

EL SENTIDO DEL PANTEISMO DE SPINOZA

Estado reciente de la cuestión

Lelio Fernández

Poco después de la muerte de Spinoza comenzó una lectura que encontraba en su doctrina un sentido que sería llamado "panteísta" a partir de 1705, cuando Toland inventó el término. Como es sabido, en la Alemania de fines del siglo XVIII alcanzó un gran vigor esta interpretación a la que correspondía entonces la imagen del Spinoza "ebrio de Dios" o "ebrio de Infinito", según la frase atribuida a veces a Moses Mendelssohn y a veces a Novalis. En la actualidad, casi todos los estudiosos de la obra de Spinoza ven en ella un panteísmo, aunque no asocien el término a la idea de una Naturaleza concebida como una unidad viviente casi merecedora de culto, y reconocen que el uso espinocista del término "Dios" está ligado, de manera ciertamente muy singular, a la tradición de pensamiento acerca de "los nombres de Dios". Eso no impide que algunos vean en esa filosofía también un ateísmo. La argumentación de los escasos escritos que defienden un ateísmo macizo y sin fisuras en el pensamiento de Spinoza deja la impresión inevitable de superficialidad y de prevención.

Este informe se ocupará del estado de esa cuestión en los últimos doce años; para eso tendrá en cuenta los cuatro libros más notables al respecto en ese lapso.

En 1981 aparecieron tres obras en las que el tema es tratado con notables diferencias. En Italia, Antonio Negri publicó el libro *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*¹. En Francia apareció Le

¹ Editado en Milán por Feltrinelli. En este trabajo utilizaré la traducción francesa: *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, París, PUF, con prefacios de G. Deleuze, Pierre Macherey y Alexandre Mathéron.

*rationalisme spinoziste*², de Ferdinand Alquié, que es evidentemente un intento de refutación de la obra de Gueroult sobre Spinoza, aunque el autor no lo diga; y vio la luz una segunda edición, con tres capítulos nuevos, del libro de Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*³; dos de esos capítulos interesan aquí. En 1984, Jonathan Bennett publicó *A Study of Spinoza's Ethics*⁴, resultado de veinticinco años de trabajo sobre la *Ética*. Libro minuciosamente analítico y difícil, que abrió nuevas perspectivas para la lectura de la obra de Spinoza.

1. "La anomalía salvaje" de Negri

El libro de Negri está construido sobre esta seguridad: la filosofía de Spinoza es una anomalía entre las filosofías de la época porque expresa con todo el vigor posible la "anomalía salvaje" de la Holanda de su tiempo, y resuelve la conciencia de la crisis económica, política y social -relativamente tardía-, en una filosofía revolucionaria⁵. Ambos aspectos se encuentran en

² París, PUF.

³ Editions de Minuit. (Hay traducción castellana).

⁴ Cambridge University Press.

⁵ Se hace necesaria una nota algo extensa para resumir lo que Negri concibe como la "anomalía holandesa": los Países Bajos de los años de Spinoza, por lo menos hasta los alrededores del 1665, eran una anomalía dentro de Europa: el siglo XVII no los había tocado. El humanismo de Erasmo, distinto del humanismo del sur de Europa, era allí una cultura todavía actual cuando en otros países, especialmente en Francia, la crisis era la protagonista de todos los aspectos de la vida y del pensamiento. La gran potencia comercial e industrial holandesa era una aventura desmesurada de apropiación y de construcción y la experiencia de la revolución burguesa era más fuerte que la experiencia de la crisis. Por eso, Holanda no conocía el barroco, que es interiorización de la crisis (en este punto, Negri hace suyo el pensamiento de Huizinga. Todo lo contrario sostiene C. GEBHARDT, quien ve en el espinocismo una expresión del barroco. Ver su *Spinoza*, Buenos Aires, Losada, (trad. cast.), 1977, 2a. edic., pp. 94-100). Un descenso en la economía desde 1660 hasta 1680 y las dos guerras libradas por Holanda en ese período cambiaron las cosas. Negri no sabe muy bien si eso significó el final de la "anomalía"; pero asegura que se agrietó el modelo de expansión acompañado por el sueño de una socialización lineal de los efectos del desarrollo capitalista. Como lo había hecho ya la burguesía de otros países, la burguesía holandesa habría comenzado entonces a proyectar sobre la génesis de la sociedad los caracteres de la crisis que estaba viviendo, haciendo de la crisis no un obstáculo, sino algo esencial a la sociedad: "se llegó a considerar el desarrollo revolucionario mismo, la gloria de la ofensiva de apropiación del humanismo y de la Reforma como un estado de guerra, como una sociedad de violencia natural de la que era necesario liberarse" (p. 61

la unidad singular de la *Ética*; por eso, hay que reconocer la existencia de dos Spinoza: el primero "representa la más alta conciencia producida por la revolución científica y por la civilización del Renacimiento. El segundo produce una filosofía del porvenir (...) El primero es un promotor del orden del capitalismo. El segundo es tal vez el promotor, el autor de una constitución futura. El primero es la culminación del más alto desarrollo del idealismo. El segundo participa de la fundación del materialismo revolucionario, de su belleza" (p. 39). Sin embargo, en su obra hay una sola filosofía, de la cual los dos Spinoza son momentos distintos (p. 45). Todo eso se manifestaría en dos "fundaciones" de la *Ética* que tienen una base histórica: en la primera, la idea de mercado como espontaneidad de las fuerzas productivas y socialización de las mismas; en la segunda, la crisis de esta idea y las soluciones posibles (pp. 59-62). Spinoza habría recurrido inicialmente al esquema filosófico que mejor correspondía a la representación propia de la utopía revolucionaria de la burguesía: un neoplatonismo renovado, en el que la dimensión vertical (principio de unidad y génesis) va siendo absorbida por la horizontal (multiplicidad y materialidad), al mismo tiempo que se da un aligeramiento de toda la pesadez ontológica del neoplatonismo original; un neoplatonismo que, al desarrollarse, tiende a convertirse en filosofía de la expresión, pensamiento de la superficie y a eliminar todo aspecto de trascendencia, de jerarquía, de emanación y de degradación (p. 66).

Si Negri ve en la *Ética* dos Spinoza distintos y una sola filosofía es porque piensa que ésta es una utopía que completa el ciclo de su destino y que lo propio de la utopía es la necesidad de mantener en sí una contradicción intensa y radical y la necesidad de paradoja y de hipóstasis (pp. 119 y 121). Su "sabor" (p. 117) está en la tensión misma de las dos tendencias exacerbadas; su fuerza, en una polarización tal que produce de manera inevitable el aniquilamiento de toda mediación organizadora y lleva en sí la potencia de una superación no dialéctica. El fondo de la trama de la utopía espinocista sería la correspondencia entre totalidad y multiplicidad; lo que la pone en funcionamiento es el hecho de convertir la correspondencia en hipóstasis, es decir, de transformar la relación lógica entre totalidad y

Negri remite aquí a la obra de C. B. MACPHERSON, *The political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962, de la que menciona la traducción francesa). La teoría política de Hobbes comenzaba a ser aceptada. (Cfr. pp. 37-64: Chap. I. *L'anomalie hollandaise*).

multiplicidad en una realidad substancial (p. 132); su tensión proviene de la exasperación de la totalidad y del radicalismo de la multiplicidad. Este radicalismo, con su necesidad de analizar lo singular, es lo que desencadena la potencia que acabará por "transgredir" la utopía. Obsérvese, de paso, el uso de un lenguaje fuertemente expresivo, patético por parte de Negri. Todo, o casi todo, está dicho en términos de tensión, intensidad, exacerbación, exasperación, radicalismo, transgresión, desencadenamiento, etc.

