es efectiva en el plano de entes autónomos, pero no en el de los modos, que no son más que modificaciones de la Substancia. Este tema lo aclara Deleuze (1999: 105) con las siguientes palabras:

Al igual que una sola y misma substancia es 'comprendida' por los diversos atributos, una sola y misma cosa (modificación) es 'expresada' en todos los atributos, como esta cosa no existe fuera del modo que la expresa en cada atributo, los modos que difieren por el atributo tienen un mismo orden, una misma conexión, un mismo ser en sí.

Modo infinito y atributo poseen la eternidad o disfrute infinito del ser (*infinita essendi fruitio*) en la que la esencia se identifica con la existencia; mientras que el modo finito, en cambio, a partir de su sola esencia, comienza a existir en tanto que otro modo finito lo produce y cesa de existir en tanto que otro modo finito lo excluya. La existencia que está circunscrita dentro del ámbito de la duración conlleva a que su existencia sea distinta de su esencia y que tenga fuera de sí la causalidad de su ser. En este sentido, el modo finito no puede deducirse inmediatamente de la naturaleza del atributo de Dios, cuyas consecuencias son eternas como Él mismo. El modo finito se caracteriza por su deficiencia, al estar inmerso dentro de la duración y la causalidad externa. Dios es, por antonomasia, la Causa, ya que el modo finito que remite a Él como causa última, es Dios mismo modificado de cierta manera. Por eso Dios no puede ser causa lejana (*causa remota*), excepto en el sentido de que en ocasiones sus efectos se vinculan con otros modos y podríamos quizás creer que se extienden hacia modos

más extremos; pero aun en esos casos, la propia definición de esos *modos más distantes* (si se puede hablar de esa manera), deben incluir también, necesariamente, su correspondiente referencia a la substancia divina. Por eso Spinoza establece el tránsito que se opera de la “Naturaleza naturante” (*natura naturans*): Dios y sus atributos, a la “Naturaleza naturada” (*natura naturata*) que consiste en los modos de los atributos, pero que no están tan lejos de la esencia eterna e infinita (*Ética I*, pr. XXIX, esc.).

En la *natura naturata* Spinoza identifica el entendimiento y la voluntad de Dios, sobre todo en contra de las tendencias oriundas del Antiguo Testamento que le endosan características antropomórficas a la divinidad. Incluso en su concepto de la naturaleza humana la voluntad y el entendimiento son uno solo y lo mismo (*Ética II*, pr. XLIX, cor.). Ello hace que Spinoza no se incline a la noción del Dios judío o cristiano que crea *ex nihilo* el universo a partir de una “decisión” basada en un *bien* fuera de Él. El Dios del mundo de los modos ha producido el orden de las cosas de acuerdo con una legalidad objetiva de la naturaleza, en ninguna otra forma que como han surgido. Si Dios existe y actúa en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, ello implica que no sea sino naturaleza; de aquí que su nombre auténtico sea *deus sive Natura*, Dios o la Naturaleza. Del seno de Dios no se deriva lo contingente, únicamente brota de sí lo que ocurre con necesidad. Debe alejarse la idea de un Dios voluble como en la mentalidad griega y de un Dios ordenador según fines como el de la escolástica.

*Confieso que la opinión que somete todas las cosas a una cierta voluntad divina indiferente, y que sostiene que todo depende de su capricho, me parece alejarse menos de la verdad que la de aquellos que sostienen que Dios actúa en todo con la mira puesta en el bien, pues estos últimos parecen establecer fuera de Dios algo que no depende de Dios, y a lo cual Dios se somete en su obrar como a un modelo, a lo cual tiende como a un fin determinado. Y ello, sin duda, no significa sino el sometimiento de Dios al destino, que es lo más absurdo que puede afirmarse de Dios, de quien ya demostramos ser primera y única causa libre, tanto de la esencia de todas las cosas como de su existencia (*Ética I*, pr. XXXIII, esc. II).*

En el sistema spinoziano no existe teleología, pues Dios es una matriz desde donde brota un orden necesario. El hecho de que Dios no tenga poder o voluntad arbitraria para cambiar el curso de los sucesos, no implica imperfección de su parte. A diferencia de la “procesión” plotiniana, en Spinoza la expresión de la Substancia adquiere un carácter matemático, pues la naturaleza divina acontece de manera necesaria al modo en que se sigue que el entendimiento humano concluye las propiedades de una figura a partir de su sola definición; tampoco la *extensio* spinoziana es equivalente a lo que en Plotino constituye la materia: un no-ser, un principio del mal y de la imperfección⁵.

