

Sustancia, atributos y modos en la ontología de Spinoza

Valerio Rocco Lozano

LA ONTOLOGÍA COMO CLAVE DE BÓVEDA DEL SPINOZISMO

El sistema de Spinoza es probablemente uno de los más controvertidos en la historia de la filosofía; de sus afirmaciones han nacido interpretaciones idealistas, materialistas, panteístas, monistas, ateístas, paralelistas, marxistas, científicistas: prácticamente todas las corrientes de la filosofía han intentado hacer suyo el pensamiento de este autor tan denostado en vida¹ como apreciado tras su muerte² ¿Cómo es posible esta multitud de enfoques de un libro, la *Ética*, que con su modo geométrico pretendía entre otras cosas alcanzar la claridad e irrefutabilidad de las matemáticas? Según Nicola Abbagnano [1999, B1 298]:

gli interrogativi di base che emergono dall'Etica – e su cui continuano ad affannarsi i critici – sono essenzialmente due: 1) che cos'è, in definitiva, la Sostanza di Spinoza?; 2) che rapporti esistono, precisamente, fra la Sostanza, i suoi attributi e i suoi modi? [...] In queste domande si gioca il senso dello spinozismo.

Parece por lo tanto que es necesario entrar en el terreno de la ontología de Spinoza, y resolver los numerosos problemas ligados a los tres conceptos fundamentales de este apartado: sustancia, atributo y modo. Muchos intérpretes han apuntado que la dificultad de interpretación podría residir en el uso profundamente innovador que Spinoza hace de unos términos clásicos. Vamos por lo tanto a sumergirnos en las profundidades de sus significados y, de la mano de autores como Gueroult, Deleuze, Macherey y otros, relacionarlos entre sí para intentar encontrar una interpretación satisfactoria de la ontología spinoziana. Precisamente a través de la combinación, de la contaminación hermenéutica, poco a poco irá surgiendo una carac-

¹ Para una biografía completa de Spinoza, cfr. Deleuze, G. [2001, cap. 1]

² «Spinoza es el más noble y el más amable de los grandes filósofos». Russell, B. [2005, 612]

terización cada vez más satisfactoria, más ajustada a los textos, del significado de la sustancia y sus atributos y modos en el entramado conceptual de la Ética; el paciente lector no debe alarmarse si no concuerda con alguna de las tesis propuestas a lo largo del texto, dado que a menudo se trata de escaleras que es preciso tirar tras haber subido afanosamente por ellas.

A modo de introducción, nos gustaría recoger una sugerente metáfora que pretende explicar de un modo gráfico la interrelación entre sustancia, modo y atributo en la Ética: la sustancia puede compararse con un Océano infinito y eterno; los atributos, que constituyen su esencia, con la extensión acuática; los modos infinitos serían el movimiento incesante del mar y los modos finitos, que constituyen las determinaciones particulares de los atributos, las distintas olas [Ibidem]. Veamos cuánto vale este primer peldaño, hasta qué punto esta interpretación es correcta o constituye tan sólo una fácil explicación de un tema realmente complejo, en el que el desacuerdo entre los comentaristas es casi total.

DEL ATRIBUTO-SUSTANCIA AL DIOS CONSTRUÍDO

a) El atributo-sustancia

La definición de sustancia tiene una parte epistemológica y lógica además de la clásica referencia ontológica: se habla de “lo que es en sí, se concibe por sí, esto es, aquel concepto que, para formarse, no necesita del concepto de otra cosa”³. Pero donde, según Gueroult, se muestra la realidad de la cosa, es en la definición 4 del atributo: “aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma”; según el intérprete francés la definición de sustancia explica el ser como *concepto*, como condición de ser, mientras que la de atributo describe la sustancialidad efectiva, la *realidad* de la cosa⁴. Woolhouse también analiza el carácter meramente formal de la definición de sustancia [1993, 32]:

The point in considering 1Def3 and 1Def4 together is that, by itself, 1Def3 is an empty and merely formal characterization of substance.