La interpretación que Negri propone puede ser esquematizada así, en lo que interesa para este informe: 1) Primera fundación: el infinito como principio (*panteísmo*) y su organización o "articulación", (*Ética* I). 2) Crisis de la utopía panteísta (*Ética* II, especialmente en sus trece primeras proposiciones). 3) Cesura: fenomenología del mundo sin más (su configuración teológica y política; realidad de la singularidad y potencia de la imaginación) y ahondamiento de la crisis (*Tratado Teológico-Político*). 4) Segunda fundación: desde una teoría del esfuerzo (*conatus*), una fenomenología de la productividad humana y de las condiciones materiales de la existencia y de la razón. Ateísmo radical y superación de la utopía (*Ética*, III, IV, V y *Tratado Político*).

a) Primera fundación

Los inicios de la construcción de la filosofía de Spinoza están muy ligados con el clima de pensamiento que se vivía en el círculo de sus amigos de Amsterdam y de Rijnsburg (colegiantes o, tal vez, arminianos): un *panteísmo heroico* (p. 13), utopía de identificación de cristianismo y racionalismo, cuya base era la concepción cualitativa del ser como infinito positivo. Negri ha observado con acierto que es inocultable el entusiasmo de Spinoza en algunos puntos particulares de su argumentación, por lo menos cuando se refiere al absoluto; es como un asombro que se hace encantamiento y que parece corresponder a experiencias muy plenas que Spinoza consideraría teóricamente satisfactorias (p. 105). Tal vez la más importante sea la de que "el ser se da por entero: vivimos en este elemento y todo es de esta textura" (p. 99), experiencia que lleva a negar de plano el problema de la existencia. Este no se da, porque el ser se manifiesta espontáneamente al entendimiento y esa espontaneidad es la existencia; pero, al mismo tiempo, la existencia se da siempre determinada, esencial, de modo que si se la quiere pensar toda hay que pensarla como infinitud determinada, positiva; como totalidad (*Ibid*).

Negri insiste en que esta concepción del ser que interpreta la utopía burguesa afirmadora de la inmediatez del ser y de su productividad, no podría ser comprendida si se atenuara o si no se tuviera en cuenta la importancia del encuentro del rigor racionalista con el comportamiento religioso que se vivía en el círculo de Spinoza. De allí provendrían ciertos "elementos salvajes", impuros para el racionalismo, pero muy importantes para la síntesis espinocista. Negri habla de esto en detalle al exponer la doctrina del *Corto Tratado* (p. 65 sgtes.). Los elementos fundamentales son dos: una primera percepción del ser como infinito positivo y una concepción del conocimiento como síntesis o hasta como simbiosis de entendimiento, voluntad y libertad.

Pero la concepción básica del ser en ese panteísmo naturalista llevaba en sí una tensión generada por la alternativa: o concepción francamente mística del ser (y consiguiente definición negativa de Dios) o nivelamiento del ser y de la divinidad, de los atributos y de los modos sobre el plano único de la substancia. Esta tensión constituye, como lo sabe todo lector de Spinoza, el problema de cómo concebir el atributo y su relación con la substancia.

Esta concepción del ser y esta "tensión" se hallan presentes en la doctrina de la substancia de las primeras quince proposiciones en la *Ética*, que son una filosofía de la afirmación pura del ser, una apología "de la substancia, del infinito y de lo absoluto como centralidad productiva, como relación unívoca, como espontaneidad" (p. 103). Negri cree que, en esta metafísica del infinito, la tensión fundamental está presente pero contenida porque la cuestión del atributo es tratada desde el punto de vista de la intensidad del ser, de su totalidad. La "articulación" u "organización" del ser (expresiones habituales de Negri para referirse a los atributos) aparecería en estas primeras proposiciones en una concepción de la divinidad como *conjunto de todas las posibilidades* a la que Negri le da plasticidad expresiva en una nueva metáfora espacial: "el ser absoluto es la superficie del mundo"⁶, puesto que la substancia divina no está ni más acá ni más allá

⁶ Pág. 109. En el "Congreso Descartes" de 1939, Brunschvicg criticaba las doctrinas de la trascendencia de Dios por ser formas de una "imaginación en altura". Años después, Henry Duméry criticaba la alternativa propuesta por Brunschvicg al poner en duda que una "imaginación en profundidad" fuese una forma mejor. Se refería a la doctrina de un principio immanente de la actividad espiritual. (No tengo las fuentes a mano. La memoria, falible o

de lo real; es lo real entero.

La espontaneidad del ser exige la organización; a la afirmación del ser hay que añadir la determinación de los valores, dice Negri en un lenguaje con el que quiere abarcar, al mismo tiempo, la ideología del mercado y la metafísica que sería su expresión. La utopía panteísta accede a esta exigencia: "El ser quiere la organización y, en el clima revolucionario de la utopía del círculo espinocista, la obtiene"; "la causa eficiente es dinámica; pero no es ordenadora. Ella impulsa el mercado, pero no determina, de por sí, la emergencia del valor" (pp. 109-110). La utopía del mercado necesita que la productividad asegure un orden valorativo. En correspondencia, la metafísica que la representa tiene que pensar la unidad del ser en relación con la organización de toda la realidad. Spinoza no habría sentido ni por un instante la contradicción entre la afirmación de la substancia única y la necesidad de reconocimiento de los atributos y habría desplegado los mecanismos de la causalidad para dar lugar a una diferenciación de la unidad del ser que es, a la vez, determinación de valores. Negri dice todo esto con una intensidad metafórica que otorga a la exposición una vaporosidad esquiva a formulaciones precisas. En resumidas cuentas, se puede decir que Negri rechaza toda interpretación idealista o subjetivista de los atributos pero que, a la vez, se opone a una interpretación tan objetivista que acabe con la unidad de la substancia. Es fácil el acuerdo con él cuando escribe: "Es necesario decir al mismo tiempo: el atributo es la misma cosa que la substancia; y: con relación al entendimiento, se enuncia una diferencia" (p. 115). Es menos fácil admitir, con él, que esto no pasa de ser una "obscuridad teórica": "Tal es el atributo: esta imperceptible pero fundamental diferencia que - en la relación entre espontaneidad y organización - los contemporáneos llaman conciencia. Un instante de eminencia lógica en el seno de la univocidad del ser, instante suficiente para transmutar el horizonte material en horizonte de valor" (pp. 115-116). Lo cierto es que, para Negri, la formulación espinocista enigmática de la relación entre la unidad de la substancia y la pluralidad real de los atributos responde a la función de asegurar, dentro de una concepción panteísta, la coincidencia de ser y valor.

engañoso a veces, me recuerda el título de la ponencia de Brunschvicg: "*Transcendence et immanence*", que está en uno de los varios volúmenes de las Actas del Congreso, pero me rehúsa el dato sobre Duméry).

b) Crisis de la primera fundación

En las trece primeras proposiciones de la segunda parte de la *Ética*, Negri cree descubrir dos rasgos fundamentales que desencadenarían la crisis del panteísmo: por una parte, la oposición entre singularidad -que, en el lenguaje del autor, significa la materialidad de los seres- y pensamiento; por otra, una irrupción del concepto de *potencia* que llevaría a un primer plano la consistencia de lo singular y que diluiría definitivamente la importancia de los atributos, unificados ahora en la horizontalidad lisa y llana de los modos.

El proceso que Negri lee en el comienzo de *Ética* II puede resumirse con esta concisión segura: la singularidad, o sea los modos, es el mundo y el mundo es de Dios (p. 126). Ya sabemos que Dios es todo; por lo tanto, los modos son todo ("hay una relación inmediata substancia-modo") (p. 124). La potencia de Dios es su esencia activa que actúa necesariamente como causa inmanente en todo; por lo tanto, en los modos se da toda la fuerza constitutiva de la realidad.

