



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTA DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SPINOZA: DE DEUS ET CAUSA SUI

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA
JOSÉ DINAMAR SALAZAR ESCOLÁSTICO**

**TUTOR:
MTRO. ELADIO CORNEJO SERRATO**



MÉXICO D.F.

2013



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria.

A la memoria de mi madre Josefa; asimismo, a mi hermana Lileane del Carmen. Por el apoyo incondicional de ambas a mi carrera.

Agradezco especialmente a mi director de tesis, Mtro. Eladio Cornejo Serrato. Su generosa y paciente ayuda en la realización de esta tesis.

“Hombres eminentes de la actualidad Científica declaran que en la filosofía de Spinoza está contenida la base de toda la ciencia moderna.”

Belfort Bax.

Índice.

Introducción.....	4
Capítulo I.....	12
De la crisis religiosa a la revolución filosófica.	
Capítulo II.....	28
Spinoza y su interpretación <i>ex concessis</i> de Descartes.	
Capítulo III.....	39
Del por qué <i>Deus et causa sui</i> .	
Capítulo IV.....	57
<i>Deus et causa sui</i> .	
Capítulo V.....	69
Infinitud y geometría ontológica.	
Conclusiones.....	77
Bibliografía.....	81

Introducción.

Cuando uno es estudiante de filosofía y abre por primera vez la *Ética* de Spinoza lo primero que descubre son definiciones que parecen salir de la nada, como si el autor nos pusiera a prueba sobre nuestro conocimiento en matemáticas, específicamente con las demostraciones geométricas, sin embargo, si uno se da un paseo por Euclides sabrá atender los principios que se deducen de sus postulados, pero aquí ocurre otro problema, pues una cosa son los postulados espaciales más o menos fáciles de deducir y otra muy distinta los conceptos que pertenecen a la inteligencia humana. Aunque los postulados espaciales y conceptuales se realizan en el intelecto, pertenecen a dos esferas distintas. Mientras que los primeros son entes intelectuales que son dados y demostrados de una vez y para siempre, los conceptos no necesariamente tienen esa naturaleza, y no porque a diferencia del postulado según el cual tres ángulos son iguales a dos rectos o lo que es lo mismo que esta definición constituye la naturaleza del triángulo, por el contrario, las definiciones de los conceptos dependen de cada época y están sujetas al desarrollo de la filosofía, la ciencia, la política, la tecnología y hasta del arte. Así que demostrar un sistema a partir de definiciones conceptuales requiere de un esfuerzo sumamente especializado no sólo en lógica, sino en el caso de Spinoza se requiere un saber filosófico especial como lo es la ontología. De modo que si uno no está versado por lo menos en estas dos disciplinas, la tarea de comprender a Spinoza aparece vedada.

No obstante, esto no quiere decir que lógicamente y ontológicamente no se comprenda la *Ética* desde sí misma. Autores de gran estatura la han comprendido e incluso han trazado su propia interpretación, pero para nuestro interés no es el caso, y no lo es porque nuestra

investigación va destinada a lectores medianos que sienten una inclinación especial por Spinoza. En este sentido, nuestro objetivo no consiste en interponer interpretaciones, ni siquiera validar nuestra propia lectura, por el contrario, consiste en una especie de “prolegómenos” reducidos a la primera y sexta definición de la primera parte de la *Ética*, por lo que es de esperarse que el lector no encontrará un prolijo trabajo sobre la *opera* spinoziana. No pretendemos sistematizar el sistema de Spinoza sino que humildemente intentamos reconstruir el contenido histórico de Dios y de la *causa sui* manejada por nuestro autor.

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

“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.” (*E*, I, def. 1 y 6)

Esta labor de ningún modo es caprichosa, ya antes Deleuze tomó como pretexto la misma definición seis de la primera parte de la *Ética* para doctorarse en filosofía. De igual modo, nosotros tomamos la primera definición y su correspondencia con la definición seis para obtener el grado de licenciatura, razón por la cual se entiende nuestra modestia que en absoluto niega los progresos de Deleuze ni mucho menos de los intérpretes como Negri, Steven, Tierno Galván, Atilano Domínguez o incluso, Francisco Pérez Cortés. Sin embargo, opuesto al trabajo de interpretación que han realizado estos filósofos, nosotros recurrimos a la reconstrucción histórica para enriquecer el ambiente de Spinoza. No apostamos por un ambiente meramente biográfico e incluso bibliográfico sino a un ambiente en el que el poder de la Reforma, la secularidad real y la ciencia de la época

ejercían el mismo dominio que actualmente tienen las religiones, el poder político y la investigación científica en sus enunciados positivistas.

En este tenor, hemos creído conveniente dividir este trabajo en cinco capítulos en el que se vea reflejado el movimiento de estos tres aspectos: religión, política y ciencia. Así pues, en el primer capítulo el lector encontrará el origen de la *disputatio teológica* de la Reforma y su implicación en la filosofía moderna a partir de la libertad de conciencia pocas veces tratada por la filosofía moderna. La filosofía moderna le debe más de lo que imagina a la *disputation theologica* cuyo resultado es la libertad de la conciencia para actuar e interpretar a la norma sagrada como lo hicimos ver detalladamente en este primer capítulo.

Para el segundo capítulo, el lector encontrará que ese mismo principio de la libertad de la conciencia eclosionado por la Reforma y el ambiente filosófico fundamentalmente escéptico acabarán en un Descartes que pone fin a la filosofía anterior iniciando una nueva senda filosófica, de la cual inicialmente partirá Spinoza. Sin embargo, aquí no sostenemos que Spinoza sea una variante más del cartesianismo, sino que colocándonos allí en la discusión entre escépticos y dogmáticos; entre teístas y ateos; es precisamente como encontraremos las convergencias entre Descartes y Spinoza, no sólo respecto al escepticismo hacia la norma de fe, sino a la restauración de la nueva certeza secular a partir de la filosofía. Spinoza sólo será escéptico respecto a la norma de fe, porque el propio Descartes ya había alentado a dar ese paso, sólo que hacía falta darlo políticamente, y es allí donde Spinoza da la inteligibilidad debida para transitar del <<estado sagrado>> al <<estado secular>> en cuya crisis de halla Dios, el Dios de la tradición judeocristiana al cual Descartes mismo seguía tributando con su jesuitismo.

Estos dos capítulos constan de dos movimientos: religioso y político cuya salida es necesariamente filosófica, esto es, de lo sagrado a lo secular la mediación es política, sólo si se aplica al cambio de certeza que había sufrido el mundo al engendrar a la modernidad. En este sentido, el giro del realismo al idealismo constituyen las bases sobre la certidumbre no sólo de la nueva filosofía sino de la ciencia misma y precisamente estos giros son los que condicionan el ambiente de nuestro autor sin los cuales Dios y la *causa sui* serían imposibles de ceñir no sólo a la *opera spinoziana* sino al ambiente específico que los motivó. Así pues, reducida esta tarea podemos saber de qué conceptos parten las definiciones I y VI de la primera parte de la *Ética*.

Sin embargo, lo esencial consiste en preparar al lector para atender al tercer capítulo sumamente polémico, ya que al desplazarse lo religioso a lo secular y la certeza a la ciencia, el Dios de los semitas se ve en peligro de ser aniquilado de una vez y para siempre, es pues en esta polémica en cómo Spinoza recupera a Dios en una ciencia de la moral consecuente con la secularidad y con la vida inmediata de la individualidad en la medida en que este Dios ya no está a merced del odio entre las religiones. El tránsito de lo sagrado a lo secular pondrá a Spinoza en la difícil tarea de fundamentar a Dios independientemente de la norma sagrada (ya sea la *Tora*; o bien la *Biblia* en su versión cristianizada). Así pues, para Spinoza el problema principal no es sacar a Dios de la norma sagrada sino de fundamentarlo con la ciencia de la época.

Una vez que el mundo se ha secularizado, Dios queda reducido al ámbito privado. La libertad que el Estado concede no sólo es la libertad de la propiedad, sino de la propia religión. La libertad religiosa constituye la libertad del odio entre religiones que llega a culminarse en el debate entre Bruno Bauer y Marx, pero que Spinoza ya había anticipado.

Había anticipado la emancipación del hombre no solo frente a sus productos sino frente a sus criaturas producidas por la imaginación. Y esas criaturas de la imaginación han dominado hasta ahora las conciencias de los hombres en las diferentes religiones sean especiales como el judaísmo o universales como la cristiandad. El Estado secular en lugar de abolir a la religión ha reafirmado su poder en la tierra al retirarla a la vida privada en donde la pasión más fuerte que alimenta a las religiones sigue siendo el odio. Así que en vez de seguir sosteniendo un Dios sumamente bueno, el semitismo sólo ha fundamentado su ensoñación en un Dios que ha generado odio entre los hombres para justificar su moral especial, o su devoción universal.

No es en la teología en donde se debe fundar a Dios, sino en la propia naturaleza carente de pasiones personificadas. La ciencia de la moral debe partir de la naturaleza tal cual es, ni mayor, ni menor en su masa. A esta salida le da respuesta el capítulo tercero, que de alguna manera contiene ya los elementos de la génesis del Dios de Spinoza.

Nuestro capítulo cuarto bien podía haberse escrito incluso antes que el primero porque en él tratamos de la genética de la ciencia spinoziana. Sin embargo, no se hubiera entendido ni el giro de la norma secular producto de la Reforma, ni mucho menos el giro sobre la certeza en lo político y en lo filosófico. Sin estos tres prerequisites el concepto spinoziano de Dios carece de sentido referencial respecto a la tradición judaica y occidental. De modo que creímos conveniente desmontarlo desde el panteísmo griego y renacentista, algo alejada incluso para Deleuze, pues una cosa es articular la lógica interna de la *Ética* y otra muy distinta la genética de su concepto, así que lo que hicimos fue precisamente esto último, y el lugar de acudir al doctor Deleuze para articular la metafísica de Spinoza, fuimos directamente a Dilthey como antecedente inmediato de la reconstrucción panteísta.

Dilthey tiene la gracia de ya no ser un romántico, lo que le permite ser más objetivo no sólo con las bases del monismo panteísta sino con los sistemas que le sucedieron al spinozismo como es el caso del idealismo alemán, y es precisamente este desprejuicio lo que nos interesa rescatar en la ontogénesis que hace Dilthey sobre Spinoza. Ningún intérprete de la obra de Spinoza maneja tan a detalle al panteísmo desde la escuela eleata hasta Bruno como lo hace Dilthey, pero también, ningún interprete posterior dado en el siglo XX se preocupó por la *Stoa* presente en los siglos XVI y XVII como Dilthey, y sin embargo, los intérpretes de Spinoza posteriores a Dilthey dieron por sentado la ontogénesis del panteísmo y su correlato con la *Stoa*.

Lo que Dilthey nos proporcionó consiste en que los principios del panteísmo y la *Stoa* bañan al sistema de Spinoza, pero no sólo eso, sino que choca al mismo tiempo con el sistema de Hobbes, y allí donde monarcomaco y demócrata chocan, no sólo lo hacen políticamente sino en todas las demás determinaciones ontológicas. El ser, el conocer y el orden se hallan en un juego antitético, de modo que resulta complicado aislar a ambos sistemas, pues pareciera que estos dos sistemas fueron escritos para batallar por la eternidad. Así pues, al presentar la *causa sui* y Dios, debemos siempre esperar una respuesta frente al sistema de Hobbes, a la guerra de todos contra todos enunciada en su física de los individuales. Mientras que los *conatus* de Hobbes se mueven en un sistema mecánico (conservación del ser mediante la repulsión), la *Stoa* de Spinoza lo hacen en un sistema orgánico cuyo principal concepto lo expresa la *causa sui*. Es en esta antítesis en donde surge la concepción organicista del sistema de Spinoza, es decir, que el ser verdadero o la substancia única obra de un modo orgánico, pero entonces, surge la cuestión en la antítesis misma, en qué consiste esta substancia.

A este entramado ya no llega Dilthey, y no llega porque la pregunta metafísica por el ser es directa en Spinoza no así su consistencia. El ser verdadero es la substancia, pero su consistencia sólo se da a partir de la expresión desarrollada por Deleuze.

Con todos estos antecedentes llegamos al capítulo quinto en donde la consistencia de la substancia única llamada naturaleza o Dios parte del principio eleata (desarrollado por Lucrecio y luego por Bruno) según el cual <<nada se destruye en la nada y nada se origina en la nada>> sino que <<la masa de la materia es igual a sus movimientos>>. En <<la naturaleza no hay incremento ni déficit en los movimientos de la materia>>, de modo que <<la substancia es lo que es desde la infinitud>>. Es propiamente <<la infinitud la que consiste en ser substancia con modos y atributos que expresan eso que dice que es>>, y esta expresión se da en una geometría de flujo y reflujo. A partir de Deleuze hay un consenso tácito sobre la estructura de la infinitud organizada en una geometría. Así pues, se admite que la substancia fluye a sus modos y a sus atributos, lo único que refluye es el ángulo que va de modo a atributo y viceversa, engendrándose así un modelo funcional que a nosotros nos permitió explicar la *casua sui* o bien el concepto organicista pensado en la infinitud de una substancia única.

A diferencia de los modelos mecanicistas como el Harvey, Descartes pero fundamentalmente el de Hobbes predomina el impulso, el choque y la repulsión que explica la totalidad del orden, por el contrario, en Spinoza la *causa sui* dota por principio al sistema de la infinitud geométrica de autorealización; de autoorganización que excluye las analogías ontoteológicas tales como creador y criatura, fundamento ante el dosdoblarse entre ser y no ser, al artista perfecto respecto a su obra y por supuesto a la rectoría oculta que ordena a las cosas y su sentido, de modo que el modelo funcional de la infinitud organizada

geoméricamente nos da cuenta de nuevo de la capacidad o potencia que tienen la Naturaleza para hacerse inteligible.

Desde luego que esto no significa que Spinoza apueste por un naturalismo renovado, por el contrario, nuestra afirmación consiste en que Spinoza fundamenta una ciencia de la moral a partir de los principios tributados por el panteísmo y animados por la *Stoa* en un modelo funcional en el que es posible fundar la moral es decir, las prácticas y las interpretaciones de nuestras relaciones humanas sin necesidad de acudir a la norma de fe o a la norma estatal.

La ciencia de la moral en Spinoza, como decimos en la conclusión, tiene la pretensión de corregir nuestros extravíos sin ningún tipo de castigo, pena o pecado. La Naturaleza o Dios ni sufre un déficit ni un excedente por nuestras acciones, simplemente ella obra como hasta ahora en la eternidad. Ni muerte ni vida ni guerra ni paz hacen mejor a este mundo, más bien es el constante errar de los hombres lo que constituye los detonantes que los ponen a guerrear y a infundir temor y odio como hasta ahora lo ha hecho la religión y el poder político. La ciencia de la moral, nos ofrece sus fundamentos para corregir nuestras perturbaciones y comprender que en la Naturaleza todo lo comunicado en lo real es racional es decir, que las pasiones más lascivas sólo son desviaciones o perturbaciones que hacemos al fabular de de sí y para sí, mientras que en la Naturaleza no hay nada de eso, el odio y el temor lo que hacen es reducir la conservación (como en Hobbes).

Capítulo I.

De la crisis religiosa a la revolución filosófica.

Para llegar a comprender las bases en las que se monta la metafísica de Spinoza hemos creído conveniente reconstruir dichas bases no sólo para revalorar el inicio de la filosofía moderna sino para subrayar la importancia que tiene el giro del pensamiento occidental, es decir, la importancia que tiene para la filosofía moderna el haber desplazado la norma de validez de la Edad Media por la norma de certeza de la modernidad. Dicho en otros términos, lo que haremos en este capítulo consiste en reconstruir la crisis religiosa llevada a cabo por la Reforma y sus consecuencias para el pensamiento filosófico moderno y así hacer notar que el pensamiento de Spinoza no sólo parte de esta revolución de la norma de certeza sino que él mismo constituye una salida hacia una nueva metafísica de lo real.

No es ninguna novedad que la modernidad haya salido teóricamente de la Reforma¹, ni que el orden secular sea una reconversión de las categorías sagradas de la Edad Media en el orden del poder político moderno², sin embargo, poca atención se le ha puesto a la revolución de la norma de validez -que diferencia una época de otra- y eso se debe a que la

¹ Hegel, por ejemplo, nunca se cansó de decir que el primer moderno no fue Descartes sino Lutero, *Historia de la filosofía* IV, Méx, F.C.E, 1955; lo mismo que su discípulo Marx, no sólo en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. IMEL, .t.1, Moscú, 1976. pág. 408, sino ya en *La teoría de sobre la plusvalía*, tr. F. Mazía, Buenos Aires, Cartago, t. 3., pág. 434 ss, admiraba la grandeza de Lutero al haber trazado la validez de la usura en la nueva concepción religiosa que hacía posible conciliar la salvación individual con riqueza apropiada, camino que sin saberlo llevaría Max Weber a trazar una nueva interpretación de la génesis capitalista en su *Ética protestante*, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002, cap III.

² Como buen discípulo de Weber, Carl Schmitt siguió la senda de su maestro para demostrar que todas las categorías del poder político moderno son resultado de la renovación de lo sagrado en la laicidad del poder político moderno. “El parlamentarismo ha sido la forma política que ha producido la Reforma. La aparición del pluralismo religioso se va secularizando y se va convirtiendo en pluralismo político (de partidos) impregnado por la lógica de la competencia. Sin embargo, durante todo el proceso reformador hasta el siglo XIX, ha existido un Magma que avanza de manera infrenable: la masa informe que no encuentra representación en los “intereses representados” por el parlamento”. C. Schmitt, *Teología política*, tr. H. Orosio, Madrid, Aguilar, 1985, p. 87.

revolución del pensamiento moderno no comienza en la filosofía como se acostumbra a enseñar en los manuales de filosofía³, sino en la teología. Es en la *disputation* teológica en donde se lleva a crisis la norma de validez (antigua) no sólo en la verdad sino en lo real de su certeza⁴. Para la Edad Media la norma de la certeza era sin duda las Escrituras pero acompañada con la *plenitudo potestatis* que hacía recaer toda la autoridad en el papado.

“La soberanía papal dentro de la Iglesia había superado ya en el siglo XIII al Estado feudal medieval. Lo esencial de la autoridad papal radicaba, desde Inocencio III, en que el papa no era el señor feudal, sino el señor supremo de la Iglesia que disponía, en cambio, ilimitadamente de las rentas de la Iglesia; distribuyendo de sus cargos y beneficio conforme a su propio arbitrio y discreción; él (se decía) no es el señor supremo, sino el único señor de la Iglesia. Los prebostados no eran ya sus vasallos, sino sus funcionarios, en donde el juramento feudal se ha convertido en juramento del cargo como producto de la *plenitudo potestatis*. La *plenitudo potestatis* era la supresión de la representación medieval de la jerarquización absolutamente inmutable de los cargos. Con esta reforma se afirmaba el carácter monárquico de la Iglesia aquí en la tierra, es decir, al asumir la plenitud de poder, el papa es el superior, pero no como si la cabeza anulara a los miembros, sus miembros era comisarios (comisarios en el sentido que le da Juan Bodino en sus *Seis libros de la república*, Lib. II, cap. 2.), esto comisarios eran miembros de órdenes religiosas, abates, priores o clérigos inferiores. La figura principal que revestía a los comisarios eran los legados, a través de ellos el papa estaba en todas partes. <<El fundamento de esta construcción jurídica recae en la noción de *representación*, o sea, la subrogación personal del papa. El papa mismo es el *vicarius Christi* (quien obtiene la personificación de Cristo) y que puede emanar de él toda la autoridad como de Dios emana el poder de la Iglesia.>>>⁵

La crisis del cristianismo (siglos XV-XVI) sin dejar de ser a fin de cuentas un asunto teológico-político⁶, se desató gracias a la habilidad de Lutero al reafirmar su postura a partir de la norma de certeza, es decir, de las Escrituras, y llevar a crisis a una forma determinada

³ Para los historiadores de la filosofía como es el caso de M. García Morente en sus *Lecciones de filosofía*, Méx., E. Mexicanos Unidos, 1977, lexicones IX-X, dan por hecho que su origen viene dado de la ciencia, lo cual como veremos no es del todo cierto.