El Dios de Spinoza es el fundamento y la causa *inmanente* de todo lo que existe y no como sostiene la teología judeocristiana al asignarle una dimensión trascendente (*Ética* I, pr. XVIII). El alejamiento de Spinoza del teísmo, provocó que muchas veces fuera estigmatizado y percibido como ateo y hereje, y aparece su reivindicación hasta la época del Romanticismo alemán. Spinoza fue un hombre consagrado a un Dios filosófico pues, de acuerdo con su *Tractatus theologico-politicus*, las religiones positivas no eran sino supersticiones antropomórficas, inventadas por los hombres con fines prácticos y políticos. Sobre este particular Gilson (1945: 115) dice:

Spinoza no sentía ni la religión de los cristianos ni la de los judíos, y, como no profesaba ninguna otra, no había de esperar encontrarse en posesión de la filosofía de ninguna religión; pero era filósofo hasta la médula, lo que explica el hecho de que al menos haya tenido la religión de su filosofía.

Debe tomarse en consideración, que la posición de Spinoza está muy lejos de quitarle a Dios su libertad, aun cuando Éste no le es factible producir, asumamos el caso, un “círculo cuadrado”, al no poder existir algo cuya esencia sea contradictoria. Las leyes lógico-matemáticas son la expresión misma del pensamiento y la acción necesarios de Dios. La Substancia divina no está sometida a ninguna legalidad o a verdades eternas, porque todas ellas no son

5 Plotino en *Enéadas* I, 8, 3, 12 – 20, identifica el mal primario del mundo sensible como: a) la sinmedida, lo ilimitado e indeterminado, b) la penuria absoluta, lo indigente e insaciado, y c) lo absolutamente inestable y omnipasible.

externas ni tampoco creadas por Él, sino la manifestación misma de su libre-necesidad. Tampoco el Dios de Spinoza es presa de la fatalidad como le objetaban sus adversarios. No se trata de que su ser actúa conforme a una *necesidad azarosa*, sino a una *necesidad libre*. Esta conciliación entre términos aparentemente antitéticos, lleva al autor de la *Ética* (I, def. VII.) a puntualizar el concepto libertad de esta suerte:

Se llama "libre" a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y "necesaria", o mejor "compelida", a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

Por consiguiente, Dios es libre porque obra por la sola necesidad de las leyes que dimanen de su naturaleza y no forzado por una causalidad, ya sea extrínseca o intrínseca, que conlleve que su perfección no proceda de su misma naturaleza. Entender que Dios es causa libre no significa que pueda hacer imposibilidades físicas o metafísicas. Por ello debe descartarse dentro de la ontoteología spinozista la posibilidad del milagro, no solo como intervención desde fuera sino como potencialidad de Dios⁶. En este sentido Spinoza (*Ética* I, pr. XVII, esc.) asevera:

Otros piensan que Dios es causa libre porque puede, según creen, hacer que no ocurran –o sea, que no sean producidas por él– aquellas cosas que hemos dicho que se siguen de su naturaleza, esto es, que están en su potestad. Pero esto es lo mismo que si dijese que Dios puede hacer que de la naturaleza del triángulo no se siga que sus tres ángulos valen dos rectos, o que, dada una causa, no se siga de ella un efecto, lo cual es absurdo.