El intérprete se asombra de la aceleración increíble del método de Spinoza; en el rápido tramo de unas pocas proposiciones se produce un vuelco total: "Dios es la inversión de la transcendencia. Dios es el mundo que se constituye. No hay mediación alguna: la singularidad es el único horizonte real" (p. 126). La paradoja llega al límite en la proposición 13, en la que Spinoza prueba que lo primero que constituye el ser actual del alma no es sino la idea de un cuerpo existente. Y Negri concluye: "el materialismo del modo es el fundador, al menos en la medida en que la idea de modo es constitutiva. (...) La corporeidad es fundadora" (*Ibid*). Y el conocimiento de esa corporeidad es un conocimiento puramente físico (*Ibid*).

La primera fundación llevaba en sí la tendencia a su propia supresión, consumada muy pronto.

c) Una cesura decisiva

Entre 1665 y 1670, Spinoza interrumpe el trabajo de la *Ética* para escribir el *Tratado Teológico-Político*, en el que analiza la configuración teológica y política de la realidad y la potencia de la imaginación. Se trataría de un mundo nuevo para cuyo análisis Spinoza habría descubierto

la insuficiencia de los instrumentos metafísicos y físicos de las dos primeras partes de la *Ética*. Eso lo habría decidido a emprender una vasta investigación fenomenológica que enriquecería su concepción del ser y ahondaría la crisis de su panteísmo inicial. Negri argumenta que, después de tal experimentación, Spinoza no podía continuar la *Ética* como si no hubiese descubierto que el ser es el de los modos y que, por lo tanto, la filosofía no puede apartarse del mundo de los seres singulares. Según eso, el libro III de la *Ética* debe ser leído como un análisis de la actividad subjetiva, "una genealogía de la conciencia como pieza activa de la constitución del mundo y como base de la liberación" (p. 234), "una filosofía ontológica de la práctica" colectiva (pp. 207-240).

En esta filosofía, el pretendido orden geométrico es sólo *fumus, humo* (p. 269). *Se trata, en realidad, de un procedimiento axiomático que tiene contacto con la geometría sólo en cuanto expresa cómo el ser modal se construye como libertad*. No es fácil asegurar cuál es el sentido preciso que Negri le da a este procedimiento. Tal vez lo más claro es el hecho de que lo ubica en oposición a la dialéctica: mientras que ésta determina idealmente al ser y lo manipula con el método, la axiomática es una fenomenología de los aspectos más decisivos de la productividad humana y de las condiciones materiales de la existencia y de la razón" (pp. 233 ss.)

d) La segunda fundación. El ateísmo radical.

Las proposiciones 6, 7, 8 y 9 de la tercera parte de la *Ética* constituirían una profundización axiomática -opuesta a la *Aufhebung* dialéctica- en la que se encontraría la segunda fundación y, al mismo tiempo, "el verdadero momento central de la *Ética*" (p. 238). Se trata de la teoría del esfuerzo (*conatus*) cuya tesis principal es la proposición 6: "cada cosa se esfuerza, en cuanto está en sí, por perseverar en su ser". El *conatus* expresa la tensión del ser como pura causalidad inmanente que lleva a cada ser singular a sobrepasarse, a transgredir unos límites reconocidos como tales; límites no metafísicos, sino de composición y complejidad dinámica actual. Todo el libro III, que se despliega desde esa teoría, muestra el mundo del hombre, de su actuación, como una trama de relaciones constantes entre pasiones pasivas y activas que expresan la tensión del ser. Desde la teoría del *conatus*, el hombre es pensado como potencia de apropiación de la naturaleza, como productor del mundo. Pero, mientras que en otras filosofías del siglo XVII que también desarrollan la temática de la apropiación pasional del mundo -

"metáfora ideológica el mercado capitalista y de la acumulación primitiva" (p. 216)- la ambigüedad de las pasiones es considerada como un obstáculo que tiene que ser sometido a un orden social que hace las veces de causa formal, la filosofía de Spinoza no acepta ninguna mediación: las fluctuaciones de las pasiones forman la trama natural de la creatividad, pertenecen a la potencia del mundo.

Con esto, la filosofía llega a una "inmersión" en el dinamismo de la potencia movida por el esfuerzo por perseverar en el ser y se hace ética porque este dinamismo, como "proyecto tendido hacia el futuro", hace posible una normativa. La filosofía se abre así, desde un panteísmo inicial, hacia el absoluto del ser finito y se hace ateísmo radical y "desutopía" (cap. VII).

El libro de Negri es un intento de ligar la disolución del panteísmo en un ateísmo radical con la negación de la unidad de la *Ética* como libro, aun cuando afirme la unidad de la filosofía de Spinoza. Uno de los puntos en los que se apoya es la interpretación de una presunta cesura. Históricamente, tal "cesura" existió, por cuanto Spinoza interrumpió durante cinco años el trabajo de la *Ética* para redactar y publicar el *Tratado Teológico-Político*. Pero esa interrupción no coincide con una crisis doctrinal que se haga patente en el desarrollo de la obra. La lectura del *Tratado* no exige apartarse de la concepción de la Substancia tal cual aparece en *Ética* I. Además, la relación entre la primera parte y las primeras trece proposiciones de la segunda parte por un lado, y de las partes restantes con las dos primeras, por otro, no requieren ni justifican la interpretación de Negri. Ante todo, resultaría muy difícil explicar por qué Spinoza estaba decidido en 1675 a publicar su obra así como la conocemos. La primera parte no podía ser considerada como un atenuante de las restantes para ningún teólogo o filósofo de la época; por lo tanto, Spinoza no pudo haber pensado en publicarla así para eludir una acusación de ateísmo que, además de estar ya en circulación, habría merecido de todas maneras el panteísmo "inicial". Pero hay razones más fuertes, razones internas del texto, para no aceptar la tesis de las dos "fundaciones". Como lo ha mostrado M. Gueroult, las dos primeras partes habrían sido consideradas por Spinoza como una introducción a la ética propiamente dicha, constituida por las tres partes restantes. En esa introducción, Spinoza se dedicó a desarrollar una metafísica, una física, una biología y una psicología que le interesaban por sí mismas y también porque proveerían el equipaje conceptual para la ética. En las primeras proposiciones de la segunda parte, el concepto de potencia no "irrumpe",

según quiere Negri, como la consistencia propia de los seres singulares. Ese concepto ya está afirmado vigorosamente desde los primeros renglones de la *Ética*, en los que el ser de la substancia aparece como potencia. Lo que se da en esta segunda parte es, como afirma Bennett, una "doble contracción": de la consideración de todos los atributos de la substancia a uno, el pensamiento, y de la consideración del universo entero a la de los mamíferos superiores. Si Negri ve un vuelco total allí donde sólo se da una contracción es, en gran parte al menos, porque leyó la primera parte en una clave neoplatónica que le permitía hacer de la metafísica que allí se encuentra una expresión casi emocionada de la ideología del mercado. Pero, si bien se pueden señalar algunos residuos de un lenguaje neoplatónico, es indudable que la teoría de la causalidad inmanente divina es —como más de un comentarista lo ha dicho— una supresión de la doctrina neoplatónica de la emanación. En este sentido, sería menos inverosímil que la tesis de la "doble fundación" (aunque no más verdadero), afirmar un ateísmo total de la *Ética*.