Vamos a aceptar de momento esta premisa sobre la naturaleza de estas dos definiciones; a lo largo de la exposición vere-

³ Ética, I, Def. 3. Ese «se concibe por sí» es un claro añadido al cartesianismo.

⁴ «la réalité de la chose est donné par l'attribut tel qu'il est posé dans la Definition 4, tandis que la substance, telle qu'elle est posé dans la Definition 3, n'en donne que le concept». Cfr. Gueroult, M., S [1968, 49]

mos si ha de ser mantenida, modificada o rechazada.

De esta introducción aclaratoria se deduce que, para Gueroult, en la Ética atributo y sustancia son la misma cosa, “la difference est nulle” [Ibidem]: Spinoza iría en contra de la clásica distinción escolástica que hacía de la sustancia el sustrato inaccesible de lo que el entendimiento percibe, ese sujeto ontológico sobre el que descansa el correlato real de las propiedades. Spinoza es monista incluso en esto: sustancia y atributo no son más que dos manifestaciones de la misma cosa⁵; ésta, a la que podemos llamar ya Dios, aunque Spinoza no haya demostrado aún *more geométrico* que la sustancia es *causa sui*, una, infinita, indivisible y omnipotente, se definiría como sustancia en lo que respecta a su ser, y como atributo en relación a su ser inteligido.

Sobre este punto Vidal Peña [Nota 2 de la Ética, 2001, 46] señala la polémica entre idealistas y materialistas acerca del grado de realidad de los atributos en la Ética: los primeros han interpretado que la sustancia sería un producto ideal, en cuanto que el atributo se define como lo percibido por la mente humana.⁶ Pero los materialistas, con Gueroult⁷ a la cabeza, se han opuesto con fuerza a esta tesis, y sostienen que la sustancia es un *ens realissimum*, independiente de la conciencia, y por lo tanto sus atributos han de ser reales. Vidal Peña pone en guardia sin embargo sobre el hecho de que la infinitud en número de los atributos imposibilita el conocimiento positivo y total del objeto-sustancia, por lo que la filosofía de Spinoza sería un criticismo. Pero esta visión pre-kantiana choca con la interpretación de Gueroult, que parece casi identificar, a nivel epistemológico, al judío holandés con el idealismo: la tesis fundamental, el hilo de Ariadna⁸ de toda interpretación de Spinoza, sería la perfecta cognoscibilidad de la sustancia (Dios) y de todas las cosas (sus atributos y modos); en virtud de la inconmensurabilidad de los atributos divinos entre ellos, el hecho de que conozcamos sólo dos de esos atributos no merma nuestra comprensión de la esencia divina: todo atributo es una perfecta expresión de la sustancia; por eso, a fines gnoseológicos, da igual conocer un atributo, dos o los infinitos existentes.

En cuanto que el entendimiento humano es una parcela del divino, tiene en sí la potencial comprensión de todas las cosas, es decir, del contenido de la sustancia divina y de sus infinitas manifestaciones, ramificaciones, en los atributos y en los modos⁹. Gueroult señala que Spinoza es el único racionalista

⁵ «It has been suggested that he [Spinoza] does not distinguish attribute from substance» [1993, 32] En esta afirmación el autor se refiere a la postura de Gueroult y de Curley.

⁶ «la esencia [expresada por el atributo] no es superior a la sustancia, sino que es solamente esencia en la consideración del entendimiento, la cual cae fuera de la sustancia» Hegel, G, W [1997, 32]

⁷ «Certains ont estimé qu'il exprimait seulement ce qui, dans celle-ci, est intelligible pour l'esprit, et que, donnant d'elle une vision subjective, il nous en dérobait la véritable nature. Thèse inacceptable. Qui contredit doublement au concept spinoziste de l'entendement» [1968, 50] La vehemencia de Gueroult es notable: no por nada Vidal Peña, en la Nota citada supra, menciona a Gueroult como principal artífice de la destrucción de la interpretación idealista de Spinoza.