⁴ Indudablemente no hay más autoridad que Richard H. Popkin quien expone en todos sus términos la crisis de la norma de certeza en su obra *La historia del escepticismo de Erasmo hasta Spinoza*, tr. J. J. Urtrilla, Méx., F.C.E., 1983, cap. I.

⁵ C. Schmitt, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985., cap. I, b).

⁶ Luther Blissett en su novela *Q*, tr. J. Ramón Monreal, Barcelona, Mondadori, 2000, nos pinta paso a paso todo el litigio que lleva Lutero contra el papado y su ulterior estremecimiento de toda Europa.

de poder. No era la norma de certeza la que estaba en litigio sino la autoridad que afirmaba una forma de poder, de poder sobre la interpretación de la norma de certeza. Sin embargo, frente a la autoridad no había apelación sino con la misma norma de certeza. Esto llevó necesariamente a colar el litigio a un problema teológico entre “escépticos” y “fideistas”⁷, pues quién podría afirmar que la norma de certeza era en realidad consecuente con la interpretación de la autoridad, o si los escépticos de la autoridad podrían interpretar la norma de certeza adecuadamente.

Para aceptar la norma de certeza se debe de partir de la fe (si no, qué caso tendría ser religioso), pero los argumentos escépticos llevaban al problema de la interpretación y allí es donde aparecen posturas necesariamente filosóficas, porque aparece el problema de la certeza, la verdad y los valores consecuentes con una forma de interpretar a la norma de certeza. En este sentido, Popkin afirma que de no haberse reintroducido las posturas académicas y pirrónicas no se hubiera desplazado la crisis teológica a la inauguración de la filosofía moderna, no sólo porque ante las posturas escépticas llevaban al fideísmo (fidelidad a la norma de certeza) hacía el dogmatismo sino porque la misma norma de certeza quedó desfundada por el escepticismo⁸.

Sin embargo, al introducir el escepticismo de beta fundamentalmente pirrónica las variantes iban desde Lutero, Calvino, Francisco Sánchez, Herbert de Cherrbury, Descartes, Peyrère y por supuesto Spinoza⁹, pero esto no significa que el nuevo pirronismo fuera el motor inicial

⁷ Este problema está reformulado por Popkin, sin embargo dentro de la tradición cristiana podemos rastarlo hasta los padres de la Iglesia, específicamente con San Agustín en donde ha desaparecido la religión pagana y ahora sólo hay certeza en lo fidedigno del Dios Trino: Dios es “*pater veritatis, pater sapientiae, (...) pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae.*” (Agustín, *Soliloquio*, libro, I, cap. I, 2)

⁸ R. H. Popkin, *La historia... Op cit.*, cap. I y II.

⁹ Estamos de acuerdo con Popkin al sostener que nunca hubo una literalidad de los “tropos” de Sexto Empírico sobre su obra *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, tr. L. Gil Fagoga, Madrid, Reus, 1926, es

no sólo de la crisis teológica y del inicio de la filosofía moderna sino que su resultado filosófico trajo como consecuencias nuevos sistemas de la razón que excluían la norma de certeza de la cual habían partido los reformistas y los dogmáticos. El desarrollo de este resultado -como demostraremos- se da debido al desplazamiento del litigio teológico al litigio del nuevo fundamento de certeza que fue fundamentalmente epistemológico. La epistemología cartesiana, es en este sentido, el resultado de ese desplazamiento, pero el límite de la separación de lo teológico al orden real fue obra de Spinoza.

Vallamos entendiendo esto. Para Lutero, se trataba de poner en juicio (en litigio) el valor de la autoridad papal y el magisterio de la tradición, pero no desde una posición teológico-política, sino desde una hermenéutica que debía culminar en una escatología para comprender la totalidad, ya no a partir de la autoridad sino de la misma norma de certeza sagrada. Lutero supo entender que el resquebrajamiento del anterior orden de poder no estaba fundado en una certeza lo suficientemente consecuente para enfrentar la evidencia que hacía contradictorio al poder de la autoridad de la Iglesia, y en vez de desplazarse con sus argumentos de autoridad al terreno político, a la disputa por el *principatibus ecclesiástico*¹⁰, desplazó el problema a la conciencia individual, de ese modo no habría más autoridad para comprender la norma de certeza que no fuera la conciencia inmediata e individual.

“Su Majestad Imperial exigen una respuesta sencilla (...) a menos que se me convenza de error por el testimonio de la Escritura o bien (ya que no confío en la autoridad no apoyada por el Papa o de los concilios, pues es claro que a menudo ha errado y a menudo ha caído

decir, mientras unos tomaban como base “las razones por las cuales se debe de suspender el juicio acerca de todas pretensión de conocimiento que pase de las apariencias” (verbigracia Sánchez y Descartes,) otros, en cambio, decían que “trataban de no comprometerse en ninguna cuestión, ni siquiera la de si sus propios argumentos eran válidos.” (verbigracia Lutero y la lectura que hace Spinoza sobre Descartes [TIE prag. 77 ss]).

¹⁰ N. Maquiavelo *El Príncipe*, tr. G. Alejandra M. Guzmán, Méx., Colofón, 2007, cap. XI.

en contradicción) por manifiestas razones se me convenza mediante las Escrituras a las que he apelado, y mi conciencia quede cautiva de las palabras de Dios, no puedo retrotraerme y no me retractaré de nada, pues ir contra nuestra conciencia ni es seguro para nosotros ni depende de nosotros. Esto es lo que sostengo. No puedo hacer otra cosa. Que Dios me perdone. Amén.”¹¹

Más que una libertad teológico-política, Lutero dejó en claro que el nuevo criterio del conocimiento religioso consistía en << que la conciencia estaba obligada a creer que lo que lee en la Escritura es cierto¹²>>. Sin embargo, Erasmo entendió lo opuesto desde un escepticismo con implicaciones teológico-políticas arguyendo que el vulgo ingrato e ignorante no podría descifrar por sí mismo el Bien supremo que estaba escrito de manera enigmática. Que la sacralidad de la norma de la certeza estaba divinamente resguardada por sus secretos, de modo que no había razones del por qué no seguir confiando en la tradición teologal como hasta ahora se venía practicando; a final de cuentas la salvación es individual, lo cual no exime ni al Papa ni a los clérigos inferiores de la pena y la condena ante el Juicio de Dios.¹³

El escepticismo de Erasmo al igual que San Ignacio de Loyola sólo abonaban una postura políticamente dogmática pero sin que ello significará que el problema de la salvación quedara resuelto en manos de los protestantes sin un criterio seguro del Bien, pues en todo caso el nuevo conocimiento religioso hacía relativo no sólo la interpretación sino a las normas morales de justicia para la salvación, es decir, qué garantías tenían los protestantes para la salvación, una vez que desafiaron la tradición de la autoridad. El problema ya no lo

¹¹ M. Lutero, *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, Documentos de la Iglesia Cristiana, 1825, pág. 280.

¹² Suspender el juicio sobre la autoridad no significa que se haga lo mismo con la norma de certeza, pues la norma de certeza recae en la fe, esto último lo deja claro Kierkegaard sobre los elementos de la fe, insistiendo en que no puede haber ninguna relación entre lo que se acepta por fe y cualquier evidencia o razón que puede darse de los artículos de fe [Lo creo porque lo quiero creer] *Diario de un seductor*, trad. Valentín de Pedro, Fontamara, 2005, pág. 65 ss.

¹³ Erasmo de R. *De libero Arbitrio*, Autores Cristianos, Madrid, t. XLII, 1966, pág. 345 ss.

pudo resolver del todo Lutero sino que fue su discípulo Juan Calvino el que arremetió en contra de los católicos no sólo al desechar al Dios Trino que en absoluto aparece en la norma de certeza sino que siguiendo los pasos que había dado su maestro al sostener que la postura católica había aceptado que “En Adán y con Adán pecó toda la humanidad y que, por tanto, el género humano es una sola masa condenada, ningún miembro de la cual puede sustraerse al castigo pertinente, sino por la misericordia y la gratitud.”¹⁴ De igual forma con ese mismo argumento se decía que la *gratia* afectaba directamente al derecho papal en cuanto que el *papa legibus solutus* no estaba libre de la salvación, ya que su autoridad derivaba no directamente de Dios *qua potestas spiritualis*. Esta exégesis de la *gratia* fue reformulada por Lutero en 1525 en su *De gratia et libero arbitrio* y *De severo arbitrio* en la que no se admite a la vez libertad de Dios y libertad del hombre; excluyendo que haya libre albedrío en el hombre o en cualquier otra criatura, pues todos llevamos el pecado original y no es sino hasta el Juicio Final (o arrebatamiento de la iglesia por Dios) en dónde se redimen las culpas y la salvación. Pero estos contra argumentos dejaban en claro que ya no era el Bien el que gobierna en el mundo sino la arbitrariedad malvada de los hombres, entonces, cómo distinguir a los hombres que interpretan a la norma de certeza correctamente y quiénes no, o cómo es que el Bien obra en esta nueva certeza de fe.

La respuesta que da Calvino es completamente dogmática, pues si bien Lutero ya se había esforzado por demostrar que la verdad religiosa central puede encontrarse en términos claros (para la conciencia que cree en las palabras de las Escrituras) es decir, que la falta de evidencia no dependía de la norma de certeza (de la Escritura que es la norma de la fe) sino de aquellos que no desean conocer la verdad revelada con la propia autoridad de las

¹⁴ Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 14.

Escrituras, por el contrario, Calvino va más allá respecto a la claridad de la norma de certeza, ya que ésta no dependa de la voluntad del individuo sino que la evidencia se restablece con la *Illuminación Divina* con la que obra Dios, es decir, una especie de señal o voluntad seleccionadora que hace de algunos réprobos y a otros santos.¹⁵ En lugar de darle salida al problema de la evidencia de la norma de certeza sagrada, Calvino convirtió la *Illuminación Divina* en un dogma completamente oscuro e incluso semejante al Dios de los judíos, pues a final de cuentas se trataba de una especie de voluntad seleccionadora a la cual los hombres purgan todo, incluso ellos mismos son purgados;¹⁶ ante el problema de la trascendencia, no hay nada que redima las culpas, ya que si uno interpreta correctamente la norma de certeza es seguro que su evidencia se refleje en el bienestar personal: dinero, fama, honores e incluso conmiseración hacía los débiles y miserables.

El protestantismo había encontrado la nueva verdad religiosa en términos “claros” para que la conciencia individual buscara en la norma de certeza y el criterio normativo de su prácticas con los demás hombres, pero en cuanto a la “evidencia”, volvía a comportarse dogmáticamente en la idea de *Illuminación Divina* que volvía a ser inseguro el problema que tenían que resolver: la claridad de la conciencia religiosa y la evidencia en su actuar de acuerdo a la norma de certeza. Claridad y evidencia son las dos notas que deja la Reforma al desfundar la certeza de la autoridad papal pues esto hace que la creencia religiosa sea

¹⁵ Calvino Juan, *Institución de la religión cristiana*, pp. 36-37, citado por Popkin, *op cit.*

¹⁶ Las implicaciones de este dogmatismo harían transformaciones originales en lo sucesivo no sólo porque de ella se desprende el principio de población malthussiano (la naturaleza es reservada para unos cuantos, el resto queda fuera de ella), sino la propia Selección Natural de Darwin, pero no sólo eso sino que el protestantismo se asemeja al judaísmo en cuanto a la revelación del pueblo elegido. Los judíos no tienen por qué preocuparse de la evidencia de Dios sino que éste busca la presencia personal de algún individuo para manifestarse; esta semejanza también vale para la cultura estadounidense y para el nazismo, sólo que a diferencia de los primeros que parten de la Selección Natural, el nazismo tenía que diferenciarse del judaísmo específicamente por la espada. Ver Radhakrishna S.y P.T. Traju, *El concepto del hombre*, cap. II, tr., Julieta Campos, México, FCE., 1966, cap. II.

contradictoria porque la claridad y la evidencia se vuelven completamente dudosas. Históricamente podemos decir que ese fue el pretexto que buscaban los reinos subordinados al papado, es decir, convertir un litigio meramente teológico en liberación teológico-política cuya consecuencia era la inevitable separación de los reinos con su propia norma de certeza y sus propios valores de Bien, riqueza y piedad.

Sin embargo, las disputas teológicas apenas estaban tomando forma para que en lo sucesivo fueran posturas filosóficas, pues al conducir los criterios de claridad y evidencia a problemas sobre la certeza, con qué principios podría resolverse la cuestión de la duda. La duda que teológicamente había llevado a Lutero al escepticismo sobre la autoridad de la norma de validez sagrada, ahora, políticamente se convertía en su contra con la postura calvinista sobre la trascendencia, floreciendo así dos posturas ideológicas y consecuentes que se desprendían del problema sobre la certeza: la postura teísta y la postura atea. Decimos que son posturas ideológicas (sin ninguna intención anacrónica) porque en ellas se sigue colando una postura políticamente definida como era el fideísmo a la anterior autoridad de la certeza (el papado y el catolicismo); sin embargo, la nueva verdad religiosa (el protestantismo) partía de su fidelidad ante la norma de certeza sagrada, sólo que ahora la diferencia recaía en la conciencia individual, esto quiere decir que simplemente no existía la diferencia teológica para definir quién de los dos bandos era un ateo ya que ambos compartían la norma de validez (las Escrituras), más bien lo que sucedió fue que ambos bandos partieron del escepticismo para contraatacar a sus oponentes y llevar al nuevo pirronismo a la duda de la totalidad de principios, lo cual colocó rápidamente a los

debatientes en posiciones que prescindían de la norma de validez sagrada, y esto trajo consigo descalificaciones que ideológicamente se asociaron con el ateísmo¹⁷.

Políticamente la mejor postura (por lo menos desde un punto de vista conservador) sería aquella que partiendo de argumentos escépticos, no prescindiera de la norma de validez tradicional, sin embargo esto era lo ideal, lo que realmente estaba sucediendo era una revolución en la subjetividad que partía, según nuestra posición, del mismo debate en el que se colocan los debatientes. Sin embargo, queremos dejar en claro que en ningún momento estamos reduciendo la totalidad de los debates a estas dos posturas entre fidelistas y escépticos o entre teístas y ateos como lo va interpretando Popkin, por el contrario, nosotros sostenemos que es la misma postura del debate la que refleja su posición filosófica sobre el problema de la certeza, es decir, de cómo está articulado la defensa y el ataque es en esa medida cómo se comprende los calificativos de fideista y escéptico, precisamente, esto es lo que se le escapa a Popkin: <<ver en que el entramado proposicional, las figuras retóricas revelan sus respectivas posturas filosóficas>>.

En este sentido, la revolución filosófica que es producto de la crisis del cristianismo irá conformándose en una serie de posturas sobre el principio de certeza que había dejado abierto la Reforma al colocar a la individualidad con la libertad de comprender la norma de validez sagrada, de modo que si era la libertad individual la que comprendiera la norma de validez tradicional, cómo debía hacerlo, bajo qué principios o métodos o cualquier otras técnicas que le llevarán (al individuo) al conocimiento que había desatado la duda al hundirse la Edad Media.¹⁸ Sin embargo, el problema de la certeza, aunque partía del

¹⁷ Véase los excelentes capítulos IV y V de Popkin, *La historia del escepticismo... op cit.*

¹⁸ Para la mitad del siglo XVI el escepticismo ya no era privativo de la teología sino de la totalidad del mundo: la tierra era redonda, giraba en torno al sol y el mundo cada vez se hacía más chico con el comercio,

principio de la libertad de la conciencia, no todas sus consecuencias eran favorables políticamente hablando. Por ejemplo, Sebastián Castalión en su *De arte Dubitandi* decía que la sola capacidad humana del buen sentido (*sensus communis*) e inteligencia, era el instrumento del juicio del que se debía confiar.¹⁹ No obstante, se le reprochaba que no todos nazcan con el buen sentido y aunque lo hicieran, se extraviarían al correr de los años, pues el problema de la certeza no depende exclusivamente de la infalibilidad de nuestros juicios sino de cómo se percibe el objeto. Para Francisco Sánchez en su obra *Que nada se sabe* lleva al problema de la certeza a los límites de escepticismo no para conciliar una postura fideista sino para sacar el problema de la certeza de atolladero teológico, y entonces lanza su tesis de la “inadecuación estructural”: entre aquello que se da a conocer y el instrumento con el cual se conoce.²⁰ Su afirmación consiste en que el ámbito cognoscible queda limitado por dos lados: no hay conocimiento cierto y no hay conocimiento de esencias. Resta sólo lo que queda en medio: un conocimiento falible, externo y fenoménico, de modo que se desecha el conocimiento perfecto de las cosas, pero se desecha porque los fundamentos del conocimiento científico y no fideista depende de la firmeza de las bases del método que concilien experiencia y juicio: observación directa de la naturaleza por vía inductiva y las posibilidades del lenguaje deductivo sobre la cosa falible.

la navegación y la conquista de la nueva tierra descubierta. De estas premisas es donde comúnmente se parte para hablar del inicio de la filosofía moderna. F. Copleston, *Historia de la filosofía*, tr. Juan Carlos García Barrón, Barcelona, Ariel, 1975, vol. IV, cap I.

¹⁹ S. Castalión, *De art dubitandi*, Méx., Libros en la red, 2000, lb. I, cap. 22, págs. 87-90. El mismo Descartes parte de este presupuesto al inicio de la primera parte del *Discurso del método*.

²⁰ Para F. Sánchez, hay tres niveles de conocimiento: 1. Las cosas internas de la misma condición que el intelecto, aunque proceden sin su intervención: la voluntad, la memoria, las pasiones y el deseo; 2. Cosas internas, pero enteramente producidas por el entendimiento: ideas que inventa la mente o establecimiento que hace de conexiones, divisiones, comparaciones, predicaciones y nociones y 3. Cosas que son parte externa: los datos llegan por los sentidos y otra es producida por el entendimiento, que despoja las imágenes de los accidentes, lo examina, lo compara y se fabrica dentro de sus posibilidades cierta naturaleza común. *Que nada sabe*, tr. F. Palacios, Madrid, Espasa Calpe, 1972.

Sin embargo, a pesar de que su escepticismo ya no es de carácter teológico, la disputa de Francisco Sánchez está suscrita a la diferencia metodológica entre “realistas” y “terministas”. El artículo de Francisco Sánchez *Que nada se sabe* no era más que un panfleto que acusaba las posiciones “terministas” que bajo la forma de la *expresión*²¹ buscaban un método por medio de definiciones sintetizantes, como sinónimo de ciencia resumida o también en el sentido analítico de ciencia que se construye a partir de definiciones nominales pues, para él los partidarios del “realismo” buscaban más un método de acierto y de error que pretender un sistema metafísico de lo real.

Como se puede apreciar en estos dos ejemplos, el problema de la certeza va arrojando los elementos para que Descartes inicie la empresa de la nueva filosofía. Dichos elementos como hemos mostrado podemos resumirlos en los siguientes puntos: *a)* el principio de la nueva religión que es la libertad de la conciencia en lo referente a la norma de validez sagrada; *b)* el nuevo pirronismo de la suspensión del juicio; *c)* oponer la evidencia en pro y en contra acerca de todas las cuestiones sobre lo que es evidente por medio de la *disputación* y *d)* corregir de los extravíos por medio un método para que la libertad religiosa no solo sea borrada sino para que siendo fidistas no se yerre en la vida práctica y sea conciliable con los inicios de la nueva ciencia. Más que elementos lanzados por la crisis religiosa hacía la nueva filosofía se trataba de tareas teórico-prácticas que había que emprender tras la casi total destrucción de Europa por la Guerra de los Treinta Años.

Estos elementos que estaban en la atmosfera de Descartes desde sus años de instrucción pasando por la guerra, hasta sus profundas meditaciones, no hacen más que corroborara que

²¹ Nos hubiera sido de mucha utilidad que Deleuze nos hubiera aclarado al inicio la génesis de la *expresión* de la cual abreva Spinoza en vez de entrar de lleno al problema que la envuelve, véase G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, tr. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975, introducción.

la originalidad de Descartes se debe a que supo reconstruir todos estos elementos y llevarlos a un principio que acabará con el escepticismo que tanto daño venía causando no sólo a los fideistas sino también a la ciencia misma. Esta doble tarea, decimos, tiene que ver con la vida misma de Descartes²², pues él tiene la fortuna de no ser un fideista bajo la autoridad papal, pero tampoco serlo desde el protestantismo: el *jesuitismo cartesiano* es una variante rara del cristianismo que sin dejar de ser fideista respecto a la norma de validez sagrada, tampoco del todo es dogmática sino que está abierta a los descubrimientos de la ciencia si eso ayuda a los hombres a vivir en paz.