Negri ve como punto de partida de la *Ética* una consideración encantada de la unidad del ser concebido como "identidad preconstituida", como conjunto de todas las posibilidades, como centralidad que atenúa la consideración de los atributos. Sin embargo, esa unidad es en realidad el resultado de una construcción que parte de las "substancias de un solo atributo", es decir, de la consideración de cosas extensas y del pensamiento. Por eso, tampoco es cierto que la teoría de los atributos sea, en un segundo momento, un intento de hacer coincidir hecho y valor, como si eso no estuviese asegurado ya desde el inicio. Así como no hay crisis alguna en la segunda parte, tampoco hay una nueva fundación en la tercera. La teoría del *conatus*, ciertamente fundamental para todo lo que sigue después, es un punto de partida; pero es, al mismo tiempo, un punto de llegada. Por eso, se puede afirmar que es "el verdadero momento central de la *ética*" espinocista, siempre que se admita que el fundamento de ese momento y de la *Ética* se encuentra en la primera parte.

Las últimas proposiciones de la *Ética* (V, 23 y siguientes), en las que Spinoza trata del "amor intelectual" de Dios, del conocimiento intuitivo y de la eternización del alma no podían dejar de causar tropiezos a la interpretación de Negri, quien trata entonces de diluir las dificultades con la desenvoltura con la que un fervoroso creyente utilizaría lo que no cuadra con sus creencias para reforzarlas paradójicamente. Según él, esas doctrinas son residuos de la utopía que tienen allí una función de claroscuro para hacer

resaltar más la necesidad de la "desutopía" y que cumplen, además, una "función catártica". Tal "explicación" produce cierto efecto cómico.

2. La crítica de Alquié

El juicio de Ferdinand Alquié sobre el pensamiento de Spinoza es rotundo: toda hipótesis sobre la existencia de un ateísmo en la *Ética* es absolutamente gratuita (p. 12); pero la filosofía que se encuentra en esta obra es incomprensible porque los conceptos más importantes no corresponden a experiencias accesibles al hombre. Si se reconoce que los conceptos básicos están contruidos con elementos que para la mente humana resultan incompatibles, poco importa la perfección lógica formal que se le quiera o se le deba reconocer a la construcción total: hay que concluir que la pretensión de racionalismo absoluto que la anima ha fracasado (pp. 14-15). La palabra Dios, que es la que aquí interesa sobre todo, tiene constantemente dos sentidos (p. 132) que corresponden a dos concepciones entre las cuales Spinoza hesita desde el comienzo hasta el fin. Una de estas concepciones -la más tradicional- es la que hace de Dios la realidad substancial por excelencia, infinita y trascendente tanto desde el punto de vista ontológico cuanto desde el punto de vista gnoseológico. La otra es la que responde a la necesidad de inteligibilidad total y exhaustiva de todo lo real y que, al mismo tiempo, hace de Dios el existente exclusivo.

Los principales argumentos de Alquié con respecto a la incomprensibilidad del concepto espinocista de Dios giran en torno a dos aspectos: a) la incompatibilidad entre unidad de la substancia y pluralidad de los atributos; b) la dificultad de comprender el concepto de causalidad divina y, por consiguiente, la idea de Dios como "Naturaleza naturada", es decir, como conjunto de todos los modos. Veremos aquí lo más importante de esa argumentación.

a) Substancias y atributos

(1°) La definición de Dios que encontramos en la *Ética* dice: "Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos (*substantiam constantem infinitis attributis*), cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (Def. VI). Pero no se ve cómo Spinoza puede conciliar la unidad de la substancia divina con la pluralidad de atributos que la *constituyen*. En efecto, para Spinoza los

atributos no son simplemente "propiedades"; son realidades substanciales y realmente distintas entre sí. Las ocho primeras proposiciones de la *Ética*, que se refieren a ellos, así lo demuestran. Pero entonces, la única manera de eludir la idea de Dios como conjunto o agregado de atributos es reconocer que la substancia es algo más que los atributos, es decir, que es transcendente ontológicamente y que está fuera del alcance de una captación exhaustiva por parte de la inteligencia humana, puesto que la inteligibilidad está dada por la esencialidad de los atributos. Pero Spinoza rechaza con la misma fuerza tanto la idea de agregación como la de transcendencia: Dios es la unidad substancial de una infinita complejidad inteligible.

(2°) Se podría intentar pensar que la definición de Dios como constituido por infinitos atributos realmente agota la esencia de Dios porque la necesidad de su existencia es la misma que la de la existencia de los atributos. Sin embargo, las tesis de Spinoza hacen pensar otra cosa porque ellas prueban primero la existencia necesaria de los atributos por la definición de *causa sui*, es decir, porque la esencia de cada atributo "envuelve" necesariamente la existencia; después, cuando en la proposición 11 se demuestra la existencia de Dios, Spinoza no recurre a este argumento esperable: "dado que cada uno de los atributos existe por sí, está claro que Dios mismo existe por sí" (p. 129), sino que ofrece tres pruebas en las que para nada se tiene en cuenta a los atributos y su existencia necesaria. Parecería, entonces, que Spinoza está pensando en una existencia necesaria propia de los atributos y en otra propia de Dios (pp. 128-130).

(3°) Los atributos son infinitos en su género. Esto quiere decir que no pueden ser limitados por algo de su misma naturaleza, pero que de cada uno de ellos se debe "negar" la perfección propia de los demás. Con respecto a Dios, en cambio, ninguna perfección puede ser negada: su infinitud es absoluta. ¿Se podría pensar, entonces, que es esa infinitud la que unifica los atributos? Admitirlo sería aceptar la concepción cartesiana de la infinitud y, con ella, la radical incomprendibilidad de Dios.

(4°) Podría pensarse que la solución está en una teoría de la expresividad según la cual el atributo expresa la esencia divina. Eso está dicho por Spinoza. Pero, objeta Alquié, "cada atributo no expresa sino su propia esencia" y no una esencia distinta que sería expresada por todos los atributos y con respecto a la cual éstos serían, como expresión, algo exterior e inferior. En la filosofía espinocista, "los atributos, lejos de derivar de Dios

o de confundirse con los "propios" de Dios, son Dios" (p. 135). Por consiguiente, ninguna interpretación de la idea de infinitud que sea fiel a los textos sirve para resolver la tensión de la doctrina de Spinoza sobre Dios.

En conclusión, "la idea de un Dios-Naturaleza, lejos de surgir de una construcción clara y de una síntesis lógica, parece el fruto de una yuxtaposición o de una confusión" (p. 143).

b) Dios y el conjunto de los modos

La "Naturaleza naturante", o sea Dios en cuanto produce el Universo, y la "Naturaleza naturada", o sea el Universo de los seres singulares o modos, no son sino un solo y mismo Dios, es decir, un único ser exclusivo. Pero los modos no son para Spinoza cualidades o propiedades de Dios causados por El, son efectos suyos, seres distintos. Esta concepción supondría una idea muy especial de causalidad que explicara claramente la vinculación entre "Naturaleza naturante" y "Naturaleza naturada". Pero no es así; también aquí Spinoza habría fracasado en el intento de sintetizar dos inspiraciones contrarias: por una parte, la idea de Dios como *causa inmanente* tiende a la identificación de Universo y Dios y, por consiguiente, a una concepción panteísta o, más precisamente, a una concepción *panenteísta*, es decir, a una divinización de la naturaleza. Por otra parte, Spinoza define la causa como lo que contiene su efecto y, al mismo tiempo, como lo que es absolutamente distinto del mismo (pp. 150-156). Esto corresponde a una inspiración que conduce a la idea de una causa separada, es decir, de un Dios transcendente (pp. 148-150).

En definitiva, si bien Spinoza parece haber partido de la intuición de la immanencia de Dios desde la cual despliega la doctrina panteísta de Dios como substancia de todas las cosas, la idea de transcendencia "es invocada sin cesar por su discurso" (p. 159). La idea espinocista de Dios se desliza constantemente entre estos dos sentidos opuestos, que Spinoza logró conciliar sólo aparentemente, para las exigencias formales de la lógica.