⁸ «L'affirmation spinoziste primordiale de la totale intelligibilité des choses, spécialement de l'absolue compréhensibilité de Dieu, offre le plus sûr des fils d'Ariadne» [1968, 13]

⁹ Pero entonces, ¿por qué nuestro conocimiento de la esencia de Dios se limita a sólo dos atributos? Creo que esta pregunta tiene dos respuestas: 1) Por la importante diferencia cualitativa, y no sólo cuantitativa, que media entre el entendimiento divino y el humano: el primero es entendimiento en acto infinito e inmediato, el segundo es finito, particular.

2) «No podemos conocer como infinitas más que las cualidades que englobamos en nuestra esencia: el pensamiento y la extensión en razón de que somos espíritu y cuerpo». Esta última consideración es de Deleuze [2001, 66]

¹⁰ También Spinoza al final de su obra se vuelve «místico» e identifica conocimiento y amor. Vid. por ejemplo Ética, V, prop. 35: «Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito» y la siguiente: «el amor intelectual del alma hacia Dios es el mismo amor con el que Dios se ama a sí mismo». Hacer de Spinoza un frío materialista y ateo (Comte-Sponville) choca inevitablemente con la «poesía demostrada» (Fornero) del final de su obra.

lista, entre sus contemporáneos, que abrió para el hombre la posibilidad del saber absoluto, de la universalización de la claridad y distinción cartesianas; en Malebranche, a pesar de que la razón parece extender su campo de comprensión al infinito, hasta identificarse con Dios mismo, encontramos que éste es el *Dieu caché, inconnu, invisible*: la incomprendibilidad que encontramos en el fondo del alma requiere abandonar en última instancia la razón para aferrarnos al sentimiento.¹⁰ Por su parte, Leibniz, el racionalista optimista por excelencia, insiste sobre la idea de un pensamiento sordo y ciego; la imposibilidad de transformar el conocimiento claro y distinto en conocimiento adecuado aboca al hombre a una especie de comunicación oscura con el conjunto de la Naturaleza. En Spinoza la posibilidad de la perfecta cognoscibilidad de la sustancia se fundamenta en razones ontológicas: evidentemente la sustancia ha dejado de ser ese *asylum ignorantiae*, ese sustrato incognoscible por definición contra el que se rebelará el empirismo inglés. Pero entonces parece legítimo preguntarse: ¿qué es la sustancia para Spinoza?

Según Gueroult, atributos y sustancia no serían dos categorías ontológicas distintas: para afirmarlo se apoya en cuestiones terminológicas. Expone algunos fragmentos en los que atribuye a ambos las mismas propiedades con las mismas palabras [1968, 49], pero además se toma la molestia de demostrar *more geometrico* que son la misma cosa.

Un atributo es lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia misma (Def. 4); por ello (Def. 3) debe ser concebido por sí.

Hasta aquí cita la proposición 10, pero sigue: “Lo que es concebido por sí es en sí, luego es sustancia. Así pues, el atributo es sustancia”. Woolhouse también considera la posibilidad de la existencia de atributos-sustancia [1993, 43]:

There might be as many substances as there are attributes, each with one of those attributes, and not necessarily one substance with all those attributes.

Gueroult también explica por qué, sin embargo, el atributo no es identificable con su afección, el modo: “un modo o afección es lo que es en otra cosa y se concibe por otra cosa” (Def. 5).

Pero, recurriendo a la proposición 4, esta distinción le da otra prueba de la identificación de atributo y sustancia: “Nada está dado fuera del entendimiento, salvo las sustancias y sus afecciones”. Luego el atributo, al no ser afección, es sustancia. En mi opinión hay otras posibles pruebas de la reducción del atributo a la sustancia: por ejemplo la proposición 5, que Gueroult en este caso no cita: “En el orden natural no pueden darse dos o más sustancias de la misma naturaleza, *o sea, con el mismo atributo*” (la cursiva es mía). En este caso se identifican claramente atributo y naturaleza de la sustancia. Es cierto que esta proposición se demuestra por la anterior, y que por lo tanto la diversidad de las sustancias en virtud de la diversidad de los atributos funda esta proposición 5, pero la formulación de la identidad entre sustancia y atributo se expresa más claramente en esta última. Lo que está claro es que para Spinoza el atributo es la esencia de la sustancia: en esto coinciden todas las fuentes consultadas, basándose en la más que explícita definición 4.