“Mediante el “dominio y posesión de la naturaleza” el hombre puede inventar una infinidad de artificios que nos capacitarían a gozar sin ningún dolor, de los frutos de la tierra y de todos los bienes que en ella se encuentran.”²³

Pero prescindiendo de su aspecto político-ideológico (que sólo se daba en las variantes religiosas) el problema de la certeza epistémica aparece ya en su forma filosófica, porque trata de prescindir en todo momento del debate, más bien el ingenio de Descartes consiste en que veladamente recupera la nueva verdad religiosa de la libertad de la conciencia, pero ya sin su disfraz teológico. La norma de la verdad para la conciencia luterana flaqueaba porque tomaba por verdades cosas que eran falsas de modo que la acusación de los escépticos (sean teístas católicos o ateos que prescinden de la norma de validez), lo que demostraban era que nada podría ser cierto, ya que siempre había allí una duda obsesionante que infectaría todo lo que sabemos, entonces, Descartes descubre que habían

²² *Los hombres de la historia*, Descartes, no. 75, Buenos Aires, América Latina, 1969, pág. 172 ss.

²³ Richard Kennigton cita a Descartes en *Historia de la filosofía política* compilados por Leo Strauss y Joseph Cropsey, tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001, pág. 406.

hecho del hombre un gran dubitativo, exponiéndolo a toda objeción posible, a toda razón posible para dudar.²⁴

Una vez que descubre esto, la terapéutica era sencilla: se trataba de proceder al igual que los pirronianos modernos, de la suspensión de toda pretensión de conocimiento y llegar mediante esta duda metódica (de lo considerado como real en el orden de las sensaciones hasta la inmersión del pensamiento) a un principio indubitable pero que fuera tan inmediato que nadie lo pusiera en duda, y este principio es la identidad del pensamiento que es inmediato al yo mismo como vivencia: <<*ye suis chosse qui pensa*>> significa que la inmediatez hace que el pensamiento que yo pienso sea mi propio yo en el acto del pensar.

“(…) resolví fingir que todas las cosas que hasta entonces habían entrado en mi espíritu, no eran más verdaderas que las ilusiones de mis sueños. Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que pensaba, fuese alguna cosa; y observando esta verdad: “yo pienso, luego soy”, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podría recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando.”²⁵

Lo que habían prescindido los demás pirronianos modernos era que el proceso de dudar obliga al hombre a reconocer la conciencia de sí mismo, lo obliga ver que está dudando o pensando y que si está aquí tiene existencia. La identidad del pensamiento con el yo hace que las cosas salgan del yo, cuya identidad sólo es para el pensamiento, algo tan difícil de ver para los escépticos extravagantes que le anteceden a Descartes porque para ellos el escepticismo gravitaba aún en las cosas, de modo que era imposible buscar en las cosas un principio que fuera irrefutable. Este movimiento de <<las cosas y yo en ellas>> al <<yo y

²⁴ R. Descartes, *Discurso del método* A.-T. VI, pág. 32.

²⁵ *Ibíd.* Pág. 38; *Meditaciones metafísicas*, II meditación.

la identidad de mi pensamiento>>> constituye el giro filosófico con el que inicia la filosofía moderna. Sin embargo, esto no significa que el problema de la certeza sobre lo real estuviera resuelto sino sólo se había dado un principio de certidumbre que hacía falta para que el yo pueda distinguirse en lo múltiple como idéntico, es decir, que la “claridad y la distinción”²⁶ tuvieran una norma de certeza en el *cogito* inmanente.

De la crisis del cristianismo al inicio de la filosofía se va perfilando un desplazamiento no sólo de la norma de validez sagrada sino en el principio subjetivo de la conciencia y este desplazamiento trae como consecuencia que en el nuevo principio filosófico la existencia de Dios no tenga cabida, no por lo menos de acuerdo a la norma de validez (del Libro Sagrado) sino que ahora la realidad que instaura el pensamiento debía demostrar que Dios existe, lo cual hace difícil la batalla porque los escépticos y netamente los ateos puedan instaurar una realidad en la que Dios ya no existiera. A este grave problema tenía que enfrentarse un Descartes que seguía siendo fideista no ya de acuerdo a las Escrituras sino conforme al ejercicio del poder que aún no hacía la distinción entre lo teológico y lo político, entre lo sagrado y lo secular. De modo que tenía ante sus ojos dos retos: uno, contra los escépticos ateos y otro, contra la autoridad real. La autoridad real podría conformarse con la afirmación cartesiana de la causa eficiente de Dios, pero contra los ateos su postura no tenía más que ser teísta; que abrazaba la existencia de Dios en su propio sistema que venía construyendo, pues había admitido que para ser fideista se requiere de la voluntad de creer.

²⁶ En los *Principios de la filosofía* se explican las propiedades de la claridad y diferenciación, siendo la claridad aquello que se encuentra presente y aparente a un espíritu atento, lo que exige nuestra atención mental; y siendo la diferenciación la claridad que diferencia esta conciencia de todas las demás. A.-T IX. Parte I, secc. 45.

“Para juzgar se requiere en primer lugar el entendimiento, dado que no se puede juzgar sobre lo que no ha sido aprehendido y, en segundo lugar, la voluntad, por la que se asiente a lo que ha sido percibido. (...) La posibilidad del error se funde en mayor amplitud de la voluntad, o sea en la posibilidad de que el asentimiento esté dado también a lo que es percibido de modo evidente.”²⁷

Entonces, para establecer la existencia y la naturaleza de Dios sólo se requería de la autodeterminación de creer en Él, pero también al contrario, podría decir un ateo que su autodeterminación era no creer que Dios existiera. Para que no se tambaleara su sistema o por lo menos para ser coherente con la tradición fideísta-teísta, Descartes tenía que enfocar sus ataques en contra de sus verdaderos rivales que habían dejado de creer en la norma de validez tradicional y se habían echado en brazos de la nueva ciencia. Ciencia y religión eran dos caminos que paulatinamente se iban separando, pero para un teísta como Descartes debían de coincidir en un sistema que diferenciara dos sustancias en la nueva atmósfera secularizada: alma y cuerpo. Para el caso de la res extensa su sistema era lo suficientemente fuerte para competir con la ciencia de corte inglesa (Bacon, Galileo y Kepler) pero para la sustancia pensante el problema era más agudo porque se jugaba su papel de teísta.

Pero como hemos insistido, la atmósfera de la *disputation* consistía en no comprometerse en ninguna cuestión, ni siquiera la de si sus argumentos eran válidos, por eso vemos la extraña antítesis del genio maligno o del dios engañador para enfrentar a sus rivales, es decir, sin asumir una posición netamente teísta, Descartes no tenía más que dos opciones: la hipótesis de estas dos figuras o un argumento extravagante como lo es el argumento *ex concessis* que consiste en admitir las afirmaciones de sus rivales y demostrar lo inverosímil que resulta una realidad sin la existencia de Dios. Sin embargo, para los tratados científicos

²⁷ *Ibid.*, I, para. 34-35.

como es la *Dióptrica* o el *Tratado del hombre* aparece la hipótesis como suposición funcional (ahistórica) para demostrar la validez de sus argumentos, pero para las *Meditaciones* el argumento *ex concessis* es utilizado para enfrentar a los ateos científicistas y demostrar que en el orden real existe un Dios que no deja cabida a la arbitrariedad.

Pero no son estas las consecuencias inmediatas las que hayamos reveladas por el propio Descartes sino por Spinoza que descubre este doble juego en sus *Principios de la filosofía de Descartes*. Sin embargo, para terminar, debe de quedarnos claro que es gracias al desplazamiento que sufre la norma de validez y la revolución en la subjetividad que arrojan los elementos para comprender el por qué la existencia de Dios está en peligro letal y también el por qué es indispensable reconstruir a Spinoza desde este horizonte en vez de entrar de lleno y sin más preámbulo que su propio tiempo como comúnmente se ha interpretado el sistema spinoziano. Sin embargo, esto no quiere decir en absoluto que no sea válido, pero para nuestra investigación era necesario partir de esta reconstrucción para hacer más digerible la *Substancia* y la *causa sui* que es el tema que intentamos explicar.

Capítulo II.

Spinoza y su interpretación *ex concessis* de Descartes.

En la regla del *cogito* cartesiano había que objetivar la certidumbre subjetiva vinculada con Dios, es decir, que el *cogito* nos debía conducir a la fe, la regla de Dios, y si esto se cumplía, Dios aportaría la seguridad objetiva de nuestra certidumbre subjetiva.²⁸ De acuerdo a esta regla, la profesión de fe sería ésta: <<Lo que yo conozco como cierto en el mundo de mis ideas (aquello que estoy subjetivamente cierto), se convierte en lo que es verdadero en el mundo real, independiente de lo que yo pienso, siento o creo. Mis verdades personales se convierten, se vuelen las verdades objetivas conocidas por Dios; por causa de la garantía de Dios de que lo que he de aceptar como verdadero subjetivamente es verdadero objetivamente>>.

Sin embargo, esta profesión de fe debía de pasar tres pruebas no sólo para encarar a los escépticos sino para colegir con los fideistas. La primera demostración cartesiana de la existencia de Dios consiste en considerar lo pensado por nosotros cuando pensamos en Dios: en inspeccionar la idea misma de Dios. Inspeccionamos esta idea y encontramos la idea de un ser infinito, perfecto, infinitamente bueno, omnisciente y todopoderoso. Pero los escépticos dirían: esa idea que tenemos, que pensamos, ese objeto que todavía no sé si existe o no, para qué está contenido en mi pensamiento, ¿cómo podríamos nosotros haberlo formado? ¿De dónde podríamos nosotros sacar esa idea? ¡No de nosotros mismos! Por qué

²⁸ No negamos que esta pretensión no tenga sus sesgos psicológicos, pues como dice Popkin, “Descartes parece que está subrayando aún más la experiencia subjetiva y psicológica como base de la certidumbre y no los rasgos objetivos de las ideas (...)” *La historia del escepticismo...op cit.*, cap. X, pag. 300.

lo mentado de esa idea es tan enormemente superior a todo cuanto nosotros somos, que no es posible que nosotros mismos, de nuestro propio fondo, hayamos extraído lo mencionado de esa idea. ¡Lo mencionado en esa idea es tan enormemente trascendente, tan por encima de las posibilidades de invención y combinación que pueda haber en nuestro pensar en general, que sin duda no es posible otra cosa sino que lo mentado en esa idea! Esa perfección infinita, esa infinitud responde a una realidad fuera de ella.

La segunda prueba ensayada es una trasposición de la prueba que da Aristóteles; reza así: yo existo; tal es la primera verdad, que he descubierto al apartar mí vista de los objetos y encontrarla sobre los pensamientos. <<Me he descubierto a mí mismo, como yo pensante. Yo existo. Pero yo que existo tengo una existencia cuyo fundamento no percibo, no veo. Yo existo con una existencia contingente>>. No vale que diga que debo la existencia a mis padres; no vale que diga que en el pasado y en el futuro mi existencia permanece; porque no hay ningún motivo por el cual en mi existencia se dé la prolongación de ella dentro de un momento o el haber existido un momento antes. Por consiguiente, mi existencia es contingente y no necesaria. Y si mi existencia es contingente necesita un fundamento. Y por lejos que vaya yo a tomar ese fundamento, remontándome a otro y a otro y a otro, tendré que acabar siempre, de lejos o de cerca, por admitir un ser (Dios), que sea el fundamento de la mía.

Para los escépticos estas pruebas no eran más que teología mal digerida que los teólogos ya habían teologado, por supuesto que Descartes lo sabía, pero él tenía que seguir tributando con la norma de Dios frente a los fidelistas y más aún con el poder político real.²⁹ Entonces, laza su tercera prueba netamente filosófica, pues esta prueba se basa en un argumento

²⁹ F. Copleston, *Historia de la filosofía, op cit*, cap. III.

ontológico que consiste en señalar las características de la idea de Dios como una idea singularísima, única, en la cual el pensamiento de Dios contiene también su existencia. El pensamiento de ese objeto que es Dios es el pensamiento de un objeto cuyas notas características, en cuyo objeto pensado está también la existencia. Valiéndose de las dos pruebas anteriores, Descartes dirá que en el pensamiento de la esencia del ser perfecto está contenida la existencia necesariamente; y está contenida como una de las notas que al mismo tiempo resultan ser las notas del contenido del pensamiento. Las notas de la realidad objetiva del pensamiento -en ese sentido Descartes considera la idea de Dios como la única de las ideas- son en sí misma las que lleva la garantía de su realidad exterior.³⁰

Sin embargo, las extravagancias de los escépticos podrían argüir -tomando los mismo argumento que Descartes- que lo único que parece claro, distinto y cierto es que lo que le parece a alguien, así le parece, pues hasta en las matemáticas algunas proposiciones que fueron consideradas como claras y distintas han resultado falsas, de modo que defender la garantía por nuestra fe natural o convicción completa de las verdades objetivas del mundo de Dios implicaba afirmar que ya no tenemos ninguna garantía de que los dos tipos de verdades (la realidad objetiva de la ciencia y la de la existencia de Dios) se correspondan. Todo lo que tenemos es una convicción fuerte; que la duda es imposible para nosotros, y eso es lo que constituye nuestra certidumbre como lo demuestra posteriormente Bayle.

“Uno de los primeros principio del raciocinio, después de que él (Descartes) había dudado de todo, parece ser demasiado circular para poder construir sobre él con seguridad; pues él está en pro de demostrar el Ser de un Dios a partir de la verdad de nuestras facultades, y la verdad de nuestras facultades a partir del Ser de un Dios. Más le valdría haber supuesto que nuestras facultades eran ciertas. Pues siendo los instrumentos de que nos valemos en todas nuestras pruebas y deducciones, a menos que supongamos que son ciertos, nos encontramos

³⁰ Véase la excelente deducción que hace al respecto M. García Morente, *Lecciones preliminares... op cit.*, lecc. X, págs. 176-79.

paralizados y no podemos ir más lejos en nuestras pruebas. Así pues, el modo de suponer parece más racional que el de dudar.”³¹

Para los defensores del cartesianismo así como para sus rivales, Descartes había construido todos sus eslabones a partir del *cogito* hacía el criterio, hacía el axioma claro y distinto que permitía razonar a partir del contenido de una idea hasta su causa real, hasta Dios, y hasta la verdad acerca del universo, pero eso no significaba del todo que había superado las pruebas escépticas que él mismo había introducido sobre todo en la figura del genio maligno, pues una cosa era clara respecto a la profesión de fe que daba en la II y IV meditación y otra muy distinta su pirronismo que no se veía superado. Sin embargo, la ortodoxia cartesiana, como el escepticismo científicista, no pudieron distinguir la profesión de fe, es decir, la posición fideista de Descartes respecto al argumento escéptico que se hallaba a la base de su defensa contra los escépticos. No obstante, los escépticos no pudieron distinguir el argumento *ex concessis* que prescinde de la profesión de fe y que muestra a un Descartes completamente escéptico para destruir al escepticismo.

En este sentido, podemos decir, que es Spinoza el que descubre semejante diferencia para no quedar atrapado ni en una posición fideista ni completamente echado en brazos del nuevo pirronismo³² porque su principal objetivo consistía en separar lo fideista (lo religioso) de lo escéptico (la impasibilidad de fundar una epistemología en extravagancias

³¹ Bayle, *Dictionary*, London, artículo sobre René Descartes, citado por Popkin, *op cit.*

³² Popkin señala perfectamente esta postura al decir que Spinoza es un escéptico irreligioso a la vez que muestra su oposición al escepticismo epistemológico. *Historia del... op cit.*, pág. 16.

infecundas), por eso vemos que en sus *Principios de filosofía de Descartes*³³ aparece esta clara distinción que según él ve ya preparada por su maestro.

“[Descartes, dice Spinoza], se libera de toda duda. Finalmente, para eliminar toda duda sobre aquellas cosas de que había dudado y estar seguro de ellas, continua investigando sobre la naturaleza del ser perfectísimo y sobre su existencia. Pues tan pronto como verifica que existe el ser perfectísimo, por cuya fuerza todo es producido y conservado, y a cuya naturaleza repudia ser un engañador, desaparece aquel motivo de duda, que antes tuvo por ignorar su propia causa. Ya que sabrá que la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso no le habría sido dada por Dios, sumamente bueno y veras, para engañarse. Y por lo mismo, las verdades matemáticas, es decir, aquello que le parece más evidente, no le podrá resultar sospechosas. Para eliminar las demás causas de la duda, prosigue después investigando a qué se debe que a veces dudemos. Y tan pronto descubrió de que esto proviene de que nos servimos de nuestra voluntad libre para asentir también aquellas cosas que sólo hemos percibido confusamente, pudo concluir, sin más, que en lo sucesivo podrá evitar el error, a condición de no asentir más que a lo claro y distintamente percibido. Y esto todo el mundo se lo puede exigir a sí mismo, puesto que tiene el poder de reprimir su voluntad y de conseguir así que se mantenga dentro de los límites del entendimiento.”³⁴

Para Spinoza tomar partido por un cartesianismo libre de fideísmo significaba asumir y defender la epistemología cartesiana en donde lo falso y lo verdadero se limitan al entendimiento y no a una voluntad caprichosa que pone razones para dudar sin más límites que su propia imaginación, en este sentido, los ateos personificaban esa figura del genio maligno: el veneno de un escepticismo total, sin límites preciso. El límite preciso del entendimiento consiste en que él mismo es la norma de validez de lo mentado, es decir, que dentro de él podemos por lo menos lograr un grado de certeza. En los límites del entendimiento podemos asegurar que hay un conocimiento x, que si partimos de la pura imaginación para dudar, cuyo resultado sería =0. En otros términos, mientras que los fideistas aportaban pruebas teológicas para demostrar la existencia de Dios, no prescindían al igual que los escépticos de la ilimitada imaginación para atacar a sus contrincantes, en

³³ Según el canon de la cita tanto de la *opera postuma* (OP) como de Nagelate schriften (NS) su abreviatura sería PPC correspondiente (NS) I parte, pág.145 ss.

³⁴ *Ibíd.* 146/150.

vez de ver que se trataba de una disputa en donde el conocimiento debía tener sus propios límites y separar lo que la conciencia percibe clara y distintamente, de aquello que es pura voluntad de creer o pura voluntad de dudar, pues si hacemos esta distinción podemos reducir el campo de la polémica entre ateos y teístas a los meros límites del entendimiento y defender desde allí la postura epistemológica que asuma estas reglas de la *disputation*. Estas reglas consiste en que nadie pueda asumir desde su postura las afirmaciones a defender, sino por el contrario, *conceder* al oponente que sus afirmaciones son por lo menos plausibles u ostensibles.

“Hemos visto anteriormente, cuando nos referíamos a la certeza y a la evidencia de nuestra existencia [yo pienso-identidad con la existencia], que la hemos dudado del hecho de que, a donde quiera que dirijamos nuestra mente, no hallábamos razón alguna de duda, que no nos convenciera, *ipso facto*, de nuestra existencia: tanto cuando examinábamos nuestra propia naturaleza como cuando fingíamos que el autor de nuestra naturaleza era un sagaz engañador o cuando, finalmente, invocamos algún otro motivo de duda, fuera de nosotros mismos. Ahora bien, hemos comprobado que eso no sucedía hasta ahora respecto a ninguna otra cosa. Pues, aunque si prestamos atención a la naturaleza del triángulo, por ejemplo, tenemos que concluir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, esto no lo podemos concluir del hecho de que (*ex eo qua*) quizá somos engañados por el autor de nuestra naturaleza; y, sin embargo, de ese mismo hecho (*ex hoc ipso*) derivamos con toda certeza nuestra existencia. Por consiguiente, no de cualquier idea, a la que dirigimos nuestra mente, tenemos que concluir que los tres ángulos de de un triángulo son iguales a dos rectos; por el contrario, hallamos ahí motivos de duda, por no tener de Dios una idea tal que no satisface hasta el punto de que nos sea imposible pensar que Dios es engañador. Pues aquel que no tiene una idea verdadera de Dios, como suponemos que no la tenemos nosotros, le es igualmente fácil pensar que su autor es engañador como que no lo es; lo mismo que aquel que no tiene ninguna idea del triángulo le es igualmente fácil pensar que sus tres ángulos son igual a dos rectos o que no lo son. Por eso hemos concedido, excepto nuestra existencia, de ninguna cosa podemos estar absolutamente ciertos, aunque prestemos suficiente atención a su demostración, mientras no tengamos de Dios un concepto claro y distinto que nos haga afirmar que Dios es sumamente veraz, como la idea que tenemos del triángulo nos fuerza a concluir que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Pero negamos que, por ese motivo, no podamos llegar al conocimiento de ninguna cosa.”³⁵

³⁵ *Ibíd.* 148/153.