3. *El Spinoza de la filosofía práctica*

De los capítulos incorporados a la segunda edición del libro mencionado de Deleuze, los dos que tienen relación directa con la cuestión del panteísmo son "La evolución de Spinoza (sobre el inacabamiento del *Tratado de la Reforma*)" y "Spinoza y nosotros" (que había aparecido inicialmente en la *Revue de Synthèse*, cuatro años antes). Deleuze recuerda que, en 1868, Avenarius había propuesto el problema de una evolución en la filosofía de Spinoza y que había señalado en ella tres fases: un naturalismo en el *Corto Tratado*, un teísmo cartesiano en los *Pensamientos metafísicos* y un panteísmo en la *Ética*. La segunda es poco creíble, mientras que las otras dos parecen bien fundadas, puesto que Martial Gueroult mostró que el *Corto Tratado* se apoya sobre la ecuación Dios = Naturaleza, mientras que la *Ética* reposa sobre la ecuación Dios = Substancia: "el tema fundamental del *Corto Tratado* es que todas las sustancias pertenecen a una sola y misma Naturaleza, mientras que el de la *Ética* es que todas las naturalezas pertenecen a una misma y única substancia", tema que es la culminación del panteísmo (p. 149). Sin embargo, entender a un filósofo a partir de su primer principio ("una sola substancia para todos los atributos", en el caso de Spinoza), no es lo único ni lo mejor que se pueda hacer para situarse en el centro mismo de su filosofía. Deleuze estima que para comprender la filosofía práctica de Spinoza, o sea, para llegar a ser espinocista, es necesario partir de un tercer, un cuarto o un quinto principio, que se enuncian así: "una sola Naturaleza para todos los cuerpos, una sola Naturaleza para todos los individuos, una Naturaleza que es precisamente un individuo que varía de una infinidad de maneras"; es decir, hay que partir de la afirmación de un plano común de inmanencia al que pertenecen todos los cuerpos, todas las almas, todos los individuos (p. 164). Dicho de otra manera (explícitamente presente en la primera edición de la obra, en 1970): la gran tesis teórica de la filosofía de Spinoza -una única substancia con infinidad de atributos- combina el panteísmo con el ateísmo (niega la existencia de un Dios moral, creador y transcendente); las tesis prácticas, las que se refieren al plano de inmanencia, son las que hacen estallar el escándalo, porque la pura inmanencia es ateísmo. Sería incorrecto pensar que Deleuze quiere escindir la filosofía de Spinoza en un panteísmo descuidable y en un ateísmo digno de ser practicado. Parece ser, más bien, que desde su *Spinoza et le problème de l'expression* (1968) lee la filosofía de Spinoza como un ateísmo del Entenno, del Ente-igual, del Ente-unívoco y común que, cuando se expresa como una teoría de la substancia única, es todo un panteísmo.

4. El estudio de Bennett.

Jonathan Bennett estima que "la posición de Spinoza es una clase de teísmo más bien que de ateísmo" (p. 35). Esta es la conclusión del tratamiento de un problema que planteó así: Spinoza ese panteísta porque identifica a Dios con la totalidad de la realidad. Pero de eso no hay que concluir demasiado rápidamente que no es un ateo, puesto que los panteístas dicen que todo es Dios y los ateos que nada es Dios y esto no asegura "un contraste efectivo entre Dios y no Dios" (*Ibid*). Sólo se puede llegar a una buena conclusión si es posible establecer por qué piensa Spinoza que algo se debe llamar "Dios" o por qué eligió él ese nombre. Según Bennett, Spinoza llamó Dios a la Naturaleza porque vio en ella la realidad a la que mejor le convienen las *descripciones metafísicas* que la tradición judeo-cristiana aplicó siempre a Dios y sólo a El: "infinito, eterno, algo sobre lo cual nada distinto puede actuar, última fuente de la explicación de todo, no susceptible de ser criticado desde alguna norma válida" (p. 33), y porque consideró que la Naturaleza es el objeto que mejor merece las *actitudes* que en esa misma tradición se adoptan sólo con respecto a Dios: reverencia, sobrecogimiento, amor humilde: "*The most Godlike item he can find is Nature*" (*Ibid*).

Ahora bien, todo esto junto tiene bastante que ver con el concepto de Dios tal como es entendido habitualmente. Se dirá que falta una descripción metafísica fundamental: la personalidad. Es cierto; pero Bennett no está tratando de establecer si el Dios de Spinoza es el mismo de los creyentes judíos y cristianos (está bien claro que no lo es); sólo trata de ver si, no obstante la negación de la personalidad, quedan elementos suficientes tomados de una larga tradición todavía viva como para justificar, en este caso, la utilización de "Dios" para designar una realidad. En pocas palabras, trata de establecer si Spinoza decidió usar el nombre "Dios" como denominación puramente estipulativa o no. Para la respuesta al problema, Bennett se apoyó también, ciertamente, en un efecto de sentido que se desprende de la lectura de la *Ética*: "Estoy seguro -escribe- de que (Spinoza) se pensó a sí mismo como alguien que está descubriendo cosas sobre Dios más bien que como alguien que está revelando que no hay Dios" (p. 35). Está claro, entonces, que Spinoza no consideraba que llamar Dios a la naturaleza fuese una mera convención; "Dios" era, para él, el nombre que merece la totalidad de lo real. Pero Bennett piensa que Spinoza pasó por alto algo tan importante como la necesidad de probar que todas las personas que llegan a tener la visión de

la unidad compleja del universo la sienten "poderosa" (p. 347), es decir, que en todos suscita los sentimientos intensos y más o menos constantes de admiración, reverencia y amor que despertaba en un hombre como era él, "*obsessed by God*" (p. 35). Sin embargo, en definitiva, el hecho de que Spinoza se haya visto a sí mismo como teísta y no como ateo importaría poco menos que nada, por la simple razón de que su panteísmo cierto nunca fue un obstáculo para su "gran penetración, coraje e imperturbable honestidad y sangre fría en sus concepciones sobre Dios" (*Ibid*). Lo que importa, en cambio, es saber cómo entendía Spinoza esa totalidad merecedora del nombre de Dios; en concreto, cómo entendía la relación entre substancia, atributos y modos.

a) Monismo y substancia extensa

Bennett parte de un análisis de la doctrina de la substancia única centrado en la demostración de E1P14 - "argumento oficial" del monismo espinocista -, que formula así: "Debe existir una substancia con todos los atributos posibles. No puede haber dos substancias con un atributo común. *Ergo* no puede haber más de una substancia" (p. 70). La primera premisa se funda en las proposiciones 7 y 11 que, juntas, constituirán una versión del argumento ontológico considerada por Bennett como una creencia no razonable (p. 71) que depende de la noción espinocista de substancia. Tal como aparece en la definición de la misma y en los argumentos principales que a ella se refieren, la noción estaría decidida por el *racionalismo explicativo* y por el *racionalismo causal*. Por "racionalismo explicativo" Bennett entiende el convencimiento de que, trátase de lo que se trate, todo debe ser explicado, es decir, "si P, hay por lo tanto una razón de por qué P" (p. 29). Por racionalismo causal entiende la perspectiva según la cual la necesidad causal y la necesidad lógica (o absoluta) son idénticas, es decir, que "una causa se relaciona con su efecto como una premisa se relaciona con la conclusión que de ella se sigue" (p. 30). Hay algo que inclina al racionalista explicativo hacia el racionalismo causal: "Las causas ayudan a explicar lo que acontece; pero si las leyes causales son algo menos que absolutamente necesarias, entonces una explicación causal deja siempre algo inexplicado, y no es aceptable el infinito regreso de leyes que esto genera" (p. 32). E1D3 y los argumentos que de ella se desprenden en las primeras proposiciones son bastante claros: Spinoza considera la substancia como aquello de lo que se debe hablar en términos de cierta clase de independencia lógica y también como aquello que es causalmente autosuficiente; esto parece implicar no sólo

que una substancia no puede ser creada o aniquilada, sino también que sobre ella no puede actuar en manera alguna algo distinto de ella.