b) El Dios construido

Deleuze no acepta en un principio la total identificación que propone Gueroult: los atributos serían expresión¹¹ de cualidades sustanciales, y en virtud de esta expresividad serían captados por el entendimiento. Sin embargo, al definir la relación entre atributo y sustancia, dice que “una sustancia corresponde a cada atributo cualitativa o formalmente (no numéricamente). Multiplicidad formal puramente cualitativa [...] que permite identificar *una sustancia para cada atributo*”. La idea de Deleuze es que la sustancia sería una mera yuxtaposición de atributos: cada uno de estos sería infinito en su género, pero considerados todos juntos formarían una unidad: el absoluto. La diferencia entre atributo y sustancia sería puramente cuantitativa, numérica, siendo la segunda una mera suma de los primeros¹². Una respuesta a esta tesis de Deleuze, que lleva la tesis de los atributos-sustancia hasta sus últimas consecuencias, viene de boca de Abbagnano, que ve en la sustancia un principio ordenador y coordinador de los atributos del que no se puede prescindir [1999, B1 298]:

La Natura spinoziana non é, come troppi hanno sostenuto, il puro insieme o la semplice Somma delle cose, ma il Sistema o l'Ordine intrinseco che le regola e le struttura secondo precise ed immutabili concatenazioni.

¹¹ El concepto de la expresión constituye para Deleuze el principal problema del spinozismo, hasta el punto de que su principal libro sobre la Ética lleva el título de «Spinoza, el problema de la expresión».

¹² Cfr. ibidem: «Todas las esencias, diferentes en cada atributo, se funden en una, en la sustancia a la que los atributos se refieren».

Dejemos a un lado, por ahora, la sensata objeción de Abbagnano y prosigamos en nuestra consideración de las consecuencias de la tesis de los atributos-sustancia.

El gran obstáculo a esta teoría de Gueroult es una frase del propio Spinoza en el escolio de la proposición 10, que dice que cada atributo debe concebirse por sí. Hemos visto cómo antes Gueroult se ha servido del enunciado de esta proposición para demostrar la identidad de sustancia y atributo; pero Spinoza se adelanta a su comentarista diciendo: “no podemos sin embargo, concluir de ello que [dos atributos] constituyan dos entes o sustancias diversas [...], ninguno ha podido ser producido por otro, sino que cada uno expresa la realidad o ser de la sustancia”. La aclaración de Spinoza parece irrefutable. Pero Gueroult insiste; el razonamiento que sigue es largo, pero se basa en el hecho de que los atributos serían “des substances á un seul attribut”¹³:

¹³ ¿Qué sentido tiene seguir hablando de atributos cuando se pretende reducir el atributo a la sustancia? ¿Qué ocurre con esos atributos del atributo-sustancia? ¿También hay que identificarlos con ésta? ¿O es que es una manera distinta de llamar a los modos? Si así fuera, Gueroult se habría limitado a «traducir» el lenguaje spinoziano para apoyar su teoría, lo que no parece tener mucho sentido

la conception par soi des attributs [...], loin de rendre impossible leur union en une même substance, est précisément ce que la rend possible, en tant qu’aucun être ne peut appartenir á une substance comme l’un de ses constituants, s’il ne se conçoit pas par soi. Autrement dit, il est de la nature de la substance de n’admettre en elle rien d’autre que de substantiel, en conséquence, seuls peuvent être admis á la constituer des êtres substantiels, c’est-à-dire, [...], qui pourraient constituer des substances séparées si la nature de Dieu ne les impliquait pas toutes en elle et ne rendait leur séparation impossible.