Este argumento *ex concessis* permite diferenciar la distancia que Spinoza mantendrá con Descartes, pues tomando todos los argumentos cartesianos sobre la identidad del yo con la existencia, no sólo queda excluida la creencia en la fe sino que el escepticismo encuentra un callejón sin salida desde la identidad de la existencia con el pensamiento. No se trata de que hallemos un fundamento epistemológico y lo pongamos al servicio de la fe, como la posición fideista pretendía articular³⁶, pero tampoco se trata de darle rienda suelta a las objeciones escépticas carentes de fundamento³⁷, sino más bien fijar el fundamento de la existencia con la identidad del yo como basamento para sostener una posición específicamente epistemológico-ontológica, y esa posición que es netamente filosófica le brindará a Spinoza la oportunidad de articular su propio sistema³⁸. No negamos al igual que Popkin que el escepticismo religioso de Spinoza parta de esta separación: por un lado, la norma de fe carente de fundamento epistemológico y por el otro lado, su oposición al escepticismo total carente de fundamentos epistemológicos, más bien lo que subrayamos frente a Popkin es que la misma *disputation ex concessis* separa a Spinoza de toda la tradición basada en la norma de fe tanto judía como cristiana (de ahí la necesidad del *TTP*), pero lo separa desde una epistemología-ontología que ha quedado abierta en el campo filosófico. Es el cambio de norma o si se prefiere, el movimiento real el que lleva a Spinoza a plantear una metafísica en la que se ha prescindido de la norma de fe³⁹, pero también en donde no

³⁶ Fundamentalmente Pascal quien subrayo que Descartes estaba atrapado en un pirronismo total que no podía evitar y una naturaleza que no obstante le obligaba a creer. *Pensamientos*, tr. Jacinto León Ignacio, Barcelona, Ediciones 29, 203, pág. 129 ss.

³⁷ Decía Bayle, “Yo sé demasiado para ser pirrónico, y ser demasiado poco para ser dogmático” *op cit*.

³⁹ Popkin al igual que la mayoría de los intérpretes dan por sentado que esta separación se debe al debate entre ateos y teístas porque en todo momento se les ha escapado la sustitución de la norma de fe respecto a la norma secular para fundar el poder, en este sentido, es el *TTP* (cap. I-XVI) el texto que mayor hincapié hace al sustituir una norma por otra como lo hace ver Negri en su obra *La anomalía salvaje*, Barcelona, Antopos, 1993, cap. IV.

hay cabida a la extravagancia subjetiva del escepticismo en donde la inmanencia y lo secular han terminado de borrar al anterior estado de cosas.

En efecto, de cuanto acabamos de decir resulta claramente que el punto central sobre el que gira toda la cuestión consiste exclusivamente en si podemos formar de Dios un concepto tal, que nos afecte de suerte que no nos sea igualmente fácil pensar que es engañoso y que no lo es, sino que nos fuerce a afirmar que él es sumamente veraz. Y que, tan pronto hayamos formado esa idea, desaparecerá aquel motivo de dudar de las verdades matemáticas; pues adonde quiera que dirijamos nuestra mente para dudar de alguna de esas verdades, no hallaremos nada de lo que no debemos, *ipso facto* concluir (como sucedía en el caso de nuestra existencia) que esa verdad es certísima. Por ejemplo, si una vez descubierta la verdad de Dios, nos fijamos en la naturaleza del triángulo, su idea nos forzará a afirmar que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y si nos fijamos en la idea de Dios, también ésta nos obligará a afirmar que él es sumamente veraz y autor y conservador de nuestra naturaleza y que, por lo mismo, nonos engaña acerca de la verdad. Y nonos será menos posible, cuando prestemos atención a la idea de Dios (que suponemos haber hallado ya), pensar que él es engañoso, que cuando atendemos a la idea de triángulo, pensar que sus tres lados son iguales a dos rectos. Y, así como podemos formar esa idea de triángulo, aunque ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña, también podemos hacer clara nuestra idea de Dios y ponerla ante nuestros ojos, aunque también ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña en todo. Y, con tal que la tengamos, de cualquier modo que la hayamos adquirido, bastará, como ya se ha probado, para eliminar toda duda.⁴⁰

La interpretación *ex concessis* que hace Spinoza de Descartes para acabar con el pirronismo moderno consiste en que la certeza de cualquier objeto del pensamiento con la identidad de la existencia que demuestra que hay un grado *x* de conocimiento (cualquiera que sea éste) que si se parte de premisas completamente escépticas: *algo de* mayor veritatividad que dudatividad de la que parte el escepticismo. Por ese motivo Spinoza partirá de una defensa férrea no sólo contra todo dogmatismo basado en la antigua norma de validez sagrada, sino contra todo escepticismo que prescinda de esta nueva norma que es la identidad del yo con la existencia, en esa medida podemos decir que Spinoza termina por demoler la *disputation* entre ateos y teístas, porque supo entender que una de las mayores preocupaciones de

⁴⁰ Spinoza, PPC, I parte, pág.148/154.

Descartes era cimentar la nueva norma de validez secular que ya no tenía que ver con fideistas y escépticos sino con un nuevo rumbo trazado por él para construir todo lo real. Sin embargo, la cuestión de la muerte de Dios sigue sin resolverse, en la medida en que la nueva norma de validez puede asumir a lo real sin la existencia de Dios o por el contrario, si aún se puede conciliar a Dios en el nuevo orden inmanente y secular.

Hechas estas consideraciones, respondo a la dificultad propuesta, diciendo que nosotros no podemos estar ciertos de ninguna cosa, no mientras no conozcamos la existencia de Dios (pues de este tema no he hablado), sino mientras no tengamos su idea clara y distinta. De ahí que, si alguien contra mí, su argumento deberá proceder así. No podemos estar ciertos de ninguna cosa, antes de que tengamos una idea clara y distinta de Dios. Ahora bien, no podemos tener una idea clara y distinta de Dios, mientras ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña. Luego no podemos estar ciertos de ninguna cosa, mientras ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña, etc. Y yo respondo a esto concediendo la mayor y negando la menor [premisa] pues tenemos una idea clara y distinta del triángulo, aunque ignoremos si el autor de nuestra naturaleza nos engaña. Ahora bien, con tal que tengamos de Dios una idea tal, como lo hemos largamente mostrado, no podemos dudar ni de su existencia ni de ninguna verdad matemática⁴¹

De la libertad de la conciencia a la identidad del yo pienso con la existencia existía un abismo en cuanto a paradigma de certeza se refiere, pues mientras la libertad de la conciencia refería su objeto en la pura voluntad (de creer o dudar en la norma de fe), la identidad del yo pienso con la existencia requería de un paradigma que hiciera a sus objetos inteligibles, dicho paradigma lo hallaba Descartes en las matemáticas, lo mismo que lo hará Spinoza, pero ya no para encontrar la primera causa sino para deducir de la identidad del yo pienso con la existencia la totalidad de lo real. El error de Descartes consiste en no haber diferenciado la norma de fe respecto a su principio, que de por sí mismo ya era la norma de validez de lo real, por el contrario, para Spinoza la norma de validez debe verificarse no sólo con las matemáticas sino con la totalidad de lo real, así pues, hasta no hacer inteligible

⁴¹ *Ibíd.*, 149.

la validez de la norma secular no se puede hablar de si la existencia de Dios es cierta o no. Es la inmanencia de lo real lo que excluye las demostraciones de la idea de Dios, pero es la misma inmanencia de su principio (la identidad del yo pienso con la existencia) la que nos permite conocer lo real cuyas notas características son la mismas en naturaleza, pues frente a ella, lo mismo que nuestra existencia, son idénticas. Entonces, sobre la cuestión de la muerte de Dios, ¿la identidad entre la naturaleza puesta por la nueva norma de validez secular podrá asumir la existencia de Dios en la totalidad de lo real? La respuesta que dará Spinoza será que sí.

Pero esta respuesta le corresponde al siguiente capítulo, por lo pronto, hemos avanzado sobre un camino poco rememorado que va de la crisis del cristianismo a la nueva filosofía en donde la revolución filosófica es producto de la libertad de la conciencia, y hemos visto cómo los filósofos que hemos presentado no son absolutamente ajenos al ambiente entre fideistas y escépticos, ni tampoco cómo desde su posición dogmática, teista o atea tratan de resolver a su manera la prematura muerte de Dios, al mismo tiempo en que la inmanencia de lo profano y la laicidad del poder real van cobrando forma en cuyo proceso se inserta nuestro autor con una lectura en la cual quiere poner en claro que la nueva norma de validez secular constituye lo real que para la expresión de su tiempo es la naturaleza, en este sentido podemos adelantar la afirmación según la cual su clara desviación hacía el naturalismo-metafísico es consecuencia de haber disociado todos los elementos de la *disputation* entre fideistas y escépticos que en absoluto seguían sin prescindir de la antigua norma de validez, sin percatarse del principio de identidad del yo pienso con la existencia. En esta medida, podemos deducir como última secuela revivida por Spinoza, aquella vieja *disputation ex concessis* en donde los dogmas, los extravíos y la revolución del pensamiento

filosófico están disociándose para separar definitivamente la “libertad religiosa” respecto a “la norma de fe”⁴² en el antiguo realismo metafísico que pone al yo y las cosas en su correspondencia respecto a los cimientos de la nueva metafísica racionalista.

⁴² Popkin admite que sin esta separación hecha por Spinoza no podríamos diferenciar con claridad la norma de fe del conocimiento mismo, sin embargo la norma de fe aunque no sea conocimiento ha nutrido con su imaginario ciertas normas morales que ayudan al vulgo ignorante en sus constantes extravíos cuando no sabe diferenciar entre sus apetitos y su deber, pero no sólo eso, sino que Spinoza nos enseñó a separar la diferencia entre ateos y teístas que se dan en el terreno de la norma de la fe y no en la inmanencia de un mundo que se estaba cimentando en lo profano, en la laicidad del poder secular. *La historia del escepticismo...op cit.*, págs. 340-51, también véase el prefacio de Steven B. Smith en su obra *Spinoza y el libro de la vida*, tr. Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Capítulo III.

Del por qué *Deus et causa sui*.

En la interpretación que hace Spinoza de Descartes respecto al argumento *ex concessis* ya había quedado claro que Dios -prescindiendo de la norma de fe- le daba inteligibilidad a lo real, sin embargo, más que su sentido ontológico, el Dios cartesiano presentaba su posibilidad real en la significación, es decir, más allá de demostrar la existencia de Dios, debía asegurarse su significado en la inmanencia, por eso cualquier conocimiento que fuera claro y distinto no debía estar sujeto a la correspondencia de Dios, que según la antigua norma de fe recaía en Dios mismo, sino que todo conocimiento que partía de las premisas de claridad y distinción tenía un sentido para la conciencia moral. En este sentido, podemos decir que el conocimiento de las cosas verdaderas en todo caso no es ajeno al sentido práctico de los hombres, los hombres, por el contrario, no actúan sino apegados a un sentido significativo, por lo cual, todo conocimiento orientado a un sentido significativo es >X que aquel que carece de significado para la conciencia moral. Aquel conocimiento que no tenga un sentido significativo, es decir, que sea =0, que sea escéptico, borrará el sentido práctico que la conciencia moral imprime en sus acciones.

De este modo, Descartes deja al descubierto un problema que tendrá que resolver Spinoza, el problema de fundamentar una ciencia de la moral. Si bien, Spinoza deja intacto los criterios de validez, es decir, los criterios de claridad y distinción para que la subjetividad objetive sus objetos, eso no significa que asuma la posición cartesiana respecto a Dios. Para Descartes, según la lectura *ex concessis*, Dios no es una hipótesis como tampoco parte de la ensoñación de la antigua norma de fe, Dios en todo caso es sentido de significación para la

moral práctica de los hombres, pero, según esto, si no tiene entidad real, qué puede esperar la conciencia inmediata en su actuar si ya se le advirtió sobre el constante desvío de una moral que estando apegada a la autoridad papal o al destino de la providencia vuelve a perder el significado de Dios en la inmanencia.

Pareciera que Descartes vuelve a proyectar el problema hacía la teología, en la medida en que el bien y el mal están en juego, pero Spinoza no lo resuelve así, sino que para él, el problema sobre el sentido significativo de Dios es un problema ontológico y no hermenéutico, más bien por desechar las hermenéuticas judías y cristianas su salida es necesariamente ontológica, pues sólo al calor de la disputa entre el sentido significativo entre la moral judaica respecto a la cristiandad, Spinoza vuelve a plantear la naturaleza de Dios, pero lo vuelve a plantear porque Descartes ya le había señalado el camino: que en el sentido significativo de Dios toda la sucia moral judeocristiana queda sin fundamento, más bien debe de buscarse un nuevo fundamento que prescindiera del *pestilentissimum libellum* con el que se había trazado el sentido de Dios, un sentido totalmente trascendente que paralizaba a la conciencia en una guerra eterna bajo la égida de una moral especial; bajo el ropaje de una religión universal.

Quien verdaderamente libera a Descartes del sentido religioso de su sistema es Spinoza, porque no sólo presenta una interpretación de Dios que expulsa a la norma de fe de la cristiandad sino porque el sentido significativo de Dios no se ciñe a una moral especial como la judaica. Lo paradójico de Descartes, en todo caso, consiste en haber trazado un nuevo sentido para la comprensión de Dios en los límites del jesuitismo, en los límites de la cristiandad sin haber tocado la moral especial, por el contrario, la agudeza de Spinoza consiste en haber captado la emancipación de la naturaleza de Dios prescindiendo de la

norma de fe tanto del judaísmo como de la cristiandad. Este nuevo sentido para hallar una fundamentación de la naturaleza de Dios a partir de una ciencia de la moral es lo que nos muestra Spinoza en su sistema, es decir, que sólo bajo la crítica de la moral judeocristiana se puede fundamentar la verdadera naturaleza de Dios.

Este logro realizado por Spinoza se debe al simple hecho de que él ya no es judío ni cristiano sino marrano. Es la moral marrana o la carencia de identidad religiosa la que colocará a Spinoza inmediatamente en la secularidad y en la inmanencia del sentido de Dios⁴³. Históricamente la moral marrana ha existido a partir de las diferentes diásporas que han sufrido los judíos, pero también históricamente los judíos conversos no se han emancipado como antisemitas, más bien la emancipación del judío y del converso a la cristiandad es una consecuencia crítica de la moral semita, así pues, puede considerarse antisemita a una moral que ya no parte ni del judaísmo ni de la cristiandad, y esa moral que contradice los principios del semitismo es la moral marrana que hace de la crítica allende a los límites del judaísmo y la cristiandad, es decir, que se presenta como moral antisemita.⁴⁴ Y precisamente Spinoza se presenta primero como marrano criticando al judaísmo y luego como antisemita criticando a la cristiandad desde sus respectivas normas de validez (la *Tora*; o bien la *Biblia* en su versión cristianizada), pero esta crítica que llega a su culminación en el *Tratado teológico político* sólo constituye un paso que se venía gestando en su desarrollo, es decir, que el sentido de la significación de Dios parte completamente del imaginario, que en el caso de la jerga spinoziana es producto de la imaginación carente

⁴³ Ver en especial al Spinoza de León Poliakov en su *Historia del antisemitismo, De Mahoma a los marranos*, tr. F. Gorbea, Barcelona, Muchnik Editores, 1986, págs., 276-87.

⁴⁴ Es opinión aceptada que el antisemitismo se da en la antinomia judeo-cristiana como lo señala en su prólogo León Poliakov, *Historia del antisemitismo...*, pág. 20.

de objetividad para el nuevo criterio de certeza, para el criterio de la conciencia que percibe clara y distintamente.

“La justicia, pues, y en absoluto todas las enseñanzas de la verdadera razón, y, por consiguiente, la caridad para con el prójimo, recibe fuerza de ley y de mandato por el solo derecho del Estado; esto es (...), de la voluntad única de aquellos que tienen la soberanía; y como (...) el reino de Dios consiste en el derecho, la justicia y la caridad, o sea, la religión verdadera, se deduce, como queríamos, que Dios no tiene reino alguno entre los hombres, sino por aquellos que disponen del gobierno; y esto sucede, repito, ya sea concebida la religión por la luz natural, ya como revelada proféticamente.”⁴⁵

El principio secular que asegura la nueva norma de validez consiste en que son los hombres los que instituyen la religión y la moral correspondiente a una forma concreta de *principatibus*, a la forma de ser del Estado y no porque la religión instituya al Estado como sostenía la antigua norma de fe⁴⁶, así pues, mientras mudan los estados en sus diferentes formas (monarquía, aristocracia y democracia), dependerá de quién ostente la soberanía para instaurar la religión correspondiente a la moral del soberano. Pero entonces, si la religión y su correspondiente moral depende del poder, qué sucede con el principio que fundamenta a la religión y a la moral, es decir, qué le sucede a Dios si éste depende en última instancia del poder terrenal de los hombres. Lo que le sucede es que el sentido de la significación de Dios aparece en dos variantes antitéticas que fabulan cada una a su modo una moral que enfrenta a los hombres, una moral que en vez de unirlos los disocia en su práctica concreta, lo mismo que en sus ritos. Es la fabulación, la ensoñación carente de objetividad, es la que enfrenta a los hombres en sus prácticas con los demás, por eso, cuando una forma concreta de *principatibus* instaura una religión antitética para el resto de

⁴⁵ B. Spinoza, *TTP*, cap. XIX, pág. 110.

⁴⁶ Desde luego que Maquiavelo ya había advertido esta inversión en donde lo importante es la *salus populi*, *El Príncipe*, cap. XXII. Sin embargo, la intención de Spinoza es dejar en claro que es el poder real el que instituye la religión, es decir, que desde lo secular lo sagrado adquiere fuerza de ley y no a la inversa.

los ciudadanos, necesariamente ese Estado enfrenta y excluye a sus elementos individuales, pues ya sea bajo el ropaje de religión especial (como el judaísmo) o de universalidad abstracta (como la cristiandad) las formas del poder terminan generando odio y persecución para los que quedan excluidos del poder, esto hace que las premisas de las cuales han partido, es decir, la necesaria existencia de Dios, sean completamente contradictorias por sí mismas, pues qué acaso estas religiones no parten del precepto moral <<ama a tu prójimo como a tí mismo>> (*Levítico*, cap. XIX, ver. 17 y 18), si esto es así, pareciera de entrada que la génesis de un solo Dios no sólo contradice las formas del poder terrenal sino la moral misma en la medida de que este supuesto “Dios Bueno” en realidad siembra un odio permanente en cada una de las revelaciones y profesáis en las cuáles se ha hecho patente según las normas sagradas.

El Dios de los semitas no tiene nada de Bueno y no lo tiene porque en su historia ha sembrado más odio entre los hombres que el supuesto amor entre ellos. Entonces, si la raíz del Dios semita se encuentra en el odio y no en el amor, cómo debe de fundamentarse una moral en la cual parta del amor y no del odio, pues pareciera que el odio es una pasión más natural que el amor. *Ódium* o *cupiditas* son las pasiones que fundamentan a toda moral pues a final de cuentas son una y la misma pasión como sostiene Hobbes en su comprensión de la naturaleza humana.