Estos puntos de vista suscitan la polémica: ¿es el Dios de Spinoza una divinidad que debe abordarse desde la perspectiva panteísta? Hay que tomar en cuenta que el término "panteísmo" ha sido una mala palabra dentro del seno de la filosofía cristiana,

6 Spinoza en *Epistolae* 73 afirma: *Los cristianos se apoyan todos en milagros, es decir, en la ignorancia, que es fuente de todo lo malo, y con ello truecan su fe, que es verdadera, en superstición.*

la cual con frecuencia nos habla de “caer en” el panteísmo. Se trata de la doctrina según la cual *todo es Dios*, y donde solo se reconoce una clase de ser real (monismo substancial), en la que “Dios”, “Naturaleza”, “Substancia” y “Necesidad” se identifican. Para una definición del concepto son atinentes las dilucidaciones de Brandt (1941: 169–170):

Hay que recordar que antes que Spinoza, existió otro gran panteísta: Giordano Bruno, y antes que éste, está Leonardo da Vinci, quien sintetiza dicho sistema en esta frase: El “mundo es un perfecto organismo”. Esta frase encierra los tres postulados del panteísmo así: 1) todo en el mundo, Dios, los hombres, la Naturaleza entera, forman una sola, perfecta e indivisible unidad; 2) consecuentemente, siendo todo parte de Dios y, por lo tanto perfecto, se sigue que el llamado ‘mal’ no existe en realidad, pues es solo una relatividad, y aun el sufrimiento, el dolor, es necesario aunque en nuestra ignorancia no lo comprendamos así; 3) todo en el mundo es la obra de Dios, o sea el Destino. Consecuentemente, no existe voluntad libre, tal cual se lo imaginan la mayor parte de las gentes. Estos tres postulados son la trípode en que descansa todo el sistema panteísta.

Este marco general puede corroborarse en Spinoza de manera sintética: 1) Dios o la Substancia es una unidad universal, en donde el más alto bien consiste en el conocimiento de la unión que hay entre la mente humana y la Naturaleza toda. La imaginación nos hace ignorar la unión con el Todo. 2) El “mal” es el resultado de ideas inadecuadas, careciendo de una dimensión propiamente ontológica. El mal radica en la percepción humana como ser finito, no siendo capaz de contextualizar su problemática en el marco general del universo entero, observando su vida desde los ojos de la eternidad (*sub specie aeternitatis*). 3) No somos libres *individualmente*, pues la libertad es la conciencia de la necesidad, que se adquiere mediante la comprensión y el amor hacia Dios.

El Dios de Spinoza no es una entidad personal, ni tampoco pueden darse substancias finitas con consistencia ontológica propia. Haciendo uso de la analogía, puede indicarse que Dios es

al mundo lo que el hombre a sus singularidades. La Naturaleza “se sigue” necesariamente de la esencia de Dios. No se deben separar dualistamente la Substancia de los modos finitos, como si obedecieran a diferentes “principios”⁷. La solución spinozista deja claro que Dios, por un lado, es la esencia y raíz fundamental de todo lo existente (*natura naturans*), y, por otro, la suma de los entes finitos (*natura naturata*), eliminando por completo la diferencia metafísica entre el Ser Absoluto y el ser creado finito. Consideramos que Spinoza, desde la percepción de la *natura naturans*, se ubica desde la dimensión de un panteísmo estático en donde *Dios y todos sus atributos son inmutables* (Ética I, pr. XX, cor. II). En este sentido, Dios no puede pasar de una menor a una mayor perfección (alegría-amor), ni viceversa (tristeza-odio), al estar exento de toda pasión (Ética V, pr. XVII y cor.).

Para tener acceso a la Substancia hay que remontarse hasta el tercer género de conocimiento, la “ciencia intuitiva” (*scientia intuitiva*), la cual Spinoza menciona rara vez y resulta un tópico muy poco desarrollado dentro de su sistema (Ética II, pr. XL, esc. II; V, pr. XXV – XXVIII, XXXI – XXXIII; *Tratado de la reforma del entendimiento* II, p. 11). Cabe incluso preguntar: ¿de qué género de conocimiento se sirve Spinoza para elaborar su *Ética*? Enlazado íntimamente con lo anterior, se despliega desde la percepción de la *natura naturata*, el panteísmo orgánico de los modos, en donde existe una causalidad infinita y necesaria que el hombre sabio debe comprender. Cuando a Dios no se lo toma como Substancia o de manera absoluta, los seres particulares deben ser clarificados en función de que están determinados a existir y obrar por otra causa, que a su vez es finita y determinada, y esta por otra, y así hasta *ad infinitum* (Ética I, pr. XXVIII). Aquí opera la *ratio*, como expresión del atributo divino del pensamiento, cuya facultad es capaz de extraer las nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas.