[Gueroult, 1968, 162]

El golpe de efecto es notable, y la argumentación más que convincente: los atributos son sustancias de un solo atributo; éstas fundan su diversidad en la diversidad de sus atributos¹⁴, que por comodidad llamaremos atributos-S. Son sustancias infinitas (en su género), eternas, por sí, son “unos substantivos o lo substantivo”, como recoge en el Tratado Breve, I, cap. III, addit.1. Son por naturaleza separados, y sólo la necesidad de la naturaleza divina impone que se presenten juntos, pero incommunicados entre sí. Por volver a la interpretación de las palabras de Deleuze, Dios sería el “matemático” que sumando los infinitos atributos llega al resultado de la sustancia. Los atributos, determinados por sus atributos-S, son por lo tanto de alguna forma anteriores a la sustancia, pues ésta resulta de su unión: “no hay ninguna eminencia de la sustancia con respecto a los atributos ni de un atributo sobre otro”¹⁵.

¹⁴ En la demostración de la proposición 8, apoyándose en la proposición 5, Spinoza dice: “No existe más que una única sustancia con el mismo atributo». Esto muestra que el atributo constituye la «diferencia esencial» de cada sustancia en relación con las demás.

¹⁵ Deleuze [2001, 66] ¿hasta qué punto esta tesis es compatible con el enunciado de la proposición 1 («una sustancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones»)?

Quedaría así rechazada la objeción hegeliana de que la Naturaleza en el sistema spinoziano es una progresiva degradación de la sustancia desde lo absoluto a lo imperfecto y finito¹⁶. El movimiento no es ya descendente, sino ascendente: la Sustancia-Dios es la reunión de unas sustancias infinitas. Si Dios no existiera, las sustancias-atributos existirían separadas, independientemente¹⁷.

c) Problemas

La tesis propuesta por Gueroult es sumamente atractiva pero comporta una revolución de la ontología clásica y de la interpretación de todo el sistema de Spinoza; presenta además algunos problemas, que vamos a dejar abiertos para proseguir el curso de la exposición; quien desee respuestas a las preguntas formuladas puede intentar encontrarlas en los prolijos comentarios de Gueroult a cada proposición:

1) ¿Cómo es posible que el hombre pueda acceder al saber absoluto, al conocimiento de Dios y de todas las cosas, recorriendo hasta el final *uno sólo* de los infinitos caminos que llevan a Dios? Si esta concepción del Dios-construido es válida ¿cómo podemos conocer la esencia de Dios si sólo nos detenemos en un atributo? ¿Cómo pretendemos llegar al resultado de una suma de infinitos productos si sólo conocemos uno de éstos?

2) Todos los comentaristas de Spinoza señalan su intento de resolver la dicotomía cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* haciendo de cada una de ellas un aspecto, una expresión de la misma sustancia, Dios o la Naturaleza. De hecho Dios es cosa extensa Y pensante, y sobre esto se funda el paralelismo entre *ordo rerum* y *ordo idearum*. ¿Cómo es posible este paralelismo, esta perfecta correspondencia de cuerpos e ideas, si Dios no influye en el contenido de cada uno de los dos entramados, es más, parece que Su esencia es determinada y formada por sus constituyentes atributivos?

3) ¿Hasta qué punto el panteísmo-monismo spinozista queda en pie, si la Unidad parece producto y no causa de la diversidad?

4) ¿Cómo es posible que la diferencia entre los infinitos en su género y el absoluto sea puramente cuantitativa¹⁸?

5) Si el atributo y la sustancia se identifican en una sola categoría ontológica, se pierde el correlato entre lógica y realidad que identificaba sustancia y sujeto por un lado y atributo

¹⁶ «Como vemos, Spinoza va descendiendo pues el modo es la fase más baja de todos; el defecto de este filósofo consiste en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala» [1997, 287] Para una crítica de esta lectura vid. Macherey, P. [1979, 97-107]

¹⁷ En la Nota 65 del cap. 4 de Gueroult se menciona un paso del capítulo VII del *Tratado breve*: «Par ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que les substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfait».