Es posible que el sostén de esto sea, en pocas palabras, éste: las propiedades dependen lógicamente de las cosas en las que se dan y no inversamente, es decir que hay que tener como lógicamente deficiente la afirmación (de tradición platónica) de "una propiedad existente pero que no se da en algo concreto". Por el contrario, es lógicamente suficiente la afirmación de que una cosa o substancia existe sin darse en algo concreto distinto de ella. El racionalismo causal hace de esta independencia lógica una independencia causal; pero el racionalismo explicativo y el racionalismo causal unidos hacen de la independencia causal una autosuficiencia causal (p. 56): todo debe tener una causa porque, de lo contrario, habría algo cuya existencia no podría ser explicada. Cuando el racionalista causal se pregunta si *x* puede causar su propia existencia, se está preguntando -dice Bennett- si *x* podría necesitar lógicamente su propia existencia. Una cuestión así cuenta con este implícito: "Se debería presumir que una cosa que se necesita a sí misma lógicamente es algo cuya naturaleza o esencia debe darse concretamente. Si semejante cosa se diera, se podría contestar perfectamente la pregunta "¿Por qué existe?" Sin tener que mirar más allá de la cosa misma, sin necesidad de responder otros *por qué*: la naturaleza misma de la cosa contendría en sí todos los materiales para la respuesta" (p. 73). El racionalismo explicativo de Spinoza hacía que él "necesitara necesariamente objetos existentes" y su racionalismo causal hizo de la expresión "causa de sí" la etiqueta adecuada para todas las cosas que deben existir necesariamente (p. 74). La fundamentación de la existencia necesaria de la substancia es tan consistente, entonces, como lo pueden ser el racionalismo explicativo y el racionalismo causal. El primero - al que Bennett le reconoce cierto atractivo - es una creencia a la que se le puede oponer otra - la creencia de que existen hechos brutos - que, aunque no conduce a ninguna parte, crea menos problemas que el racionalismo explicativo. El racionalismo causal es considerado como un error desde la teoría -de amplia aceptación desde Hume y aceptada por Bennett- de que la necesidad lógica es más amplia que la necesidad causal (pp. 29-30).

La consideración de la primera premisa obliga a analizar también la idea de que la única substancia tiene "infinitos" atributos o, como interpreta Bennett, "todos los atributos posibles". Nadie duda que, con frecuencia, Spinoza utiliza "infinito" para implicar "totalidad", como en la proposición

16, por ejemplo: "infinitas cosas de infinitos modos (es decir, todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito)". Más discutida es la otra tesis que Bennett sostiene también al respecto: Spinoza usa "infinito" como sinónimo virtual de "todos". Según esto, la expresión "Dios tiene infinitos atributos" significa "Dios tiene todos los atributos (posibles)". Esto apunta - dice Bennett - "a un concepto de infinitud que es precisamente una versión elevada del concepto de totalidad, el todo, sin omitir nada" (p. 76). No cabe duda de que esta tesis permite ver un entronque de la definición espinocista de Dios con la doctrina tradicional de la existencia del *ens realissimum*, es decir, de la entidad con la mayor realidad posible, a la que parece referirse E1P9. En efecto, la afirmación de que Dios tiene infinitos atributos equivaldría a decir que "Dios existe según toda manera básica posible de existir" (*Ibid*). Esta interpretación permite, entre otras cosas, evitar explicaciones de imposible comprensión acerca de la compatibilidad de la infinitud de atributos (para nosotros desconocidos) y la total inteligibilidad (también para nosotros) de la substancia divina. Bennett no le atribuye con esto a Spinoza la afirmación de que la substancia única tiene sólo dos atributos (extensión y pensamiento); de hecho, Spinoza se refiere a la existencia de otros atributos. Pero esta interpretación del sentido de infinito acoge tanto esta referencia como el hecho de que nada en la *Ética* esté exigiendo pensar en otros atributos distintos de los dos de los que ella se ocupa.

La idea de que Dios existe en toda manera básica según la cual algo puede existir -que equivale a decir que *toda manera básica de ser debe darse concretamente en el mundo real*- está fundada teóricamente E1P11D2. Allí Spinoza viene a decir que si un atributo no existiera realmente, su no existencia tendría que explicarse o en virtud de los otros atributos existentes o por algo interior al mismo atributo. Pero lo primero es imposible porque ya se ha probado que no hay flujo causal posible entre distintos atributos. Lo segundo equivaldría a decir que hay algo en el atributo que le impide existir y eso sería lo mismo que decir que no es un atributo. Apenas es necesario advertir que, aunque el texto de esa demostración nunca nombre los atributos, lo que se dice de la necesaria existencia de Dios se dice de cada atributo "que expresa una esencia eterna e infinita", como dice la proposición.

Es evidente que este argumento se reduce también a una exigencia del racionalismo explicativo: no habría explicación para la inexistencia de un atributo en lo concreto. Lo mismo sucede con la segunda premisa. En un extenso análisis, Bennett muestra que sólo un recurso al racionalismo

explicativo podría salvar la demostración de la proposición 5: "En la naturaleza no se pueden dar dos o varias sustancias de la misma naturaleza, es decir, con el mismo atributo", de la cual depende esta premisa (pp. 67-70).

El rechazo del racionalismo explicativo y del racionalismo causal lleva a oponer al "argumento oficial" del monismo espinocista de la sustancia esta afirmación: "no existe necesariamente objeto no-abstracto alguno; por lo tanto, la totalidad de lo real no existe necesariamente y, dado que las cosas son así, no hay respuesta para la pregunta ¿"por qué existe"? (p. 73).

De todos modos, el fracaso de lo que aparece como el argumento por excelencia del monismo espinocista no tiene mucha importancia para Bennett, porque piensa que las mejores razones de la metafísica de Spinoza son aquellas que su método geométrico es incapaz de acoger. Esas razones son las que realmente fundan la tesis de que sólo hay una sustancia extensa y la conjetura posterior de que esa sustancia extensa es también pensante. La metafísica de Spinoza "está fundada en el mundo físico" y, cuando se ocupa del pensamiento, "es de sobra evidente que para él es el cuerpo el que manda en la parada" (pp. 81-94 o 126).