El hombre, como expresión de Dios, será libre si se deja guiar por la razón. En este sentido puede alcanzar la felicidad a partir del conocimiento intuitivo de Dios y de los sucesos que derivan

7 Como argumenta erróneamente Vidal Peña en su traducción de la *Ética* de Spinoza (1998: 52, n. 7).

de la necesidad de su naturaleza. Asumirá su vida con serenidad (*acquiescentia mentis*) y amará a Dios con un *amor intellectuallis*, el cual nace del tercer género de conocimiento y es eterno (*Ética* V, pr. XXXIII). Este se funda en una "idea adecuada" y no está propenso a caer en afecciones. Pero si una afección nace a partir de ideas adecuadas, es tanto más fuerte que las causas exteriores. Mientras que los objetos de las ideas inadecuadas son finitos, cambiantes y pasajeros, los de las ideas adecuadas son constantes y eternos. Por consiguiente, el conocimiento adecuado que va acompañado de alegría, no es otro que el amor a Dios, como conocimiento de la necesidad. Entender estas leyes eternas hace que el hombre se conciba a sí mismo dentro de un todo con potencia infinita. El mundo no ha sido creado para el hombre y no se rige bajo causas finales.

Buscar una teleología en la naturaleza, conlleva dudar de la justicia de Dios en virtud de la presencia del "mal" en el mundo. El mundo hay que percibirlo *sub specie aeternitatis*, pues, desde este segundo género de conocimiento, ya no se puede decir que sea imperfecto. La imperfección solo acontece cuando se trata de entes particulares tomados como tales, pero nunca tomados en su conjunto. No es lo mismo el ente como objeto de la *imaginatio* o de la subjetividad, que como objeto de la *ratio*. Si aunamos la imaginación a la razón, se desvanecerán muchos errores, y la razón se lanza a investigar cada cosa por su unión con las demás, advirtiendo que nociones tales como "contingencia", "corruptibilidad", "temporalidad", "muerte" y "mal", son supuestos de la *imaginación pura* que se halla anclada en las limitaciones de la percepción modal. Desde el punto de vista de la eternidad, el "mal", al carecer de esencia, no es ningún ser sino falta de ser. Por eso Dios no es el origen del mal, al carecer este de *status* ontológico. En este sentido, el conocimiento del mal es un conocimiento inadecuado, es decir, que si el alma humana no tuviera más que ideas adecuadas no formaría noción alguna del mal (*Ética* IV, pr. LXIV, cor.). Seguir el mal equivale para Spinoza no a la decisión de una voluntad libre (como en el caso de la escolástica de optar por el pecado o el no-ser), sino de dejarse arrastrar por la opinión o imaginación. Ante ello, el hombre debe sufrir las consecuencias de sus actos y no reprocharle a Dios su

desdicha. Bajo tales circunstancias, será presa de los afectos y no entenderá que todas las cosas son necesarias y están determinadas a existir y obrar en virtud de una infinita conexión de causas (*Ética* I, pr. XXIX; V, pr. VI). En todo caso, Spinoza prefiere evitar las distinciones entre el bien y el mal –sobre todo con respecto a Dios–, ya que son distinciones meramente humanas. Con respecto al bien, al ser o a la naturaleza divina, opta por hablar de realidad (*realitas*) o perfección (*perfectio*).

La esencia de Dios es *potencia* infinita (*Ética* I, pr. XXXIV). Esto quiere decir que la divinidad no es un ente inmutable separado del mundo como el Primer Motor aristotélico, o tampoco como Acto Puro carente de toda potencialidad, pues de acuerdo con Spinoza:

[...] la potencia de Dios no es otra cosa que la esencia activa de Dios (*actuosa essentia*), y, por tanto, nos es tan imposible concebir que Dios no actúa como que Dios no existe (*Ética* II, pr. III, esc.).