“Lo que los hombres desean se dice también que lo AMAN, y que ODIAN aquellas cosas por las cuales tienen aversión. Así que deseo y amor son la misma cosa, sólo que con el deseo siempre significamos la ausencia del objeto, y con el amor, por lo común, la presencia del mismo; así también, con aversión significamos la ausencia, y con el odio la presencia del objeto.”⁴⁷

⁴⁷ T. Hobbes, *Levitán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, Méx. F.C.E., 1980, I parte, cap. VI, pág. 41.

Si el objeto del *ódium et cupiditas* no se fundamentan desde la hermenéutica, desde la exegesis de la norma sagrada, debe entonces fundamentarse en la naturaleza humana, pero entonces, la naturaleza humana debe tener algún fundamento que nos explique del por qué de las pasiones. Ese fundamento para explicar las pasiones es para Hobbes el *conatus primus*, mientras para Spinoza será el *conatus conservanti*. Hobbes ya había sostenido, de acuerdo a su modelo científico del universo, que todos los entes particulares se mueven por el esfuerzo que nace de su interior.

“En efecto, ningún espacio puede ser tan pequeño que, movido mayor el cual el primero sea una parte, no sea primeramente movido en este último. Estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en marcha, en la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, ESFUERZOS. Este esfuerzo, cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama APETITO o DESEO [*conatus*]; el último es el hombre en general; el primero se restringe con frecuencia a significar el deseo de alimento, especialmente el hambre y la sed. Cuando el esfuerzo se traduce en apartamiento de algo, se denomina AVERSIÓN. Estas palabras apetito y aversión se derivan del latín; ambas significan las mociones, una de aproximación y otra de alejamiento.”⁴⁸

Según la metafísica de los individuales, el *conatus primus* consiste en el esfuerzo con el que cada conato preserva en su existencia, de modo que la libertad es esa capacidad, esas *forces propres* con la que cada conato asegura su existencia en la lucha permanente por su vida (*De corpore* III parte, cap. XV), es pues en la *bellum omnium contra omnes* en donde los *conatus* de Hobbes aseguran su individualidad. En lucha por la existencia cada conato conserva su ser disociado de los demás, de ahí que las pasiones como el odio y el amor en realidad obedecen a este principio, a un principio completamente egoísta. Pero si estas pasiones obedecen a un principio egoísta, necesariamente la naturaleza humana es también egoísta, quedando imposibilitada para la asociación de cualquier unidad política. Pero

⁴⁸ *Ibíd.*

Hobbes no piensa que sea así, sino que la unidad política es más bien alentada por el temor a la muerte violenta.

“For a fundamental law, in every commonwealth is that, which being taken away, the commonwealth faileth, and is utterly dissolved; as a bulding whose foundation is destroyed. And therefore a fundamental law is that, by which subjects are bound to uphold whatsoever power is given to the sovereign, whether a monarch, or a sovereign assembly, without which the commonwealth cannot stand; such as is the power of war and pace, of judicature, of election of officers. And of doing whatsoever he shall think necessary for the public god.”⁴⁹

Es mediante un proceso completamente abstracto cómo el individuo renuncia a sus *forces propres*, a su cualidad concreta, a su cualidad individual para conformar una unidad política igual de abstracta que su segunda naturaleza, es decir, que el individuo concreto una vez que ha renunciado a su particularidad, adquiere ahora -en calidad de *citizen*- derechos que él mismo ha instaurado en el contrato social. Sin embargo, este proceso o más bien, este tránsito del estado de naturaleza al estado de derecho deja igual al principio que explica la naturaleza humana, es decir, deja intacto la disociación que de *facto* existe entre los hombres, pues mientras se adquieren derechos como ciudadano: derecho a la libre asociación y a la libertad religiosa, no por ello el hombre se ha emancipado del hombre mismo, sólo ha adquirido la libertad que le estaba vedada en lo particular y en lugar de tener una religión especial, se le ha otorgado el derecho a la religiosidad. Quien se ha hecho libre es el Estado mismo y no la individualidad, pues de acuerdo a su principio de naturaleza, el hombre vive completamente disociado de los demás engendrando con ello más egoísmo y odio en la lucha permanente por la vida.

⁴⁹ *Leviathan*, cap. XXV, pág. 262: 236-7.

Como se ve, el principio del *conatus primus* tiene un sentido que no escapa a la moral semita, más bien justifica el odio entre las dos religiones monoteísta y es que buscando un principio que prescindiera de la norma sagrada, un principio metafísico en el que Dios no tiene cabida, Hobbes terminó entregando el proceso secular para reafirmar el odio entre el judaísmo y la cristiandad al otorgar la libertad religiosa, es decir, al otorgar el libre odio a dos religiones que se nutren de esa pasión para afirmarse como religiones⁵⁰. Entonces, si se busca un principio que defina la naturaleza humana independiente de la norma sagrada, pero que justifique no el odio sino la asociación de los individuos, debe de comprenderse el lado opuesto de la dialéctica que hay entre *ódium et cupiditas*, pero para que esto se cumpla es necesario que se prescinda de la *cupiditas* pues esta pasión sería el resultado de una concepción en donde no hay posibilidad para el odio sino sólo para el error.

Una ciencia de la moral, así diseñada, debe de partir de la naturaleza tal y como es. Qué quiere decir esto, quiere decir que en la naturaleza no hay nada sagrado, su supuesta sacralidad es producto de la fabulación, de la ensoñación con la que ambas religiones han interpretado al odio al actuar prácticamente en el mundo. Más bien, la naturaleza carece de odio en sus producciones, si no habría producción, diversidad, múltiple como diverso, etc., pero de ahí no se sigue tampoco que haya un ciego actuar en sus variedades, en sus *conatus*, sino una naturaleza que se autoproduce en su desarrollo. El error de Hobbes consiste en atribuir a la naturaleza un movimiento que la hace contradictoria en su teoría de

⁵⁰ La acusación permanente de los judíos a los cristianos consiste en que el *deicidio* está totalmente fundado en el odio a los judíos que mataron a Jesús, un Dios que no murió, una pasión que fue más bien una farsa pues quienes lo mataron fueron los romanos y no toda la gente que rodio a Jesús en su vida, pues toda esa gente eran judíos. Ver a Dagobert D. Runes, *El judío en la cruz*, tr. Z. A. Altamirano, Buenos Aires, Editorial Candelabro, 1966, cap. III. Por el contrario, la acusación hacia los judíos, ya sea por los marranos o por los cristianos consiste en que su identidad que los hace ser judíos se debe a una identidad sufriente, autoinducida, esto es, el sufrimiento priva sobre la historia real, la fabulación de la historia sufriente sustituye durante siglos a la historia propiamente dicha, esto es lo que hace ineluctable al sufrimiento pues lo presentan como una fatalidad en vez de racionalizar los acontecimientos. Ver a Hesther Benbasa, *El sufrimiento como identidad*, tr. Belén Gala Valencia, Madrid, Abada Editores, 2007, pág. 67-73.

los individuales, pues nunca explica cómo se autogeneren los individuales, si de por sí ya están impelidos los unos con los otros. Es decir, que tomando al movimiento en sí, Hobbes quiere explicar la naturaleza de una sustancia mediada por los particulares, por los *conatus*, y en vez de explicar la naturaleza de esa sustancia explica el movimiento de su mediación. Lo correcto sería partir de la naturaleza de esa sustancia que siendo material contiene la misma cantidad de materia con la que el universo se ha agregado y disuelto en su desarrollo ya que si se viola este principio <<*Nulla rem e nilo gigni diunitus umquam*⁵¹>> se aniquilaría una parte de la naturaleza, lo cual es absurdo porque hasta ahora sigue siendo la misma energía que contiene el universo. “La cantidad total de energía en el universo es una propiedad intrínseca del universo y permanece constante,”⁵² esto hace que la causa primera no dependa absolutamente de nada sino que la totalidad de universo se explique a partir de ella, y esa causa primera es la misma naturaleza que siempre ha actuado de ese modo infinitamente. Esta firmeza de principio, es decir, que la naturaleza actúa por su misma causa, permite desarrollar una ciencia de la moral en tanto en cuanto hay una identidad prístina: la naturaleza que es una sustancia y que actúa con su propia causa no excluye el concepto de eternidad con el que identificamos a Dios sino que éste se identifica con el obrar de aquella, de modo que la identidad entre Naturaleza y Dios pueden cimentar una

⁵¹ “Nada procede de la nada; nada retorna al la nada” Parménides, B7; Epicuro (carta a Heródoto, D.L., X, 39); Lucrecio, *De rerum natura* I, vers.149-264 y Bayle, *Dictionarie historique et critique*, 5, 16, Spinoza retoma de este principio su causa primera. *Epistolae* [Ep. IV]

⁵² Es absurdo para nuestra época, sostiene Copleston, que este principio se identifique con un panteísmo como se le asoció a Spinoza a lo largo de la historia de la filosofía, más bien fue una aberración lanzada por el idealismo alemán para criticar al spinozismo, es decir, a su posición antiteológica del universo. *Historia de la filosofía*. tm. IV, pág 207. De lo que se haga con este principio, dependerá el sentido y el alcance de las filosofías que parten de este axioma, así pues, vemos que este axioma es descubierto por Parménides y sin embargo su concepto del SER UNO no necesariamente es de naturaleza espiritual, lo mismo que la disociación y la unión de las partículas que comprende al universo epicúreo, éste no tienen ni sentido del SER UNO ni tienden a algún fin. El universo epicúreo no tiene *telos* pero tampoco se comprende en lo UNO de naturaleza espiritual sino que es una suma <<*summarum summa est aeterna*>> en la que la diversidad de lo diverso comprende los entes, los saberes, los decires y los valores conforme al grado de desarrollo experimental con el que la materia acomete su transformación. Lucrecio, *De rerum...* II, 294-308.

ciencia en la que, a través de esa identidad, se adquiriera la inteligibilidad de nuestra práctica con lo demás individuos.

Que Spinoza haya identificado a la Naturaleza con Dios no hace menos atractivo su punto de partida para desarrollar una ciencia de la moral que hasta antes de él carecía de fundamento, precisamente esta identidad es la que constituye su grandeza, pues esta identidad no intenta demostrar una teodicea, ni una teogonía que vaya del fundamento a la existencia sino antes bien, un naturalismo metafísico en el que el obrar del hombre se emancipa de toda religión, pero también de toda concepción individualista en donde el *homo lupus homens*.

Para justificar nuestra aserción podemos decir que uno de los pocos intérpretes de Spinoza quien se percató de semejante identidad es Marx, quien en la misma condición de marrano nos revela la grandeza de toda moral marrana respecto al proceso de secularización. Haciendo un análisis crítico de todo el materialismo hasta su época, Marx resuelve en su *Sagrada familia* (cap. IV, d) que “(...) no tenía sentido conectar de modo directo el materialismo con Spinoza,”⁵³ y no lo tenía, pues de acuerdo con la génesis del materialismo (de Descartes hasta B. Bauer) había dos tendencias que hacían paradójico el materialismo en Spinoza.

“el *spinozismo* había dominado el siglo XVIII, tanto en su desarrollo francés, que convertía la materia en sustancia, como en el teísmo, que daba a la materia un nombre más espiritual... *la escuela francesa de Spinoza* y los partidarios del teísmo eran solamente dos sectas, que disputaban entre sí acerca del verdadero sentido de *su sistema*... El sencillo destino de este esclarecimiento fue su hundimiento en el *romanticismo* (...)”⁵⁴

⁵³ E. Tierno Galván, Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos, 2007, pá. XI.

⁵⁴ C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*, tr. W. Roces, Méx, Grijalbo, 1967, pág. 191.

Para Marx, el renovador del materialismo, prescindiendo de Anaxágoras, Demócrito y Epicuro, es nada menos que Descartes, pues “En su *física*, *Descartes* había conferido a la *materia* fuerza autocreadora y concebido el movimiento *mecánico* como obra de su vida. Y había separado totalmente su *física* de su *metafísica*. Dentro de su *física*, la única *sustancia*, el fundamento único del ser y del conocimiento, es la *materia*.”⁵⁵ Descartes, como hemos insistido, había separado la autoproducción de la materia respecto al sentido significativo de Dios, de ahí que en el sistema cartesiano se podía vivir sin un Dios compatible con la norma sagrada; esto hacía que los partidarios del cartesianismo fueran totalmente antimetafísicos, es decir, físicos que trataban de explicar la fuerza autocreadora de la materia, como Leroy, Lamettrie, Cabanis, Gasendi, Helvétius, Holbach y Condillac. Sin embargo, la postura teísta, su ala opuesta, seguía abrazando la idea del sentido de la significación de Dios incluso llevarla hasta los límites de la especulación teológica como era el caso del escéptico Pierre Bayle, quien desafiaba los cimientos de la cultura al sostener que era imposible cimentar una sociedad de ateos, idea que hacía descabellado el sentido que tiene la religión y, sobre todo, el sentido que tiene Dios en mundo, por eso filósofos como Robinet, Leibniz y el romanticismo encabezado por Hegel se oponían a semejante locura.

Según la interpretación marxiana sobre Spinoza, las dos variantes del spinozismo se contradicen porque toman literalmente la separación que hay en el sistema cartesiano: autocreación de la materia y sentido significativo de Dios, desde una posición completamente cristiana. Pues una cosa es tomar a la fuerza autocreadora de la materia, como el mismo Bacon lo había hecho al tomar de las *homeomerías* de Anaxágoras para

⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 192.

explicar las cualidades innatas de la materia, cuya primera y primordial cualidad es el movimiento o *impulso espiritual de vida*, fuerza de tensión o tormento con el que la vida acomete en su desarrollo, y otra muy distinta, en cómo Hobbes había hecho ascéticas estas fuerzas en su teoría de los fantasmas al partir de un prejuicio teísta, pues al eliminar la sucia fuerza autocreadora de la materia terminó entendiendo su proceso como proceso de conceptos. “Lo único que puede hacer la ciencia [hobbesiana] es poner nombre a estos fantasmas. Un solo nombre puede aplicarse a varios. Incluso puede haber nombres de nombres. Pero sería una contradicción hacer, de una parte, que todas las ideas encuentren su origen en el mundo de los sentidos y, de otra parte, afirmar que una palabra sea algo más que eso, que, además de las entidades generales siempre concretas que nos representamos, existen entidades generales.”⁵⁶

Fue el prejuicio teísta el que emancipó a la teoría de los fantasmas de Hobbes de la autocreación de la materia baconiana, del mismo modo que lo hizo con los antimetafísicos cartesianos para emancipar a la sociedad atea (de la cristiandad) que culminaría en el socialismo francés de Fourier, porque si bien el materialismo cartesiano ya había trazado la senda de la separación, de la disociación de la inmanencia y el sentido significativo de Dios (producto de la Reforma y de la nueva filosofía cuasi-escéptica), su materialismo ofrecía una nueva valoración de la moral, un derrotero distinto, pues de lo que se trataba era “(...) consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente así mismo en cuanto hombre.”⁵⁷ Y no en cuanto ateo, cristiano o judío. De ese modo, el sentido del Dios de los semitas quedaba excluido de toda la nueva fundamentación moral, pues sus

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 195.

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 197.

valores eran expelidos por una ciencia de la moral que reivindicaba su causa en la misma naturaleza desvalorando con ello a los antiguos cánones morales que hacían actuar a los hombres.

Muerto el Dios de los semitas, el hombre se quedaba en el refugio de su propia experiencia moral sin otro supremo valor más que el valor de la naturaleza que obra en sí misma. Como ser verdadero la naturaleza obra por su misma causa. Entonces, de lo que se trataba era de poner al servicio de este ser verdadero la fundamentación necesaria para hacer inteligible la experiencia humana que dota al hombre de moralidad, negando cualquier supuesto sentido de una presencia divina en la historia. Un ejercicio semejante constituía una purga de todos los valores con los que hasta entonces se había vivido, pero este ejercicio contra-sagrado y prosaico es precisamente lo que hace a Spinoza levantarse por arriba de las cabezas de los gigantes filósofos que le antecedieron y le sucedieron, porque si bien Spinoza había partido de las premisas materialistas de corte cartesiano cuyo desarrollo de su sistema culmina sin ningún *telos* al cual hay que arribar, eso no justificaba de ningún modo que la sustancia tuviera algún carácter espiritual como trató de asimilarlo la parte teísta del spinozismo culminada hasta el romanticismo. Nada sagrado hay en el mundo <<*ex rebus reddere multis, nequaquam nobis diuinitus esse creatam naturam mundi*>>⁵⁸, a no ser la propia fabulación de los hombres al fantasear algo que es imposible en la realidad.

Las notas que revela Marx sobre el error del spinozismo son muy importantes, no sólo porque admite la beta materialista de Spinoza proveniente de Descartes, sino porque le da la dimensión moral que había trazado el propio Descartes, y que Spinoza supo entender reformulando el problema de una ciencia de la moral que toma como punto de partida la

⁵⁸ Lucrecio, *De rerum natura*, II, 180-83.

purga de todos los valores válidos hasta esa época, por esa razón, dice Marx, Spinoza no se deduce directamente del materialismo, aunque comparta las mismas notas del materialismo, pues su finalidad es la emancipación de toda la vieja moral con la que predicaban las religiones su verdadero poder terrenal; la emancipación del hombre de toda religión. Es esta advertencia la que pondrá al propio Marx en el candente debate de la cuestión judía de su época,⁵⁹ pues esta sucia moral semita es la causante de que en la sociedad moderna se viva en lo privado con una práctica de lucro, mientras en la vida pública se goce de esa miserable moral al otorgar la libertad religiosa, al otorgar la mezquina ganancia privada. No es bajo el Estado moderno en donde el hombre se emancipa de la religión y de la sucia doble moral semita, sino de las propias relaciones sociales que hacen a los hombres comportarse prácticamente como judíos, habidos de ganancia en lo privado, y como *citoyen* en la esfera pública cuasi purificada de su moralidad egoísta⁶⁰.

Pero volviendo al tema, el verdadero sentido del sistema de Spinoza consiste en fundamentar una ciencia de la moral de beta materialista pero arraigada en un vitalismo naturalista en donde el *telos* queda expulsado, y en donde cualquier ente espiritual queda

⁵⁹ En la *Zur Judenfrage* Marx llega a la misma posición que Spinoza (TTP, cap. XIV-XVI) en lo que se refiere a la crítica hacia el judaísmo como religión especial que quiere emanciparse del resto de las religiones, lo mismo que la crítica a la cristiandad que asume su universalidad en el perjurio de las demás religiones. Para ambos marranos, la emancipación no parte de una moral especial, ni de una moral universal sino de la disolución de ambas, de la emancipación del hombre mismo, de subrogar toda la moral antigua con el poder (en el caso de Spinoza) de la multitud o del proletariado cuando éste organice sus *forces propres* como fuerzas sociales. C. Marx, *La cuestión judía*, tr. W. R. *Op cit.*, pág. 34 ss.

⁶⁰ No podemos admitir que haya una diferencia real entre Spinoza y Marx en lo referente a la emancipación del hombre, pues Spinoza nunca entregó el proceso de secularización al Estado, si bien, pensaba que el Estado laico otorgaba derechos en lo privado, jamás constituiría por sí mismo la libertad de los individuos sino tan sólo el grado de convivencia entre ellos. Poder y libertad se hallaban indisolubles en la *potentia de la multitud* que era el contenido real de la individualidad, lo mismo que en Marx, poder y libertad se halla presente en la sociedad civil que es la sede de los conflictos reales independiente de la abstracción de unidad que hace el Estado burgués. Ver al respecto a Antonio Negri, *Spinoza subversivo*, tr. Raúl Sánchez cedillo, Madrid, Akal, 2000.

suprimido, pues éste último ha sido el prejuicio y el alcahuete de toda la moral semita⁶¹ que tarde que temprano bajo el ropaje de un sistema filosófico termina entregando el proceso histórico-secular en manos de un *noús* de naturaleza espiritual⁶². Materialismo y teísmo no se encuentran en contradicción en Spinoza como nos hace ver Marx, sino que el teísmo es una desviación aberrante inducida por los filósofos posteriores a Spinoza, por filósofos que no han prescindido de la antigua norma de fe, sea de la cristiandad (como Leibniz, Schelling y Hegel) o del judaísmo (como Bruno Bauer y consortes), sino que siguen insistiendo sobre el sentido teleológico en el mundo. Más bien Spinoza parte de un naturalismo vital para emancipar al hombre en los límites de su experiencia pero con principios en los que se desprende su naturalidad. Y ese primer principio consiste en que <<nada procede de la nada; nada retorna a la nada>>. Principio de infinitud y de identidad de toda la materia, de toda la sustancia que hace que la Naturaleza sea obra de su vida, como *naturaleza naturante*⁶³. Si el Dios de Spinoza tiene su *locus* en la Naturaleza no se debe a un prejuicio superado, ni a la arbitraria o extravagante idea de identidad de Naturaleza y Dios, sino porque el mismo principio lo hace funcional en su fundamentación independiente de la norma de fe; porque Dios o la Naturaleza comparten la infinitud y la completud de la totalidad de la materia: nada se engendra; ni nada se destruye en la nada sino que producción y consumo aseguran el proceso de su desarrollo.