Lo fundamental de la interpretación que hace Bennett de la *Ética* es la idea de que Spinoza habría construido la mayor parte de su metafísica en términos de extensión, a partir de una doctrina muy consistente sobre el carácter modal de los particulares extensos, que luego habría aplicado a los particulares psíquicos con un descuido considerable con respecto a los detalles (pp. 88-94 y cap. 4.). Cuando Spinoza se refiere a la única sustancia extensa no está pensando en la totalidad de las cosas en el espacio, ni en el espacio junto con esa totalidad, sino sólo y precisamente en el espacio "único y completo", indivisible e infinito de todas las direcciones. Lo que le permitiría pensarlo como realidad que no tiene partes sería el concepto del espacio total como no construido por las ideas de sus regiones, por cuanto la idea de cada región envuelve la idea de una región más amplia, o de la totalidad del espacio. Dicho de otra manera: el concepto de espacio no tiene por qué incluir una designación y cuantificación de regiones por la simple razón de que éstas no deben ser pensadas como discretas (pp. 86-95-96). Y lo que le permitiría a Spinoza pensar el espacio como sustancia *única* sería su pertenencia al siglo XVII, en el cual no parece que se le haya ocurrido a alguien pensar seriamente en la posibilidad de dos espacios no relacionados espacialmente entre sí (pp. 86-87). Las regiones del espacio, con sus

contenidos cualitativos (masa, impenetrabilidad, temperatura, etc.) serían los objetos físicos, de manera tal que "cada proposición que afirma la existencia de un cuerpo se reduce a una que dice algo acerca de una región del espacio" (p. 89). O, más exactamente, dado que hay que tener en cuenta el hecho del movimiento: los objetos físicos son construcciones lógicas hechas a partir de conjuntos continuos espacio-temporales; una corriente de espacios-tiempos cualitativamente iguales es la trayectoria de lo que llamamos un objeto. Por lo tanto, un objeto es algo adjetivo con respecto al espacio único ("... una piedra es adjetiva con respecto al espacio porque la existencia de la piedra es el ser así y asá del espacio" (p. 95). Como en este nivel de la metafísica espinocista sólo se trata del espacio y no de ocupantes del mismo, el movimiento sólo debería entenderse como alteración del espacio.

Bennett está convencido de que Spinoza está comprometido por lo más profundo de su pensamiento a reconocer que el espacio es la única substancia extensa, aunque nunca lo haya dicho de esa manera y aunque haya razones para pensar que no habría estado dispuesto a decirlo así. Su negativa vendría de que ciertamente se opondría a decir que el espacio es Dios o que la substancia extensa es pensante. El podría decir que "hay una sola substancia que es tanto extensa cuanto pensante, y que "espacio" es un nombre para ella cuando es pensada como extensa, mientras que "Dios" y "Naturaleza" son los nombres para designarla cuando no es pensada bajo ningún atributo en particular" (p. 91). De todos modos, la falta de fuerza probante de sus principales argumentos, el vigor de las convicciones que anima los textos y ciertos pasajes cuyas dificultades para la interpretación permiten sospechar sin embargo una certera profundidad, invitan a una interpretación que recobre las razones más hondas y atendibles de su metafísica. Bennett está seguro de contar con suficientes evidencias para su interpretación. La principal se halla en este pasaje del escolio de la proposición 15, que es el texto más desarrollado de la *Ética* acerca de la extensión:

"... la materia es en todas partes la misma, y en ella no se distinguen partes a no ser en cuanto concebimos que la materia está en diferentes estados, de donde se sigue que sus partes sólo se distinguen modalmente y no realmente. Por ejemplo, concebimos que el agua se divide y sus partes se separan en cuanto es agua y no en cuanto es substancia corpórea. En efecto, en cuanto tal ni se separa ni se divide. Además, el agua se genera y se corrompe en cuanto es agua; pero en cuanto es substancia,

ni se genera ni se corrompe".

Bennett llama "campo metafísico" a esta doctrina de las cosas extensas que atribuye a Spinoza (p. 92); ella trae el beneficio de una mentalidad filosófica abierta y libre que ayuda a pensar el espacio de una manera distinta, como algo que puede contener *items* tales como *fuerzas* o como *ondas*, no ligados precisamente al concepto de cuerpo físico, inadecuado para tratar como es debido las variedades cualitativas entre las regiones espaciales. Precisamente por eso, una teoría científica actual como la de los *quarks*, partículas fundamentales que no son pensadas como bultitos de materia sino más bien como esferas de influencia, puede ser considerada como una versión, en física, de la concepción metafísica fundamental de Spinoza (pp. 84-92-103-106).

b) Dualismo

La doctrina espinocista del monismo no se agota en la substancia extensa, puesto que esta misma substancia es pensante. A la pregunta "¿Cuántas substancias hay?", la *Ética* responde: "Una"; pero al mismo tiempo, sostiene la doctrina del "dualismo de las propiedades", que consiste en afirmar que "las propiedades de las cosas pueden ser netamente escindidas en dos grupos, mental y físico, de tal modo que ninguna propiedad pertenece al mismo tiempo a ambos; esto debe ser entendido como la exclusión de toda definición de términos mentales en términos físicos" (p. 41).

El dualismo que de hecho sostiene la *Ética* es explicado con la doctrina del paralelismo, según la cual lo mental es paralelo, hasta en los más mínimos detalles, a lo físico. Bennett juzga insostenibles las demostraciones que la *Ética* ofrece para esta concepción (pp. 129-131). Pero, dado que la doctrina del dualismo presenta problemas para todos los que la consideran razonable, Bennett, que está entre ellos, estima que vale la pena dejar de lado los argumentos explícitos que aporta Spinoza y buscar otros que se apoyen en líneas de pensamiento que él podría ver con simpatía. Después de todo, piensa Bennett, Spinoza tiene buenas razones que lamentablemente no caben dentro de su método porque dependen de datos empíricos y de ciertas suposiciones generales sobre la ciencia (p. 127). Para este nuevo encaminamiento, hay que tener presentes algunas cosas: 1) Spinoza sostiene el dualismo con toda firmeza; esto significa que no está dispuesto a aceptar ni un materialismo reductor (que afirma que nuestras declaraciones sobre lo

físico podrían ser lógicamente suficientes para las que se refieren a lo mental), ni un materialismo eliminador (que reconoce que nuestras declaraciones sobre lo mental están aisladas de los conceptos que se refieren estrictamente a lo físico; pero que asegura que son falsas) (p. 137). 2) Spinoza niega el flujo causal desde lo mental hacia lo físico. Bennett recuerda a propósito el famoso pasaje de E3P2S:

"A nadie le ha enseñado la experiencia todavía qué es lo que puede obrar el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza en la medida en que se la considera sólo como corporal, ni qué es lo que no puede a no ser que esté determinada por la mente. En efecto, nadie hasta ahora ha conocido tan cuidadosamente la estructura del cuerpo como para poder explicar todas sus funciones; y ni qué decir de las muchas cosas que se pueden observar en los animales superiores y que superan en mucho la sagacidad humana, o de las variadas cosas que los sonámbulos llevan a cabo mientras están dormidos y que no se atreverían a hacer estando despiertos. Todo esto muestra de manera suficiente que el cuerpo, por las solas leyes de su naturaleza, puede hacer muchas cosas de las que se admira la mente".

Ciertamente es posible que Spinoza haya comprendido, como los científicos de los siglos posteriores, que admitir aquel tipo de flujo causal haría imposible la ciencia (p. 133). 3) Pero Spinoza niega también el flujo causal inverso, de lo físico hacia lo mental. Tal vez eso se deba al hecho de que no todos los sistemas físicos están acompañados por fenómenos mentales de los que pudieran ser considerados causas; si se admite eso y, al mismo tiempo, se sostiene el dualismo, la única salida posible es afirmar la teoría de que la mentalidad es una propiedad emergente, es decir, algo que se da con cierto grado de organización química y biológica pero que no es analizable, o sea, algo que procede de allí sin que se pueda llegar a comprender cómo surge de las estructuras y de las leyes de la organización. Pero tal cosa no podría ser más opuesta al racionalismo explicativo de Spinoza (que en esta cuestión coincidiría con "el espíritu de la ciencia de Occidente") (p. 136). La escapatoria a la teoría de la emergencia sería la suposición de la existencia de algún entendimiento tan penetrante que, al conocer a fondo la realidad química y biológica de un cuerpo humano pudiera decir, sólo en fuerza de ese conocimiento: "Esto tendría que poder pensar". Pero esta suposición es contraria al dualismo; en efecto, significa que una determinada sistematización de naturaleza química y biológica

implica mentalidad (*Ibid*). Todo esto habría llevado a Spinoza a recurrir a la doctrina del paralelismo. Sin embargo, una teoría del paralelismo que rechaza todo influjo causal entre lo físico y lo mental parece encerrar una trampa mortal para la convicción espinocista de la inteligibilidad total de lo real: la del misterio.