Tampoco calzaría con su planteamiento lo que profesan los tomistas, al señalar que Dios hace el bien –a partir de un ordenamiento teleológico–, puesto que Él es bueno. Algo más cercano a Spinoza es el punto de vista de Duns Scoto, según el cual el bien es bueno porque así Dios lo quiere y, en este sentido, el bien está subordinado a Dios y no a la inversa. Sin embargo, para el spinozismo el despliegue de Dios no significa una creación a partir de un decreto de su voluntad, sino que todo se produce en virtud de su necesidad y todo se convierte en la expresión divina. La *potentia* de Dios se identifica con su *esencia*, de tal manera que la potencia siempre se expresa en acto. Dios como *Ens absolutum* y matriz substancial, se autodespliega en infinitud de maneras, tanto si son atributos, como si son modos.

Al hombre le corresponde la comprensión de ese orden necesario, no sacando a Dios fuera de la naturaleza (el Dios teológico), sino *en* la naturaleza (el Dios filosófico). La proposición que resume el fin de la vida huma es: *El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios*

(*Ética* IV, pr. XXVIII). Dios no debe entenderse como la totalidad o la suma de los entes singulares y Spinoza nos previene de esta errónea interpretación (*Epistolae* 73). Ello conllevaría a la noción de un panteísmo en sentido burdo. La Substancia o la Naturaleza en Spinoza es una esencia pensante y permanente, que los fenómenos físicos en cuanto tales no tienen. Existe un orden simpático entre todos los hombres y sus pensamientos, entre todos los seres vivos e incluso entre lo que falsamente llamamos “materia inerte”. Conforme a la *natura naturata* Spinoza afirma:

Las ideas de las cosas singulares –o sea, de los modos– no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como las esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios (Ética II, pr. VIII).

Esto remite a una estructura metafísica impersonal de Dios, en el que la *cogitatio* no se da en el *intellectus absolute infinitus*, que está por encima de cualquier manifestación modal. Los modos finitos e infinitos que se siguen de los atributos de Dios, adquieren autoconciencia en el pensamiento humano. Dios –no en cuanto infinito– no se conoce en cuanto tal, sino que se conoce mediante el pensamiento humano que alcanza la perspectiva de la eternidad.

El conocer a Dios tiene para Spinoza el mismo valor metafísico que el amarlo:

El amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que Dios es infinito, sino en la medida en que puede explicarse a través de la esencia del alma humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es decir, el amor intelectual del alma hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo (Ética V, pr. XXXVI).

Dios, como *natura naturata*, tiene como atributo el Pensamiento, un modo infinito que es aprehendido por los hombres más sabios, y es en ellos el sitio donde se conoce y se ama. Considerar que es en los hombres donde Dios se conoce y se ama, puede apreciarse aún más claramente en el corolario de la misma proposición:

Dios ama a los hombres en la medida en que se ama a sí mismo, y, por consiguiente, que el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios son una sola y misma cosa (Ética V, pr. XXXVI, cor.).

O también, la potencia del hombre es *una parte de la potencia infinita de Dios* (Ética IV, 4, dem.). El panteísmo místico del maestro Eckhart a principios del siglo XIV y entusiasmo que toma de él Hegel hacia 1841, derivan frases muy similares. *El ojo con el que Dios me ve –dice el maestro Eckhart– es también el ojo con el que yo le veo. Mi ojo y el suyo no forman más que un solo ojo. Si Dios no existiese, tampoco yo existiría. Si yo no existiese, no existiría Dios* (Hegel, *La filosofía de la religión* XV, 228). También en otros apartados reitera la misma idea oriunda del maestro Eckhart y Spinoza mismo:

Aquello que conoce a Dios no es la razón que se pretende humana, sino el espíritu de Dios en el hombre [...] La conciencia de sí de Dios se sabe en el saber del hombre [...] El hombre conoce a Dios en cuanto que Dios se conoce en el hombre. Este conocimiento es a la vez conciencia de sí de Dios y conocimiento del hombre por Dios, y éste es conocimiento de Dios por parte del hombre. El espíritu que conoce a Dios en el hombre es el espíritu mismo de Dios (Hegel, *La filosofía de la religión* XV, 398; XV, 496).

Sin embargo, se debe advertir que Spinoza no privilegia, como el idealismo hegeliano, el “Espíritu” por sobre la materia o *extensio*, con lo que logra una mayor tesitura a su panteísmo.