¹⁸ Para la contraposición infinito-absoluto en Spinoza cfr. Deleuze [2001, 57]. En Hegel [1997, 288] encontramos una referencia a una carta, la 29 (en realidad es la 12, como se ñala n Gueroult y Macherey), donde Spinoza habría distinguido entre lo infinito de la imaginación de lo infinito del pensamiento de lo realmente infinito. El primero sería el infinito malo, negativo, de las series numéricas infinitas. El segundo sería la negación de esa negación, lo absoluto *actu*. Hegel pone un ejemplo geométrico, el de los círculos no concéntricos. ¿Hasta qué punto estas palabras son de Spinoza o se trata de «interpretaciones de Hegel»? Macherey se muestra (una vez más) implacable con el autor de la Fenomenología: «Hegel y [en la carta] inyecte, la notion d'infini en acte, qui n'y figure pas expressément, comme on pourra le constater en se reportant au texte que nous avons reproduit le plus haut.» (Macherey, P. [1979, 168]).

y propiedades por otro. Según Deleuze esta distinción está presente en Spinoza, pero de forma modificada: “Uno de los puntos esenciales del spinozismo radica en la identificación de la relación ontológica sustancia-modos con la relación epistemológica esencia-propiedades y la relación física causa-efecto” [Deleuze, 2001, 106-107]. Los equivalentes ontológicos de las propiedades serían para Spinoza los modos y no los atributos, por lo que parece que este problema puede ser resuelto de forma satisfactoria.

UN PASO ATRÁS: SPINOZA DIALÉCTICO

Pero las primeras cuatro dificultades son relevantes y constituyen un problema para la teoría del Dios-construido; es iluminadora la reflexión de Donogan que cita Woolhouse:

How does a substance constituted by really distinct attributes differ from a mere aggregation of substances of one attribute? [...] The difference between being many substances each with one attribute and there being one with many is that the former situation lacks a ‘unity’ to be found in the latter; for the only way there could be any ‘union’ between two attributes is for them to belong to the same substance.

[Woolhouse, 1993, 44]

¹⁹ Vid. la Proposición 11: «Dios, o sea, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente»

²⁰ «il materialismo spinoziano può servire a liberare il comunismo dall’imbroglio dialettico». Negri, A. [1981, 16]

²¹ «Il serait absurde de découvrir dans Spinoza l’esquisse ou la promesse d’une dialectique» Macherey, P. [1979, 12]

Estas palabras nos advierten de que es preciso dar un paso atrás, y conciliar la atrevida tesis de los atributos-sustancia con una interpretación más clásica de Spinoza. Aceptamos la tesis de Gueroult de que los atributos son sustancias, pero rechazamos, siguiendo a Abbagnano y a Woolhouse, que Dios sea una mera unión o yuxtaposición de atributos: éstos constituyen su esencia y a la vez la expresan¹⁹. Sin embargo, la Sustancia es una *superación* de los contenidos de los atributos-sustancia, en virtud de esa unión, unidad, de la que habla Donogan.

Para entender esta *superación* parece necesario introducir elementos dialécticos en la Ética de Spinoza, movimientos como el *aufheben* hegeliano o el *anairein* platónico. Esta operación es muy arriesgada, y ha suscitado el rechazo de autores como Negri²⁰ o Macherey²¹; sin embargo, Vidal Peña ve elementos dialécticos en el método spinoziano, concretamente en el método de cancelación-conservación de hipótesis en el procedimiento deductivo de la Ética [Vidal Peña, 2001, 46].

Podemos aplicar este modelo al problema que estamos tratando: en la sustancia los atributos-sustancia permanecen, pero a la vez son cancelados, superados y sintetizados en una unidad superior. Los atributos, para Spinoza, están en una relación mutua de enfrentamiento, de incomunicación; expresan esencias totalmente disjuntas. De la oposición de estos (infinitos) elementos, o de la suma infinita de la oposición de los atributos por parejas (de la que conocemos un solo ejemplo: *res cogitans / res extensa*), surgiría una nueva Realidad única, enriquecida, que sería ese *Deus sive Natura* que existe necesariamente. Hay que ser conscientes de que este Spinoza hegeliano es un personaje ficticio, construido artificialmente, que probablemente, como sostiene Macherey, no hace justicia a Spinoza al presentarlo como un precursor del hegelianismo²². Pero esta posición arriesgada es la única que nos queda para conciliar la atractiva tesis de los atributos-sustancia y la coherencia con el resto del sistema de Spinoza. Por lo tanto:

la distinción real-formal de los atributos no se opone a la unidad ontológica absoluta de la sustancia: por el contrario, la constituye