⁶¹ El señor Bauer –dice Marx- extrajo de la lectura de la *Historia de la filosofía* de Hegel aquello del materialismo francés como escuela de Spinoza. Y como en otra obra de Hegel se encontró con que teísmo y materialismo son dos partes de uno y el mismo principio fundamental, resulta que Spinoza tenía dos escuelas, que disputaban en torno al sentido de su sistema. *La sagrada... op cit.*, pág. 198.

⁶² Es esta la acusación final que hace Marx a los hegelianos de izquierda: el no haber comprendido a Spinoza o más exactamente, el haber asimilado la lectura cristiana de Hegel respecto a Spinoza; en vez de ver la raíz del spinozismo y su preocupación por la emancipación del hombre respecto a la religión.

⁶³ Que Spinoza justifique este principio de identidad con la *naturaleza naturante* (E, I, prop. XXIX, esc.) no tiene nada de original, Bacon ya lo había sugerido en su *Novum organon*, libro II, aforismo I, tr. Clemente Fernando Almorí, Buenos Aires, Lozada, 1949, pág. 191, más bien era un principio que se hallaba presente en la ciencia de la época.

En Spinoza hay una física al servicio de una ciencia moral y una geometría al servicio de una ontología⁶⁴, pero su principal aportación, de acuerdo a lo sostenidos hasta ahora, consiste en llevarnos a una purga de todos nuestros valores admitidos históricamente en dos religiones que se contradicen mutuamente, pero que han trazado el sentido de la historia hasta nuestros días: una historia de la moral semita, por eso pues, es relativa la sentencia del propio Marx al acusar a los sistemas filosóficos del siglo XVII y XVIII de no haber admitido que la supuesta naturalidad del hombre es más bien un resultado y no un punto de partida.

“A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparase como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia.”⁶⁵

Esta sentencia es aplicarse desde Hobbes hasta el republicanismo de Rousseau, pero en absoluto se la puede atribuir a Spinoza, quien a partir de una crítica de la norma sagrada explica el resultado del proceso de secularización con un principio *aeternitate* como lo es la *Substancia naturante* que sigue operando como dispositivo formal para establecer el proceso por el cual la totalidad de la Naturaleza es obra de su vida, en donde se puede fundamentar una moral que no depende de la ensoñación, como la moral semita, sino de los modos en los que la Naturaleza se hace patente en la práctica concreta entre los hombres. Una fundamentación moral que es antisemita pero que explica el proceso de la historia moral sólo pudo ser obra de Spinoza como lo entendió el protestante Nietzsche.

⁶⁴ León Poliakov, *Historia del antisemitismo*, op cit. pág. 277 ss.

⁶⁵ C. Marx, *Grundrisse*, tr. Pedro Scaron, México, S. XXI, 2007, I, 5/4.

"Vuelto amorosamente hacia "lo uno en todo"
"Amore dei" la razón lo hizo dichoso.
¡Descalcémonos! ¡Este suelo está tres veces bendecido!
Pero bajo este amor incubaba
Una secreta llama de venganza,
El odio a los judíos roía al Dios judío...
¿A caso me equivoco, ermitaño?"⁶⁶

En los límites del protestantismo Nietzsche se emancipa de la moral semita, pero al buscar la superación del hombre, encuentra que el superhombre ya estaba bosquejado por la moral marrana, por el Dios de Spinoza que había salido de las excresencias del judaísmo y que representaba la antítesis directa (sin mediación del cristianismo) de la emancipación del hombre de toda religión y de toda moral basada en el odio y en sufrimiento. *Cupiditas* y vitalidad de vida fue lo que encontró Nietzsche en Spinoza para justificar su propia genealogía moral que demostraban sus propias hazañas de un proyecto ya estaba trazado por Spinoza.

En consecuencia, hemos encontrado un doble filo del por qué Spinoza parte de *Deus et causa sui*, es decir, por qué parte de la identidad de la materia y la conservación de la energía como principio físico que sustenta lo real; al mismo tiempo del por qué bajo la crítica a la moral semita, Spinoza se propone derribar definitivamente con la moral histórica heredada por dos tradiciones religiosas que lo único cierto que han hecho es preservar el odio y el sufrimiento entre los hombres terrenales. Es bajo este doble aspecto antitético y paradójico como Spinoza llega a concebir una ciencia de la moral que mata al Dios de los semitas al tiempo que propone un Dios inmanente que explique la totalidad de lo real, ya que en lo real la práctica humana es necesariamente moral. De cómo lo hace, lo veremos en

⁶⁶ Nietzsche, citado por León Poliakov, *Historia del antisemitismo... op cit*, pág. 285-86.

siguiente capítulo, lo importante desarrollado hasta el momento consistió haber apreciado la ruta laberíntica que hace a Spinoza el primer marrano consecuente con la moral antisemita desde un horizonte científico que pone al desnudo lo infundado de la moral semita cuya disputa incasable entre la cristiandad y el judaísmo no era otra cosa que una disputa sobre la irrealidad de su pensamiento pero con el epígrafe de la venganza promovida por las peores pasiones que inundan los corazones de los hombres.

Capítulo IV.

Deus et causa sui.

Una vez que hemos delineado cómo es que se va conformando la ciencia de la moral en Spinoza, es importante ahora introducirnos en sus elementos ontológicos, pues no basta haber descrito el proceso de secularización a partir del movimiento de la norma: de la norma sagrada a la norma secular, sino que allí, donde comienza la religión natural – precedida un siglo antes- Spinoza trazará su metafísica panteísta para darle inteligibilidad a su ciencia moral.

Habíamos señalado un principio básico para la metafísica spinoziana que corre de Parménides pasando por Lucrecio: nada se destruye en la nada y nada surge de la nada. Sin embargo este principio se esconde en las metafísicas panteístas. Para reubicar dicho principio, veamos cómo se interpretó tradicionalmente al panteísmo de Spinoza para ver hasta dónde se incorpora dicho principio.

Escolásticamente comencemos por la pregunta metafísica: ¿quién es el ser verdadero, *ontoon*? ¿Quién existe? Respuestas históricas: yo existe, el mundo existe, Dios existe, las cosas existen. O como dice García Morente: “Las cosas existen y yo como una de tantas cosas, cabe también decir, yo existe pero las cosas no; las cosas no son más que mis representaciones; las cosas no son más que fenómenos para mí, apariencia que yo percibo, pero no verdaderas realidades. No <<son>> en sí mismas, sino en mí.”⁶⁷ Estas históricas respuestas van desde el realismo antiguo, pasando por el idealismo, el empirismo, el idealismo trascendental y el fenomenalismo idealista. Sin embargo, a todas ellas subsiste la

⁶⁷ M.G. Morente, *Lecciones... op cit.*, pág. 69.

pregunta metafísica por el ser verdadero que muchas de las veces ha sido una respuesta ontoteológica.

“Ni las cosas ni yo existimos de verdad, sino que sólo Dios existe, y las cosas y yo existimos en Dios; las cosas y yo tenemos un ser que no es ser en mí, sino un ser en otro ser, en Dios”⁶⁸ Esta respuesta, de acuerdo a sus variantes, es constante desde Aristóteles pasando por Descartes hasta Berkeley. Lo único en que varían es en la consistencia, y allí el panteísmo dice: “(...) nada existe, ni las cosas ni yo, sino que las cosas y yo estamos en Dios, entonces la pregunta ¿quién consiste?, contestamos que todos consistimos salvo Dios, que no consiste, puesto que no es reducible a otra cosa, y en cambio nosotros y las cosas somos todos reducibles a Dios. Por consiguiente esa (...) pregunta no tiene contestación directa, (...) porque tan pronto como sepamos quién existe, sabemos quién es el ser en sí, y entonces todo lo que no sea ser en sí, será ser en ese ser, es decir, todo lo demás consistirá en ese ser.”⁶⁹ De acuerdo a esta interpretación tradicional, la pregunta por el ser verdadero es contestada directamente por el spinozismo, razón por la cual, se dice que la consistencia no es directa, no hay una teoría de la objetividad general que sea explícita en Spinoza, sino una metafísica que contesta directamente al problema de la existencia.⁷⁰ Sin embargo, autores como Deleuze mostraron que la consistencia la encierra la “expresión” en la geometría gnoseológica entre substancia, atributo y modo formando una infinitud triangular donde la expresión es concebida como ciencia resumida que contiene toda la consistencia del universo.⁷¹

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ Según lo hace ver Morente, pues mientras las filosofías empiristas e idealistas parten al contrario, por una teoría del conocimiento y no por una metafísica, *Ibíd.*, pág- 189.

⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión, op cit.*, primera parte.

Para no entregarnos a un análisis detallado entre existencia y consistencia, lo que haremos es ir a su génesis, es decir, del por qué Spinoza, contrario a la filosofía de su época, no sólo no parte de la consistencia sino qué razones tuvo para partir de la existencia. La respuesta la podemos dar en seguida. Su compromiso con la religión natural implicaba directamente una identidad entre Naturaleza y Dios cuyo desarrollo había partidos con Giordano Bruno.

Spinoza tiene un mentor y no es necesariamente Descartes, sino Bruno según lo hace ver Dilthey. Sin embargo, los orígenes de la religión natural se remontan a la misma Reforma, pues ésta no sólo había hecho eclosión dentro de la cristiandad sino que había llevado por primera vez a una *comparatio* entre las religiones para encontrar la *lumen naturale*, es decir, encontrar la unificación del género humano, así autores como Hebert de Chebury, Vives y el propio Bodino coincidían en que la facultad racional del hombre es capaz para enlazar las experiencias y ordenar la vida mediante principios innatos. Este innatismo propiciaría el principio de la tolerancia, desplazando el problema genuinamente exegético a un problema político: *fides* y la *ratio* debían fundarse en un innatismo.⁷²

Según este innatismo partía de la *Stoa: conservatio sui*. El desplazamiento del conflicto meramente religioso a un conflicto político secularizado constituye el centro de gravedad de diferentes teorías que trataran de dar explicación a la tolerancia: desde el Derecho con las teorías jusnaturalistas, pasando por la determinación política del soberano hasta la cosmología en donde la *Stoa* será explicada de diferentes maneras. Así, la conservación de sí enunciada por los estoicos revivirá para darle forma no sólo a la determinación soberana de Bodino, sino al jusnaturalismo de Hobbes y por supuesto el *conatus conservanti* de Spinoza.

⁷² W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx, F.C.E., 1947, págs. 258 ss.

Las religiones se habían precipitado por la lucha de las interpretaciones sin ni siquiera atender que debajo de esas interpretaciones hay un *intellectus naturalis* que regula la vida humana en forma de instintos. “(...) la determinación de la significación preponderante del instinto natural, que constituye la instancia suprema e inviolable, funda la doctrina del racionalismo moral del siglo XVIII hasta Kant y Jacobi.”⁷³ La reintroducción de la *Stoa* no sólo en Telesio, Patrizzi, Paracelso sino en los pensadores que sucedieron a Bruno tomaran como centro de gravedad el instinto natural o conservación de sí mismo propia de todo ser, lo mismo que de los elementos y las plantas, animales y hombres fundaban su ser en este principio. Este principio enunciaba un dinamismo constante en todos los seres cuya descripción sólo podía darse en la misma Naturaleza, y esa forma en que ésta debía presentarse era la ciencia misma. Era la geometría en el caso de Kepler y Galileo, cuya primera substancia era la cantidad, el número y la medida. Toda la mensurabilidad de espacio y tiempo describía el movimiento enunciadas en dos leyes.

“1) El efecto de toda fuerza simple es un movimiento en línea recta; por lo tanto, todo movimiento curvilíneo es producto de la composición de fuerzas, siendo el movimiento circular sencillo y natural. 2) Así como un cuerpo en reposo trata de mantenerse en su estado, así también un cuerpo en movimiento tiende a mantenerse en movimiento rectilíneo con velocidad uniforme, y esta tendencia no puede eliminarse sino mediante una fuerza extraña.”⁷⁴

Estos principios básicos dotaban a la ciencia mecánica de inteligibilidad sobre el movimiento. Pero la ciencia mecánica o matemática no se reducía a los cuerpos celestes, sino que la analogía de los individuales llegó hasta Hobbes quien desarrollaría su teoría de los cuerpos aplicados a los instintos para fundamentar su ciencia política.⁷⁵ Así pues, de la

⁷³ *Ibíd.*, pág. 266.

⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 270.

⁷⁵ Ver el análisis de Leo Straus, *La filosofía política de Hobbes*, tr. Silvana Carozzi, México, FCE, 2006, cap. VIII.

religión natural brincaban los elementos para constituir la ciencia mecánica y las demás ciencias subordinadas a ella como era la política y el Derecho que por fin podían fincar sus estudios en un ambiente totalmente secularizado. Lo que trataban de demostrar la analogía de las ciencias humanas era la insistencia de la *lex naturalis* compatible con las fuerzas físicas. La ecuación era sencilla: “El resorte de esta *prud’homie* es la naturaleza, que obliga a todo hombre a regirse por ella.”⁷⁶ Mientras que la *Stoa* obligaba a los hombres a dirigirse con la sana razón, con el *sensus communis*, ahora se exigía la plena libertad, pues el esclavismo como institución política había desaparecido, a menos que uno mismo fuera esclavo de sus propias pasiones, por eso la *lumen naturale* debía forjar a los nuevos hombres para comprender sus apetitos a partir de los principios de la naturaleza. En este sentido, era necesaria una ética o sólo bastaba con asumir un orden meramente político y de subordinación frente a una corona tradicional, que a final de cuentas era lo que se disputaba entre Hobbes y Spinoza.

“(…) [el] fin último [del Estado] no es dominar a los hombres ni sujetarlos por miedo ni someterlos a otro, sino por el contrario, liberarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad (…) repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odio, iras o engaños, ni ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es la libertad.” (*TTP*. XX, II, 241/5-8).

Todas las teorías del pacto que corren de Grotio, pasando por Pufendorf y Hobbes, hasta Rousseau, buscaban la independencia del mundo moral dejando intacta la libertad religiosa, pero como hicimos ver, esto no se aplica en Spinoza, la vida moral, privada y religiosa es un poder que milenariamente sigue dominando como loza sobre las cabezas de los

⁷⁶ Dilthey, *Hombre y mundo... op cit.*, pág. 277.

hombres. Todo el derecho positivo y el derecho civil, no es más que la garantía de un mundo secularizado que otorga la libertad de culto religioso, del culto del odio entre religiones. Aplicado el principio de la *Stoa* a las religiones veremos que cada religión asumirá el papel de verdad en sí, lo cual es grave. Un mecanicismo de tipo hobbesiano no ayudaría mucho al asunto si acaso despejaría la diferencia entre orden secular y orden privado. En este tenor, Spinoza no se verá tentado por el mecanicismo hobbesiano enunciado en su teoría de los individuales, sino por un panteísmo que tributará de la *Stoa*. La diferencia entre mecanicismo y panteísmo radica en las variantes en las que eclosionó la *Stoa* y no al revés, y allí es en donde entra Bruno para dar la pausa al panteísmo spinoziano.

Según Dilthey las notas del panteísmo son las siguientes: “La doctrina panteísta (...) explica la vida en la naturaleza por las fuerzas psíquicas internas (...) la inmersión en la naturaleza y en la vida omnipresente de la existencia humana (...) La afirmación de la naturaleza superior del hombre en Dios, la inmanencia universal de Dios en todas las almas piadosas.”⁷⁷ Estas notas deben de ser incorporadas al estoicismo según el cual está fundada la *Ética*, pues como lo demuestra Dilthey diciendo que “(...) el principio del ser de todas las cosas es la propia conservación”⁷⁸ (*E*, III, 44, 41 cor; *TP* X, 1). El ser verdadero no se da como una determinación de mera resistencia o una simple determinación psicológica ante lo otro, sino que tiene las notas del estoicismos. “El estoicismo y Spinoza coinciden profundamente en concebir el cosmos y también el hombre como un sistema de fuerzas.”⁷⁹ (*E*, II, 16). Sin embargo no son fuerzas mecánicas, no en el sentido de Hobbes (*Leviathan*, cap. I), fuerzas autómatas, de las partes al todo, sino del todo obrando por su misma causa,

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 295.

⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 297.

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 298.

pero comprender esta diferencia implica de entrada un dolor de cabeza pues para la época de Spinoza no hay un concepto orgánico que permita entender la *causa sui* que no sea mediante el panteísmo.

Ni el monismo ni el panteísmo son nada nuevo como lo explica Dilthey. El monismo panteísta explica el universo partiendo de la unidad de vida en la tradición judaica, sin embargo, el monismo griego parte de una fuerza cósmica, agua, *apeiron*, *nous*, etc., por el contrario, la pluralidad comienza con Demócrito, Epicuro y Lucreio donde la materia lleva la capacidad de movimiento y sensibilidad, sin embargo, no deja de haber en estas concepciones físicas la idea de un principio de unidad de todo el universo según el cual la conservación de la masa y el aumento o disminución de la cantidad de movimiento es inconcebible, de la misma manera que la inmanencia de las cosas, su transformación depende de estas fuerzas, de modo que “el monismo panteísta reside en la concepción del universo como un organismo animado por la fuerza racional.”⁸⁰ Ahora bien, de qué depende la organización racional de un mundo ordenado por su misma causa. La respuesta que da Dilthey dice que depende de nuevas formas más perfectas de panteísmo, y cita a Goethe, Schelling, Steffens, Oken y Hegel. Si es así, qué hereda Spinoza de Bruno y qué hace al panteísmo spinoziano consecuente con su época.

Para dar esta respuesta más bien hay que aclarar qué recoge Bruno –primer panteísta moderno- de Lucrecio. Dilthey dice que recoge el universo infinito, homogéneo constante en su masa y presa de cambio constante (*De rerum natura* I, 1, vers. 1021-1034). Sin embargo, esto no fuera posible “(...) sin el estudio de la naturaleza, del reconocimiento del valor propio de la realidad, del trabajo por ella en el oficio, a la educación secular y con

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 332.

ello, a las bendiciones de la vida en medio de los órdenes de lo real. Este cambio gradual hace posible el panteísmo moderno [como] (...) los resortes del pensamiento y la acción consiguiente de lo trascendente a lo real. El panteísmo no es sino la consecuencia sistemática de colocar toda la razón en la realidad.”⁸¹ Pero cómo se concibe la realidad. Mediante la infinitud. “La forma mental del panteísmo, que ve siempre en la multiplicidad de los fenómenos la unidad que le es inmanente y hace comprensibles a las partes en virtud del todo, condiciona en general su conocimiento.”⁸²

Mientras que la infinitud en Lucrecio se daba por la conservación de la masa en el cosmos, éste se imponía por la fórmula que excluye el nacimiento y aniquilamiento de las partículas dadas en el concepto de átomo (*De rerum...*, II, 296 ss)⁸³, por el contrario el nuevo panteísmo se cierce sobre la idea de homogeneidad y conexión continua de todas las partes del universo como lo demuestra no sólo Kepler en su diálogo *Del infinito, del todo y de los mundos* (II, 4) sino que también el propio Bruno en sus diálogos *De inmenso* (IV, 19) en donde la realidad se imagina como un continuo físico, sin límites: “Por consiguiente, el universo es Uno, infinito, inmóvil. No se mueve en el espacio, porque nada tiene fuera de sí lo que se pudiera mover. No puede cambiar a otro modo, porque no hay fuera de él por lo que pudiera ser afectado.” (*De inmenso*, V, I). La totalidad homogénea del universo invariable en su cantidad, compuesta por doquier de la misma materia y sometida a cambios constantes bajo las mismas leyes, constituye el fundamento visible de toda la especulación posterior incluida la de Spinoza, especialmente el concepto de una totalidad física que no reconoce límites hacia fuera y que debe de llevar las fuerzas que condicionan

⁸¹ *Ibid.*, pág. 339.