Conclusión

La trama de la filosofía de la *Ética* de Spinoza es Dios y los conceptos clave para desentrañar sus misterios son la noción de “substancia” y “atributos”. No se trata de la *ousía* de Aristóteles, ese fondo oculto de las cosas que el entendimiento, limitado a captar propiedades y accidentes, no podría alcanzar. Tampoco Spinoza sigue por completo a Descartes, quien decía que se

podía conocer clara y distintamente la substancia por su atributo principal; además, separa y distingue tajantemente la *res cogitans* de la *res extensa*. Para Spinoza limitar la substancia a un atributo, es menoscabar su realidad. Dios, al ser absolutamente infinito, tendrá una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa su infinitud.

Para el Cartesio una substancia pensante y una substancia extensa no existen por sí, sino que deben ser producidas por la substancia divina, pues pertenece a la naturaleza de la substancia el existir. Spinoza se rebela aseverando que “también” *la extensión es un atributo de Dios*. ¿No equivale esa afirmación a hacer a Dios corporal y asignarle divisibilidad y pasividad? ¿No equivale a proponer que la naturaleza de Dios es además la de un ser inmanente?

El panteísmo no es un problema para Spinoza, al significar una mayor excelcitud para la substancia divina. Pero debe aclararse que no se trata de una *extensio* divina, como objeto de la repugnante imaginación cartesiana, pues aquí sí habría limitación y segmentación corporal. Se trataría para Spinoza, más bien, de una extensión como objeto del entendimiento, en el que es infinita e indivisible, constituyendo un principio de inteligibilidad. Los cuerpos son, indudablemente, limitación, pero han de pertenecer a una cuestión modal. Los modos son afecciones de la substancia, lo que es en otra cosa y por ella se concibe. Los cuerpos son modos de la extensión por la cual se los concibe, pero no partes de la extensión que necesite ser concebida mediante ellos.

La substancia única spinoziana posee una relación con sus atributos en la que no pierde su condición de indivisibilidad o unidad. La corporeidad divina es uno de sus infinitos atributos y habría que concebirlo como inteligibilidad universal, como la raíz de un orden único. Spinoza trató de desembarazarse del antropomorfismo religioso en el que se dice que Dios creó la materia. Su naturaleza está más allá de la percepción de las fábulas, pues es causa de sí misma, inmanente, su acción no pasa a un ser exterior a sí. Por tanto, Dios no es distinto de la naturaleza (*Deus sive natura*).

Bibliografía

- Allendesalazar Oloso, Mercedes (1988). *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (1990). *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos.
- Bent, Víctor (1987). *Spinoza, el límite humano*. Caracas: Mediciencia.
- Brandt, Carlos (1941). *Spinoza y el Panteísmo*. Buenos Aires: Editorial Kier.
- Deleuze, G. (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Editorial Labor.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Descartes (1996). *Oeuvres*. París: Librairie Philosophique J. Yrin.
- Diels, H. (1969). *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann.
- Domínguez, Atilano (1995). *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Domínguez, Atilano (1995). *Baruch de Spinoza (1632-1677)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Dujovne, León (1945). *Spinoza. Su-vida-su-época-su-obra-su-influencia*. Buenos Aires: Publicaciones de Ensayos Filosóficos.
- Falgueras Salinas, Ignacio (1976). *La "res cogitans" en Espinoza*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Gilson, Étienne (1945). *Dios y la filosofía*. Trad. Demetrio Náñez. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Hampshire, Stuart (1982). *Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel (1959). *Leçons sur la philosophie de la religion*. Trad. Gibelin. Paris: Vrin.
- Hubbeling, H. G. (1981). *Spinoza*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Editorial Herder.
- Kaminsky, Gregorio (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Plotino (1992). *Enéadas*, 3 vols. Trad. Jesús Igal. Madrid: Editorial Gredos.

Spinoza, Baruch (1998). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.

Spinoza, Baruch (1988). *Tratado de la reforma del entendimiento Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.

Tomás de Aquino (1968). *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Tomás de Aquino (1959). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Zweig, Arnold (1939). *El pensamiento vivo de Spinoza*. Trad. Francisco Ayala. Buenos Aires: Editorial Losada.