Este modo de proponerse las razones y las dificultades del paralelismo es lo que condujo a Bennett a la conjetura audaz de una especulación metafísica, "ni verdadera ni útil filosóficamente como lección objetiva", pero que le habría permitido a Spinoza asegurar la coherencia de su doctrina. La conjetura modifica a fondo las interpretaciones habituales de la relación entre substancia, atributos y modos y, con ello, la comprensión de lo que es la substancia única y lo que son las cosas singulares. Bennett la formula inicialmente así: "entre un particular físico y su correlato mental no sólo se da una correlación, sino que se da una identidad: $x = \text{idea de } x$ " (p. 141). Y en apoyo, cita a Spinoza: "La mente (el alma) y el cuerpo son una y la misma cosa, concebida ya bajo el atributo del pensamiento, ya bajo el de la extensión. De donde se sigue que el orden, o sea la concatenación de las cosas es una, sea que la naturaleza sea concebida bajo éste o bajo aquel atributo..." (E3P2S). Si se tiene en cuenta que los particulares son modos, es decir, maneras de ser de la realidad o propiedades del universo, según la interpretación de Bennett, la tesis de la identidad se refiere a la *identidad de propiedades*. Si lo que está diciendo Spinoza es que "mi mente es mi cuerpo" se hace necesaria una explicación, puesto que la mente pertenece a un atributo y el cuerpo, a otro. Llamemos a aquélla M^1 y a éste P^1 . La tesis que Bennett le atribuye a Spinoza significa esto: "si P^1 está sistemáticamente vinculado con M^1 es extensión-y-F por cierta diferencia F tal que M^1 es pensamiento-y-F" (p. 141), lo que vendría a querer decir que "lo que importa para un mundo extenso contener mi cuerpo es exactamente lo que importa para un mundo pensante contener mi mente; precisamente como lo que significa para una figura bidimensional ser un círculo es exactamente lo mismo que significa para una figura tridimensional ser una esfera, a saber, estar delimitada por un conjunto de puntos equidistantes de un punto" (*Ibid*). Los modos (o "cosas naturales", como los llama también Spinoza) serían cierta propiedad que debería añadirse a la extensión para que se diera el cuerpo de Jonathan Bennett, por ejemplo, y al pensamiento para que se diera su alma. Pero si de una realidad como J.B., decimos que lo físico que es él (su cuerpo) envuelve las mismas propiedades diferenciadoras que envuelve lo mental que es él (su mente o alma), no se ve cómo negar la existencia de un

flujo causal, a no ser que se admita que "es absolutamente imposible para toda mente, por poderosa que sea, pensar F con abstracción del pensamiento y de la extensión" (p. 144). Bennett conjetura que Spinoza ha mantenido esta opinión aunque no la haya expuesto explícitamente.

Según todo esto, las propiedades más fundamentales de la única substancia son los modos (y no los atributos), puesto que son combinables con la extensión y con el pensamiento. Por eso mismo, no implican ni a éste ni a aquélla. Pero los modos no son captables intelectualmente, de ellos no puede haber concepto; de los atributos, sí. Por eso, los atributos son las más fundamentales propiedades concebibles; por eso es que no pueden ser concebidos a través de algo distinto de ellos. Esto acabaría con las polémicas sobre la interpretación de la definición del atributo. E1D4 no las necesita: basta con leer el texto tal cual está escrito (p. 146). Por todo esto, la mejor definición de los atributos sería decir que "son las maneras básicas en que es concebida la realidad" y la mejor definición de los modos: "son las maneras básicas de ser de la realidad". Si de alguna manera se puede decir que un modo es concebible, es en cuanto se lo puede pensar como un complejo que envuelve o contiene tal o cual atributo como constituyente. Todo esto permitiría descubrir el verdadero "orden de las explicaciones" de Spinoza. Su primera y fundamental preocupación habría sido la de explicar el dualismo. Para poder hacerlo, Spinoza llegó a creer en la necesidad de sostener el paralelismo. A la hora de tener que probar por qué esa doctrina es verdadera, Spinoza no habría encontrado otra razón que la identidad de los modos (es decir, la identidad de las propiedades diferenciadoras; o la identidad cuerpo-alma). Esto le habría dado buenas razones para aceptar la tesis de la existencia de una sola substancia, "cuya única función", en definitiva, sería la de "hacer creíble el paralelismo" (p. 150). En resumen: Spinoza habría tenido razones atendibles para creer en la tesis del paralelismo; la mejor explicación para ella era la doble hipótesis de la verdad del monismo de la substancia y de la identificación de los modos; eso le dio a Spinoza buenas razones para creer en la substancia una y en la identificación cuerpo-alma. Por supuesto, no es éste el orden que aparece literalmente en la *Ética*. En toda esta interpretación, aparece muy claramente cómo a la noción de substancia no corresponde ningún contenido distinto al de los atributos o propiedades concebibles como fundamentales que se dan en la concretez de las cosas naturales. Por eso es que, al final de su obra, Bennett escribe: "Estoy seguro de que Spinoza "amaba a Dios", es decir, sentía placer en el pensamiento de la inmensidad, el orden y la riqueza del universo. Esto

concordaba con su amor al entendimiento (...); pero parece haber surgido también de una especie de visión, de un reverente *sentimiento (sense)* de cuán maravilloso es que la totalidad de lo real forme un sistema único" (pp. 346-347). Pero también por eso se explica el profundo malestar de Bennett ante las proposiciones finales de la *Ética* que se refieren al conocimiento intuitivo, al "amor intelectual de Dios" y a la "beatitud". Los que aman y admiran a Spinoza y su obra, escribe Bennett, "tendrían que apartar sus ojos con silencio triste" de esas últimas páginas donde resuena un confuso panegírico sobre el amor de Dios a los hombres y a sí mismo. Sólo una tristísima conjetura permitiría explicar la existencia del profundo abismo que separa el *Deus sive Natura* o sea el sistema único de la totalidad y el Dios de la beatitud: "es como si algo así como un afecto pasivo -de miedo o de esperanza o de excitación- se hubiera adherido al hombre y hubiese desbordado su razón" (Bennett aplica aquí a Spinoza los términos de E4P6) (pp. 372-375).

Bennett declara así, con un llamativo patetismo, una honda fisura en la *Ética*: por un lado, el sistema muchas veces erróneo, pero admirable y aleccionador, construido por la razón y la sangre fría; en él, la Naturaleza es digna y desconcertante, y el nombre de Dios parece ser dado a algo que nada tiene que ver con la razón y para lo que se apela a un ininteligible tercer género de conocimiento.

En conclusión: Negri ve en la *Ética* un libro escindido entre una teoría fuertemente panteísta, de reminiscencia neoplatónica, que expresaría el núcleo mismo de la ideología burguesa del siglo XVII y una filosofía radicalmente atea que representa una posibilidad revolucionaria futura como salida a la crisis de esa ideología. Alquíé, en oposición a Gueroult, que construye con minuciosidad la coherencia textual de la *Ética*, descree de toda posibilidad de comprensión real de esa construcción; pero, al igual que Gueroult, interpreta como un panteísmo o como un panenteísmo la totalidad de la doctrina. Deleuze lee en la *Ética* un panteísmo teórico que alimenta una ética atea. Bennett conjetura con audacia una oculta coherencia espinocista cuyas mejores razones quedan por fuera de un texto sometido a las estrechas exigencias del orden geométrico, y encuentra en la obra un innegable panteísmo que, según él, importa muy poco para lo más valioso que tiene la empresa teórica de Spinoza.