⁸² *Ibid.*, pág. 341.

⁸³ Ver la tesis doctoral de Marx cuando éste hace la distinción entre *atomo* y *arjé*; de *átomo stoixeion* en ed. Sexto piso, pág. 60. En este mismo sentido véase a M. Rubel en su *El concepto de democracia en Marx*, “Lecontrat social”, no. 4, vol. 6, tr. Lourdes Uranga, Madrid, Plusión, 2004.

sus formas de existencia. “La materia es por su extensión infinita y la materia del cielo y de la tierra una y la misma (*E*, I, prop XV, esc.). Pero aquí no queda el asunto, la infinitud determina la relación con Dios. El orden en cuanto mundo es la explicación necesaria de la divinidad. “Con esto Bruno realiza el último paso en esa marcha del desplazamiento de todos los valores divinos hacia la realidad del mundo.”⁸⁴ La relación entre Creador y el mundo su criatura reside en el principio de la *concordantia oppositorum* cuando Bruno dice “La unidad absoluta sin representación alguna, lo que al mismo tiempo concibe y es concebido es lo absoluto” (*De inmenso*, V, I). Lo absoluto es el sujeto-objeto, lo corpóreo y lo espiritual. Así, la relación de la divinidad con el mundo es necesidad; potencia y actualidad; posibilidad y realidad porque todos ellos son en lo mismo. “En este nuevo principio que se funda toda concepción rigurosa del panteísmo y que Spinoza elevó a su fórmula más abstracta y apretada con el empleo exclusivo de las categorías de *causa sui* y de substancia infinita, se nos presenta en Bruno de diversas formas. Todas las cosas son animadas (*Diálogo* I). El alma del mundo se halla presente en todas sus partes (II, 2). Una razón comunica a cada cosa su ser. Ambas sustancias, la espiritual y la corpórea no son más que una substancia, pero ésta es todo lo que puede ser: posibilidad y realidad coinciden en ella (I, 5).”⁸⁵

No podemos acusar a Spinoza por haber reducido el panteísmo de Bruno a la *causa sui* y a la substancia infinita como lo hace Dilthey, por la misma razón de que el propio Schelling explota a su manera el “alma del mundo” que lleva este mismo título donde lo espiritual se presenta en todas las cosas y las comunica. Más bien lo que hay que valorar y recuperar es que Bruno representa el detonante del nuevo panteísmo cuyas rutas serán divergentes.

⁸⁴ W. Dilthey, *Hombre y mundo... op cit.*, pág. 347.

⁸⁵ *Ibíd.*, pág. 348.

Muestra de ello es un Marx antitético en su ontogenia no sólo a Hegel sino al propio Spinoza y sin embargo lo real está bañado por la casualidad, la posibilidad real y la libertad. Mientras Marx no parte de la necesidad metafísica eso no significa que no elimine la casualidad en la posibilidad abstracta cuya resolución definitiva es la realidad en donde es posible la libertad: posibilidad de la autoconciencia y realidad en las relaciones objetivas son las notas distintivas de la libertad en Marx⁸⁶. De igual forma, podemos decir que Spinoza recupera la *causa sui* y la substancia infinita en otro derrotero distinto al proyectado por el panteísmo de Bruno pero que en el fondo no se contradicen, pues en el infinito inmóvil, que es la substancia, que es el ser, se halla comprendida la pluralidad y el número, pero éste como modo y multiformidad del ente se presenta a cada cosa singular en su determinación, esto es, este ser no cancela su unidad, no convierte al ente en un muchos, sino que en virtud de este principio de número y de pluralidad es inmanente a la unidad y se convierte en una multiplicidad de modos de existencia, formas y figuras; de ahí la explicación geométrica; no sólo válida para los seres sino para los conoceres, las diferentes teorías epistemológicas. De Modo que “La substancia divina es lo que destacan en primer lugar Bruno y Spinoza. (...) De estas propiedades de la substancia divina derivan en Bruno manifestaciones en el sentido de aquel acosmismo que se ha designado como el punto de vista de Spinoza. Esta unidad es única, constante imperecedera, eterno es en uno, todo gesto, figura o cosa alguna es vanidad nonada; sí, realmente nada es más que lo que este uno es. Este infinito debe tener también infinitos atributos”⁸⁷

⁸⁶ Desde luego que las implicaciones panteístas en la tesis doctoral de Marx no parten de Bruno pero las implica y llega al mismo resultado sólo que desde Epicuro y Lucrecio, (I parte.), lo cual no contradice a Dilthey sino que lo corrobora.

⁸⁷ *Hombre ...; op cit.*, pág. 350.

Si hacemos caso a Dilthey en su interpretación de Bruno-Spinoza la *causa sui* se desprende necesariamente de la identidad que hay entre infinitud y Dios, así la realidad infinita es lo que es: no hay déficit ni excedente por la misma razón de que no hay intervención ni una rectoría oculta. En la realidad spinoziana no hay cabida para la Providencia ni para los pactos del destino (*E*, apéndice a la I parte), pero entonces qué sucede con la finitud. “(...) lo finito se hace presente y, por consiguiente, no es sino su expresión.” (Bruno, *Della causa*

I) Expresión de qué. Expresión como fuerza artística que se halla presente no sólo en Bruno sino en todo el renacimiento, según Dilthey. Pero la expresión en Spinoza no es de esta cualidad sino que es expresión de logos como lo demuestra Deleuze y aquí Dilthey tiene que callar porque ya no hay analogía que se siga entre Bruno y Spinoza.

No obstante, el análisis de Dilthey es inmensamente rico en cuanto a la ontogenia que nutre a la *causa sui* y a la substancia infinita que si se pasa por alto en los prolegómenos a la *Ética* de seguro el lector mediano no comprenderá nada sobre el panteísmo de Spinoza, por ese motivo hemos creído conveniente articular la génesis de los principios que reúne la definición primera y su correspondencia con la definición VI de la primera parte de la *Ética*. Por lo pronto, podemos decir que no sólo el giro de la norma, es decir, de lo sagrado a lo secular va definiendo el rumbo político de Spinoza, sino que allí donde el panteísmo de Bruno propone una metafísica para explicar por medio de la infinitud y Dios el orden del mundo, Spinoza purgará todos los valores sagrados que había destruido en su lectura comparada de la moral judeocristiana. Ahora sobre bases metafísicas, Spinoza levantará su *Ética* válida no sólo para el mundo secular sino para la conciencia inmediata, así que la importancia que tiene la religión natural que venía articulándose un siglo antes, en Spinoza culminará en una ética racional completamente immanente, pues no sólo su Dios que es la

Naturaleza carente de gratitud para unos y réprobos para otros sino que no es posible ni la fantasía ni ninguna actitud entregada al odio que pueda enfrentar a los hombres, sea mediante una religión especial o mediante una religión que se disfraza de universalidad cuando en realidad es reconocida por los colores de cada nación que excluye a los demás elementos religiosos. En este sentido, sólo mediante unos principios inmanentes y racionales puede fincarse una ciencia moral y eso es precisamente lo que constituye la *Ética*.

Por último, para terminar este capítulo diremos que el ser verdadero en Spinoza está articulado desde la infinitud cuya substancia absoluta tiene la naturaleza de ser una substancia orgánica y no mecánica cuya explicación o *causa sui* hace inconcebible el movimiento externo a ella como en la física de Hobbes. La conservación como fuerza no es expelente, en la medida en que los choques de distintas fuerza no expanden al universo, sino que la conservación está dada en sus movimientos que no anulan o incrementan a la Substancia sino que la ordenan y le dan inteligibilidad en todos sus modos. Un concepto orgánico que más que una hipótesis de ciencia está más encaminado a la moral: la conservación es la negativa a perder la dignidad que uno mismo se da por el hecho de ser parte de la Naturaleza, ya que ésta ni carece ni excede su completud. Mientras que la *Stoa* aplicada en Hobbes siempre hay dominio de fuerzas de unos *conatus* de mayor poder que otros haciendo del mundo una lucha

interminable por la autodestrucción de la especie, nunca por el reconocimiento a no ser el reconocimiento del señor.⁸⁸

⁸⁸ Ver por ejemplo a Negri que llega a la misma conclusión en su *L'anomalia selvaggi* cap. VI y *El poder constituyente* cap. IV.

Capítulo V.

Infinitud y geometría ontológica.

Habíamos establecido, de acuerdo a la pregunta metafísica ¿quién existe? Existe, para Spinoza, la Substancia que es la Naturaleza o Dios. Decíamos que el señalamiento de ese ser es directo no así su consistencia. De igual modo, decíamos que la consistencia está dada en la expresión cuyo estudio profundo lo analiza Deleuze de acuerdo a la definición seis y su respectiva explicación. “Por Dios entiende un ser absolutamente infinito, esto es una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (*E*, I, def. 6)

También decíamos que la infinitud corresponde tanto al principio eleata según el cual <<nada se destruye en la nada ni nada surge de la nada>>, principio que culmina en Lucrecio en donde la <<conservación de la masa es la misma que la cantidad de sus movimientos>> haciendo inconcebible el déficit o el excedente en el universo. Decíamos pues, que una vez renovado estos principios en el monismo panteísta de Bruno <<no hay nada allende al universo sino que su realidad debe explicarse por lo que es>>, de modo que la razón sería inmanente al desarrollo de lo real: realidad y razón están íntimamente unidas haciendo imposible su disolución. <<Todo lo racional es real y todo lo real es racional>>, parte de este principio que eclosionó en diferentes concepciones de la inmanencia de la razón⁸⁹. Por último, sosteníamos que Spinoza tributa de esta evolución histórica en donde la realidad es concebida como una sola substancia y que si bien utiliza la *causa sui* para explicar de alguna forma un concepto organicista de esa misma sustancia eso no significa que yerre en su planteamiento, no sólo porque la ciencia de ese entonces era fundamentalmente mecánica con la rara excepción de los progresos de Bruno y de él mismo

⁸⁹ F.Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. Juan Garzón B., Méx, unam, 1985, prol., pág. 14.

que se preocupan más por una inteligibilidad, en el caso de Bruno, artística y en el caso de Spinoza racional.

De acuerdo a esta formulación que venimos haciendo, queda decir que el problema de consistencia es al mismo tiempo el problema de la expresión como lo maneja la tesis principal de Deleuze según la cual dice: “La expresión no ha de ser por tanto, objeto de demostración; es ella la que sitúa la demostración en absoluto, la que hace de la demostración la *manifestación inmediata* de la substancia absolutamente infinita. Es imposible comprender los atributos sin demostración; ella es la manifestación de lo que no es visible, y asimismo la mirada bajo la que cae aquello que se manifiesta. Es en este sentido que las demostraciones, dice Spinoza, son ojos del espíritu por los que percibimos.”⁹⁰ Si concedemos fidelidad al planteamiento de Deleuze, la consistencia sería la expresión de toda la estructura real de la substancia que se da inmediatamente como razón, pero de ningún modo una razón instrumental, ni como mediación, sino en una fusión paradójica entre Anaxágora y Heráclito: *noús* y *logos* constituyen esa fusión paradójica de la expresión, así todo el sistema se hace inteligible con la expresión que es la razón inherente a la realidad. No obstante, aquí advertimos algo muy importante que tiene que ver con Hegel. Mientras en Hegel la estructura del Absoluto en sus diferentes triadas proclodicas (provenientes de Proclo) está encaminada a la revelación, en Spinoza no hay nada que tenga que ver con la teleología. Al respecto dice Hegel: “Anaxágoras había dicho que el *voũç* rige al mundo; ahora por vez primera ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. (...) Todos los seres pensantes ha celebrado esta época (...) como si sólo entonces se hubiese llegado a esta efectiva reconciliación de lo

⁹⁰ G. Deleuze, Spinoza, *El problema de la expresión, op cit.*, págs. 18-19.

divino con el mundo.”⁹¹ Al no haber teleología en la estructura de la substancia esto no quiere decir que la razón sea manifiesta sino que sigue permaneciendo el adagio heráclitano del <<ocultamiento y des-ocultamiento>> de la razón en cuanto logos, por eso es que constantemente erramos en el mundo: el mundo es perfecto, somos nosotros los que perdemos el sentido de nuestra propia *conservatio*. La tarea de la expresión consiste en revelarnos la estructura de la substancia que esta ordenada geoméricamente.

Aquí vale la pena apuntar que dicha estructura aunque forme la figura triangular de la dominación, sólo constituye un modelo funcional de la comunicación que tiene la sustancia en cuanto estructura inteligible y no en cuanto poder inmanente sobre sus modos y atributos, esto lo decimos de pasada porque Francisco Pérez Cortés que nos ha hecho el favor de sintetizar a Deleuze en una forma esquemática nos revela el flujo de la comunicación de la substancia en una forma triangular sin apuntar siquiera al modelo de dominación del *Levithan* de Hobbes ni mucho menos aclara sus diferencias.⁹²

La estructura funcional de la infinitud estaría dada de Substancia a Atributo y de Atributo a Modo y de Modo a Substancia, sin embargo sólo hay reflujo de Substancia a Modo, lo mismo que hay flujo de Atributo a Modo. En otras palabras, mientras la Substancia fluye hacia Atributo y Modo; Atributo y Modo sólo se tocan en la identidad y la diferencia. Para explicar este modelo funcional de la infinitud debemos asumir que se trata de un modelo

⁹¹ G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, tr. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953, t. II, IV parte, parg, 3, pág., 400.

⁹² La inmanencia no deja nada a la casualidad. El poder político una vez que perdió sus elementos teológicos no por ello perdió su ubicación de poder. El poder secular, lejos de borrarse tomó como base de explicación la jerarquía sagrada cuyo orden degradante acomoda a los individuales según su conato. Dios perdió el trono pero fue recuperado por individuos envidiosos y habidos de poder, de modo que la figura geométrica para explicar todas las determinaciones de poder sigue siendo el triángulo. Si esto es así, habría razones suficientes para que la estructura triangular de la substancia spinozista albergara la idea de una rectoría oculta que tiene que flui entre modo y atributo. Ver los esquemas de F.P. Cortés, *La razón autocrítica, El conocimiento en Spinoza y Hegel*, Méx., uam, 1989, págs. 39-43.

geométrico ontológico que hace patente a la consistencia de la Substancia o lo que es lo mismo la expresión de Dios o la Naturaleza. “Ontología, Lógica y Ética son tres esferas de razonamiento por las que tiene que atravesar el movimiento de lo real para ser explicado en su totalidad de desarrollo. Son también formas aparentes por las que tiene que atravesar el espíritu, para apropiarse la totalidad del movimiento de lo real que es la substancia. Pero es el movimiento de lo real lo que importa y no la reflexión en su aislamiento.”⁹³

De acuerdo a esta sentencia, el modelo funcional de la infinitud tiene como objetivo explicar la totalidad de desarrollo del movimiento de lo real, es decir, el movimiento de la Substancia. Por movimiento real uno debía esperar el desarrollo en la historia como en Hegel o incluso como en Marx: el desarrollo de las fuerzas productivas en los diferentes modos de producción, sin embargo, esto no sucede en Spinoza y no sucede porque la historia en su época no se cuenta como revelación ni a partir de un paradigma de ruptura económica sino que simplemente el movimiento de lo real es lo que expresa la Substancia en sus Atributos y en sus Modos, es decir, la razón que ella da de su orden. Un orden que es necesariamente racional y sin embargo es fácil extraviarse en tanto en cuanto la misma realidad que es racional puede oscurecerse si uno mismo no da cuenta de ella. Sin duda alguna es discutible la idea de un movimiento que tiende a la perfección en el mismo sistema de Spinoza, pero de acuerdo a los principios del panteísmo, las transformaciones llevadas en el universo inmóvil ni contradicen los movimientos de la masa total del universo ni mucho menos adquieren otro grado de racionalidad que no sea la de la propia realidad. Todo es lo que es, cualquier supuesto movimiento que no sea real, será psicológico y no afectará a la propia Substancia, más bien habría que orientar a los hombres

⁹³ *Ibíd.*, pág. 17.

hacia el movimiento real que se expresa en modos y atributos de aquello que la autoconciencia fabula de sí.

Como lo hicimos notar en su momento, en Spinoza hay una ontología al servicio de una ética y una lógica al servicio de una geometría todo ello en un modelo funcional de naturaleza organicista,⁹⁴ que integra al panteísmo heredado por Bruno y la *Stoa* obrando en dicho sistema; cuya orientación será la de fundamentar una ciencia de la moral en todas sus determinaciones. Contrario al modelo hobbesiano de naturaleza mecanicista, el modelo spinoziano no se contenta con predecir la constante repetición del *Principatibus* monárquico y democrático sino que dota a los hombres de libertad independientemente de la forma de república.⁹⁵ El modelo spinoziano no sólo cubre el radio de las pasiones, entre ellas las pasiones oscuras que en Hobbes son los resortes de lo político, sino que el mismo sistema nos enseña que dichos resortes no son otra cosa que modos de errar del hombre al no poder concebir la totalidad y sus atributos. Así pues, el modelo spinoziano en tanto tributario del monismo panteísmo, en tanto consecuente con la *Stoa*, con la *conservatio*, da cuenta de la infinitud obrando en un sistema geométrico en donde la Substancia consta de Modos y Atributos que aseguran la razón de ese ser o que expresan ese ser. Pero entonces, en dónde queda el movimiento en este modelo de infinitud y geometría. En otro sentido, en qué consta ese movimiento de lo real dado en un modelo de infinitud geométrica⁹⁶.

⁹⁴ Ni Deleuze, ni F. Pérez Cortés, ni menos aún Negri y Steven B. Smith mantienen contradicción al respecto, por el contrario mantienen un consenso más o menos velado.

⁹⁵ Sin duda alguna el intérprete que más ha explotado la beta liberadora de Spinoza es Negri que ha demostrado cómo este modelo funcional es irreductible incluso a la democracia, de ahí la necesidad de Negri de incorporar a Spinoza dentro del marxismo. *Spinoza subversivo, op cit*, cap. VII, pág. 128 ss.

⁹⁶ De ningún modo la infinitud y la geometría triangular es una nueva invención de un modelo que da cuenta de la totalidad de lo real, García Baca nos enseña que Parménides utiliza las esferas concéntricas para exponer su sistema, de la misma forma como Hegel propone el modelo tríadico según el cual habría que recorrer para llegar al conocimiento por excelencia. *El poema de Parménides...*, *op cit.*, cap . I y II.

Así como la pregunta es paradójica, así también su respuesta. “El movimiento de lo real se da en su totalidad que es la substancia.”⁹⁷ El movimiento de constitución y al mismo tiempo desdoblamiento del ser se da -en última instancia- como movimiento de comprensión de ese ser por la vía del pensamiento. Acaso esto significaría un retratamiento, un reproceso que va del pensamiento finito al ser verdadero. Desde luego que no, Spinoza no surca la misma senda que el empirismo inglés, ni de la metafísica al estilo de Wolf y Leibniz, sino que nos muestra en su modelo funcional que el ser verdadero consta de Modos y Atributos tan reales que sólo cabe una disociación de razón (*Ep.* 9), es decir, una parte constituyente (Naturaleza Naturante) y una parte constituida (Naturaleza Naturada) que atraviesa la mitad de triangulo de la infinitud.⁹⁸ El movimiento de la totalidad al desdoblarse en movimiento naturante y movimiento naturado, produce los atributos en lo naturante, es decir, la pura identidad de la Substancia, mientras que en el otro lado, en lo modal, lo naturante y lo naturado refluyen en su producción quedando dos planos desdoblados: lo constituyente por la substancia (la pura identidad) y lo constituido también por ella en donde Atributo y Modo sólo se identifican como diferencia.

Sin embargo, si fuera el caso de una substancia creadora que para diferenciarse de su criatura tendría que escindir por lo menos dos grados de su naturaleza: naturante y naturada, habría sido suficiente que este ser apareciera antes de todo fundamento, que apareciera como *ungrund*, como infundamento a todo desdoblarse, pero como no es el caso en Spinoza, la constitución de la infinitud sólo hace operante la identidad de la diferencia: la identidad entre atributo y substancia, como la diferencia entre atributo y modo. Más que señalar la identidad y la diferencia contenida en el sistema funcional de Spinoza debe

⁹⁷ F. P. Cortés, *La razón... op cit.*, pág. 18

⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 43.

observarse que nada de este orden se pone en marcha sin la *causa sui*, y aquí es precisamente en donde recae la gracia de dicho sistema, es decir, que en él es imposible concebir el impulso externo, la repulsión, el artista perfecto a su obra e incluso la rectoría oculta que acomoda y da sentido a las cosas. Sin la *causa sui* el panteísmo no superaría los principios del eleatismo, incluso la *Stoa* sólo sería el corolario de un mundo animado por la conservación semejante al sistema de Hobbes. Por tanto, podemos decir que la *causa sui* no sólo anima al sistema spinoziano sino que en su orden lo dota de movimiento no sólo en cuanto organicidad de la Substancia sino que ella puede concebirse como Naturaleza que hace imposible una mecánica ciega. La *causa sui* en la Naturaleza, en el orden que le ha dado Spinoza, no sólo está animada y carece de mecanismos ciegos sino que menester a la expresión todo en ella, en cuanto totalidad real, necesariamente es racional. La Naturaleza se comunica con la misma racionalidad que es a sus modos y a sus atributos por eso es divina porque no está sujeta a ningún capricho ni de sus modos ni de sus atributos: sólo se da necesariamente es decir, la contingencia en ella no es posible, sólo el error de los modos es lo que aparece como contingente. Así pues, queda fundamentada una ciencia de la moral que ha prescindido de la religión y del mismo Estado en tanto en cuanto es producto de la razón o del orden real de la substancia que es Dios.

La consistencia de la Substancia no busca una fundamentación a partir de la finitud como lo hace el empirismo inglés que a partir de la vivencia pretende fundar lo real siendo esto real meramente producto de lo psicológico⁹⁹, sino que al concebir lo real con las notas del panteísmo y de la *Stoa*, la infinitud cobra movimiento independientemente de la percepción inmediata, de la vivencia del aquí y ahora. El modelo de la infinitud geométrica tiene como

⁹⁹ G. Morente, *Lecciones...*, lecc. XIII, pág. 200 ss.

cometido ubicar al individuo concreto e inmediato sobre un estrado especial en donde el error y la fabulación de sí constituyen los caminos más comunes por los que transitan los hombres, pero que es fácil corregir y enmendar porque la totalidad real llamada Naturaleza por la ciencia, ni aumenta ni disminuye con cada uno de nuestros errores. La Naturaleza seguirá siendo la misma y dará los mismos movimientos con los que ella se perpetúa, el movimiento real que es el movimiento de la razón en cuanto totalidad sólo da cuenta de la inteligibilidad de su orden que es necesariamente orden de Dios. Así pues, lo que se aprecia en los espejuelos de la *Ética* es el orden real necesariamente racional que corrige a los hombres de sus extravíos sin necesidad de ningún tipo de religión ya sea ordenada por norma de fe u organizada por norma secular. Por eso vemos que Spinoza rebaza por mucho la frontera de los universales modernos tales como Igualdad, Justicia, Derecho, Estado, Bien Común y Bien Estar porque en la *Ética* sólo hay cabida para la necesidad real y racional inmediatamente presente para que la finitud no se extravíe ni con la fabulación de sí ni con la fabulación para sí. Pero este es otro tema.

Por lo que se refiere a la implicación de Dios y la *causa sui* hemos dado los ingredientes necesarios para que el lector mediano tome este trabajo como una especie de prolegómenos para introducirse a la *Ética*. Aunque hay que decirlo honestamente, nuestros prolegómenos sólo corresponden a la primera y sexta definición de la primera parte de dicho texto, sin embargo, no por eso nuestro trabajo no deja de conectarse con el resto de la *opera spinoziana*, y para que no quede vaguedad en sus alcances pasemos a las conclusiones para cerrar nuestra argumentación.

Conclusiones.

Por cuestiones de táctica argumentativa hemos dejado para el final la transcripción literal de la definición primera de la primera parte de la *Ética*.

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

La *causa sui* en Spinoza no se puede comprender sin el concepto positivo del <<único ser necesario>>, cuya esencia o en el que consiste su existencia es Dios. En otras palabras, la *causa sui* sólo tiene sentido a partir de Dios, sin embargo, el problema que vimos inmediatamente consistió en ubicar el concepto mismo de Dios en Spinoza, tarea difícil por el contenido y peso de la historia profana y la historia filosófica que introducen el mismo concepto pero cargado de significados distintos, de modo que la tarea de ubicar y deslindar el concepto de Dios en Spinoza respecto a la tradición teológico-filosófica no siempre es dada ni por sus biógrafos ni mucho menos por los comentaristas de Spinoza. Los primeros de tradición judeocristiana tienen la desventaja de no saber nada sobre la moral marrana y los segundos tienen la virtud de saber de ontología pero con el minúsculo defecto de saber poco sobre la norma de fe.

La historia profana y la historia de las ideas filosóficas se unen en Spinoza y si uno no atiende estos dos aspectos de seguro seguirá el tedio con el que se acostumbra a recibir las lecciones sobre Spinoza en las universidades, como hasta ahora, de modo que poner al alcance la historia profana y la historia de las ideas filosóficas acerca de Dios es lo que nos animó en nuestra investigación para dissociar al ser verdadero en Spinoza respecto de la tradición judeocristiana. Una vez dissociado el Dios de Spinoza respecto de la tradición teológica, las cosas no son menos fáciles sino que el *ordine geométrico* no se echa en

marcha inmediatamente como en las definiciones que hay entre puntos, líneas, ángulos, etc., sino que la gran analogía entre definiciones geométricas y conceptos filosóficos sólo se cumple si uno mismo atiende el primer requisito de concebir a Dios con los presupuestos del panteísmo animado por la *Stoa*. Algo tan extravagante como esto sólo puede ser realizado mediante una ontogenia que parta del eleatismo hasta Bruno. Y semejante capricho se torna cabal cuando las piezas coinciden en la infinitud de una única substancia que es tributada por un Spinoza para diseñar un modelo que lejos de contrastarse a los modelos mecánicos de la ciencia de su época, constituye más bien, un reinicio de la Naturaleza orgánica capaz de organizarse; de hacerse inteligible con la razón que al mismo tiempo es la estructura de lo real.

Resumir esto, como prolegómenos, es lo que nos llevó a la ardua tarea de hacer más digerible la definición seis.

“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.” (*E*, I, df. 6)

La labor imprescindible de Deleuze sobre la cuestión de la expresión en Spinoza arroja la certeza sobre el modelo de organización de lo real: Substancia, Atributos y Modos se hayan perfectamente organizados para hacer inteligible la totalidad real como una totalidad racional en donde la expresión constituye la comunicatividad, por decirlo así, de la demostración, o más exactamente, donde lo absoluto expresa su logos. Esta advertencia sólo podía significar una cosa respecto a la *causa sui*: que la expresión como totalidad racional o como Dios dialogando consigo mismo constituye las bases sobre las que descansa la ciencia de la moral en Spinoza.

Toda vez que advertimos la ontogenia que nutre al panteísmo tributado por Spinoza y

recogimos la *Stoa* que anima al modelo de nuestro autor, solo faltaba que ese modelo de la infinitud articulado geoméricamente pudiera tener operatividad respecto a sus componentes desplegados. El ser verdadero en Spinoza sufre un despliegue pero no como fundamento y existencia, no como infundamento respecto al ser y no ser, ni como una de las tantas ontoteologías que hacen la separación entre creador y criatura ni como esa especie de rectoría oculta que acomoda a las cosas y su sentido, sino que el ser verdadero sólo es funcional si la totalidad aparece reconociéndose en tanto que substancia en sus modos y en sus atributos haciendo imposible la repulsión que es la base de los sistemas mecanicistas de su época e introduciendo así un concepto más dinámico en cuanto a su organización y más orgánico en cuanto a su resultado sobre todo en la moral.

Si en un sistema, como el de Spinoza, no está sujeto a la contingencia, es decir a la casualidad, los caprichos, los abusos, el temor y demás pasiones que impulsan a los hombres a guerrear, se debe a que en él no hay nada que haga feo e insoportable a las cosas y a las relaciones entre los hombres sino que es la ignorancia la causante para que estos hombres puedan resarcir sus diferencias. La ignorancia que tiene el hombre ante la Naturaleza es la que lo coloca -como diría Marx más adelante- en la prehistoria en cuanto a las ideas y fabulaciones que hace el hombre de sí mismo. En la Naturaleza no hay nada que modifique lo que es, es el hombre el que con su subjetividad ordena lo que de por sí existe en la Naturaleza, y lo que existe en la Naturaleza es la comunicatividad del logos expresándose divinamente. “Dios obra por causa de sí” y ninguna de sus producciones modifica lo real sino que la totalidad sólo se expresa racionalmente porque es obra suya, de modo que los desvíos y las extravagancias de la finitud sólo constituyen la certeza de haber errado en un mundo que es completamente racional ya que ni excede ni tiene déficit en su totalidad. No hay nada fortuito sino que todo es necesario: ni muerte ni vida, ni guerra ni

paz modificaran lo que es la substancia, más bien el error constante hace de la vida una dramatización constante que el hombre narra constantemente en su prehistoria.

Por tanto, la *causa sui* es ese dispositivo, por decirlo de alguna forma, mediante el cual la existencia de la totalidad ha obrado sin ningún plan previo y sin ninguna teleología, más bien, como lo demuestra Spinoza es la condición de posibilidad para fundamentar una ciencia de la moral que asegure nuestro actuar, nuestro saber práctico con nuestros semejantes sin necesidad de achacarles a ellos o a la naturaleza nuestra constante perturbación. La naturaleza es divina porque su estructura puede comunicarse, y lo que nos dialoga es que no necesita de una teleología para que sigamos existiendo, ni tampoco que sea necesario el odio entre hermanos y naciones. Sólo nos pide una cosa: la conservación de lo que ella es en lo diverso, es decir, la utilidad de la vida práctica sin ningún objeto más que asegurar lo que en cada caso es.

La ciencia de la moral en Spinoza consiste precisamente en haber fundado el amor al prójimo sin ningún anclaje en la tradición judeocristiana, sin ninguna reminiscencia a la religión especial o a la religión estatal. El Dios de Spinoza se ha fundido en la Naturaleza y en ella se regocija de vida y nunca de muerte. La gran hazaña de Spinoza consiste en que por primera vez frente a la tradición milenaria Dios no es para la muerte o no es el Dios de los muertos¹⁰⁰ sino que Dios es la inmanencia de lo real que ni culpa ni mata de miedo. No enferma pero tampoco alivia sino que conduce en la vida sin el prejuicio de la religión ni del poder del Estado. La ciencia de la moral de Spinoza tiene el cometido de darnos un Dios liberador del hombre, pero no como redentor, sino como realización real de aquel hombre que se conduce con base en la razón.

¹⁰⁰ Todas las religiones se han preocupado más por sostener la idea de un Dios de los muertos que de los vivos. R. Calasso, *El loco impuro*, tr. T. R Badillo, Méx., Sexto Piso, pág. 42 ss.

Bibliografía.

- Aristóteles, *Política*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2003.
- Anaxágoras, *Los filósofos presocráticos*, t. II, tr. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1979.
- Agustín de Hipona, *Obras*, t. I, “Soliloquios” tr. Victoriano Campaga, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1951.
- , t. III, “Del libre arbitrio”-----
-----, t. XVI, “La ciudad de Dios”, -----
- Bacon Francis, *Novum organum*, tr. Clemente Fernando Almorí, Buenos Aires, Lozada, 1949.
- Benbasa Hesther, *El sufrimiento como identidad*, tr. Belén Gala Valencia, Madrid, Abada Editores, 2007.
- Berkeley G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, Buenos aires, Lozada, 2004.
- Biblia “Nuevo Testamento”, tr. Casiodoro de Reina, Pennsylvania, Nacional Publiscing Company, 1960.
- Blissett Luther Q, tr. J. Ramón Monreal, Barcelona, Mondadori, 2000.
- Epicuro, *Obras*, tr. Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1999.
-----, *Sobre la felicidad*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Versal, 2000.
- Erasmus de R. *De libero Arbitrio*, Autores Cristianos, Madrid, t. XLII, 1966.
- Castalió S., *De art dubitandi*, Méx., Libros en la red, 2000.
- Calasso Roberto *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989.
- Copleston F., *Historia de la filosofía*, tr. Juan Carlos García Barrón, Barcelona, Ariel, 1975.
- Deleuze Gilles, *Lógica del sentido*, tr. M. Morey, Barcelona, Paidós, 2005.
-----, *Spinoza y el problema de la expresión*, tr. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975.

-Demócrito en *Los filósofos presocráticos*, t. II, tr. Nestor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1979.

-Descartes René, *Discurso del método*, tr. Manuel García Morente, México, ESPASA-CALPE, 1978.

-----, *Meditaciones metafísicas*, tr. Luis Armando Soto B., Bogotá, Panamericana, 2001.

-----, *Tratado del hombre*, tr. Guillermo Quintas, Madrid, Editorial Nacional, 1980.

-----, *Sobre los principios de filosofía*, tr. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1989.

-Dilthey W., *Mundo y Hombre en los siglos XVI y XVII*, tr. E. Imaz, Méx. FCE., 1947.

-Euclides, *Obras completas*, Juan David García Baca, México, UNAM, 1944.

-García Morente Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, México, Editores Mexicanos.

-Hegel G.W.F., *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi, 1993.

-----, *Lecciones de Filosofía de la historia*, tr. José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.

-----, *Fenomenología del espíritu*, tr. Manuel Jiménez R. Valencia, Pre-Textos, 2006.

-----, *Enciclopedia*, Méx, F.C.E., 1958.

-----, *Filosofía real*, tr., José María Ripalda, Méx, F.C.E., 2004.

-Heráclito, *Fragmentos*, “Los filósofos presocráticos”, tr. Conrado Egges, Madrid, Gredos, 2000.

-Hesiodo, *Teogonía*, tr. Paola Vianello, México, UNAM, 1986.

-Hobbes Tomás, *Leviatán*, tr. Manuel Sanches Sarto, México, FCE, 2004.

-----, *Levithan*, London, Collins Fontana, 1974.

-----, *Del ciudadano*, tr. Enrique Lynch, Brcelona, Península, 1987.

-----, *Tratado sobre el cuerpo*, tr. Joaquín Rodríguez feo, Madrid, Trotta, 2000.

- Hume D., *Tratado de la naturaleza humana*, tr. V. Viqueira, Méx, Libros en la red, 2001.
- Leibniz. G. W., *Monadología*, tr. Manuel Fuentes, Altamina, SARPE, 1985.
-----, *Teodicea*, Madrid, Aguilar, 1928.
- Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. José Al Robles y Carmen Silva, Bogotá, F.C.E., 2000.
- Lucrecio, *Sobre la naturaleza*, tr. Eduardo Valentín, Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, 1983.
- Lutero M, *El cautiverio babilónico de la Iglesia*, Documentos de la Iglesia Cristiana, 1825.
- Los hombres de la historia*, Descartes, no. 75, Buenos Aires, América Latina, 1969.
- Kant Immanuel, *Critica a la razón pura*, tr. Pedro Ribas Jonathan; Madrid, Alfaguara, Alianza, 2004.
- Kierkegaard, *Diario de un seductor*, trad. Valentín de Pedro, Fontamara, 2005.
- Maquiavelo Nicolás, *El príncipe*, tr. Eli Leonetti, Madrid, Espasa, 2003.
- Marx Karl y Engels F, *La ideología alemana*, tr. W. R., Montevideo, Pueblos Unidos, 1972.
-----, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.
-----, *Escritos de Juventud*, tr. W. Rocés, México, F.C.E., 1977.
-----, *El dieciocho brumario*, IMEL, t.1, 1976, pág. 408.
-----, *La sagrada Familia*, tr. W. Rocés, México, Grijalbo, 1967.
-----, *Grundrisse*, tr. Pedro Scaron, México, S. XXI, 2007.
- Negri T, *Anomalía Salvaje*,” Un ensayo político sobre B. Spinoza” tr. Gerardo Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993.
-----, *Las verdades nómadas & General intellect, poder constituyente, comunismo*, tr. Carlos Prieto del campo, Madrid, Ediciones AKAL, 1999.
-----, *El poder constituyente*, tr. Clara de Marco, Madrid, Libertarias/ Prodhofi,
-----, *Spinoza subversivo*, tr. Raúl Sánchez cedillo, Madrid, Akal, 2000.

- Pérez Cortés Sergio, *La razón autocrítica*, “el conocimiento en Spinoza y Hegel”, Méx., UAM, 1989.
- Pascal Blas, *Reflexiones de la geometría en Ensayos correspondencias y pensamientos*, tr. Jacinto León, Barcelona, Ediciones 29, 2003.
- Pico de la Mirandola, *De la dignidad del hombre* tr. Luis Martínez Gómez, Madrid, Editorial Nacional, 1984.
- Polibio, *Historias*, tr., Manuel, Balasch Recort, Madr: Gredos, 2000.
- Poliakov L., *Historia del antisemitismo, De Mahoma a los marranos*, tr. F. Gorbea, Barcelona, Muchinik Editores, 1986.
- Parménides, *Poema ontológico*, “Los filósofos presocráticos”, tr. Conrado Egres, Madrid, Gredos, 2000.
- , *El poema de Parménides “Atentado de hermenéutica histórico-vital”* tr. Juan García Bacca, México, UNAM, 1942.
- Popkin H. *La historia del escepticismo de Erasmo hasta Spinoza*, tr. J. J. Urtrilla, Méx., F.C.E., 1983.
- Rousseau, J. J. *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *Political writing*, vol II, London, Basil Blackwell, 1962.
- Rubel Maximiliem, *El concepto de democracia en Marx*, “Lecontrat social”, no. 4, vol. 6, tr. Lourdes Uranga, Madrid, Plusión, 2004.
- Runes Dagobert D., *El juicio en la cruz*, tr. Z. A Altamirano, Buenos Aires, Editorial Candelabro, 1966.
- Sánchez F., *Que nada sabe*, tr. F. Palacios, Madrid, Espasa Calpe, 1972.
- Sexto Empírico, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*, tr. L. Gil Fagoga, Madrid, Reus, 1926.
- Schellig F.W.J, *Sistema del idealismo trascendental*, tr. Jacinto Rivera, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Schmitt Carl, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966.
- , *Teología política*, tr. H. Orosio, Madrid, Aguilar, 1985.

-Smith Steven B. *Spinoza y el libro de la vida.*, tr. Juan M. F., Madrid, Nueva Biblioteca, 2007.

-Spinoza Baruch, *Opera postuma* (OP).

-----, *Nagelate schriften* (NS).

-----, *Correspondencia*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

-----, *Ética*, tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998.

-----, *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.

-----, *Tratado político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.

-Strauss Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política* tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001.

-----, *La filosofía política de Hobbes*, tr. Silvana Carozzi, México, FCE, 2006.

-Tierno Galván E, Spinoza, *Tratado teológico-político*, Madrid, Tecnos, 2007.

-Weber Max, *Ética protestante*, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002,

Bibliografía secundaria.

-Abbagnano Nicola, Diccionario de filosofía, tr. Alfredo N. Galletti, México, FCE, 1974.

-Ayala F.J, *Estudio sobre la filosofía de la vida*, tr. Carlos Pijoan Rotge, Barcelona, Ariel, 1983.

-Bermudo Ávila José Manuel, *Maquiavelo, consejero de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994.

-Bréhier Émile, *Historia de la filosofía*, t. III, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

-Goldsmith M.M., *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, tr. Jorge Issa González, México, F.C.E., 1988.

-Grant Michael, *Historia de las civilizaciones*, tr. Antonio Arribus, Alianza, Madrid, 1996.

-Newton. I, *Principia*, New-York, Daniel Adee 1846.

-Pérez-Borbujo, “Memoria, libertad y profecía”, *Revista filosófica*, Barcelona, vol. 31, núm. I, 2006, pág. 1102-122.

-Radhakrishna S.y P.T. Traju, *El concepto del hombre*, cap. II, tr., Julieta Campos, México, FCE., 1966.