[Deleuze, 2001, 133]

22 «Un discours dont il faut dire non pas qu'il n'est pas encore hégélien, mais qu'il ne l'est déjà plus [...] car Spinoza lui aussi réfute Hegel, objectivement» [1979, 13]

Todo el libro de Macherey es una poderosa refutación de la interpretación hegeliana de Spinoza en un doble sentido: niega la lectura de la Ética en clave hegeliana y refuta la crítica que el propio Hegel, en sus Lecciones de Historia de la Filosofía, hizo del filósofo judío.

LA REDUCCIÓN DE LOS ATRIBUTOS A LOS MODOS

Parece por lo tanto que en el mapa ontológico de Spinoza, aparentemente tripartito, sólo quedan dos objetos: sustancias y modos (que Spinoza define como “afecciones de la sustancia”, y no como manifestación concreta de los atributos: esta podría ser otra prueba de lo que más arriba ha quedado ya suficientemente probado, es decir, la identificación entre atributo y sustancia). Hemos visto que para Gueroult es así. Sin embargo Pierre Macherey, en su obra *Spinoza ou Hegel*, recoge otra reducción: la de los modos y los atributos a una única categoría ontológica. Esta operación fue efectuada por Hegel al leer a Spinoza, y concretamente sobre la base de la definición 4: ésta nos presenta al atributo como aquello que el *entendimiento* percibe de la sustancia como constitutivo de la misma. En estas palabras, según Hegel, se esconde una *circulatio*: el atributo, que expresa la esencia de la sustancia, parece tener existencia sólo en virtud de la presencia de un entendimiento (finito o

infinito) capaz de percibirlo; pero, a su vez, el entendimiento, no es más que un modo, una determinación del atributo “pensamiento”:

cette definition fait dépendre la nature de
l'attribut de l'existence de ce mode sans lequel
elle serait non seulement incomprehensible, mais
même impossible.

[Deleuze, 2001, 133].

Así pues, una categoría ontológica superior, el atributo, se funda en una inferior, el modo; la contiene pero a la vez la presupone. Como apunta Macherey, “l'ordre se renverse”, a menos que estemos dispuestos a admitir que “la distinction entre l'attribut et le mode devient incomprehensible” [Ibidem]. La objeción de Hegel en este punto parece acertada y sutil, mientras que la réplica de Macherey, que defiende la coherencia del spinozismo, resulta confusa: la circulatio en el que se desenvuelve el sistema sería “sa verité”, la condición de posibilidad de su discurso. Contra esta visión “circular” del spinozismo se ha pronunciado Atilano Domínguez: “la filosofía de Spinoza, tal como nosotros la entendemos, [...] no es un perpetuo círculo vicioso” [Domínguez, 1994, 29]. De hecho no parece tener mucho sentido fundar la coherencia de la Ética en la circularidad, ya que su método es deductivo, geométrico, y procede linealmente de axiomas primitivos a conclusiones derivadas.

Si aceptamos una cierta lectura idealista de Spinoza²³, por otra parte bastante compatible con sus palabras, parece necesario reconocer que entre el modo y el atributo se da un “feedback” ontológico, lo que conduce a la unificación de estas dos categorías a una sola.

A LA BÚSQUEDA DE LA CATEGORÍA ONTOLÓGICA ÚNICA

Hemos asistido a una dúplice reducción: primero, la de Gueroult, de la sustancia a los atributos y posteriormente, la hegeliana, del atributo al modo. Es lícito hacerse la pregunta de si es posible unificar estas operaciones hasta hallar una única categoría ontológica en la Ética. La clave parece estar, como ya apunta Hegel en sus *Lecciones*²⁴, en el papel mediador de los atributos: éstos constituirían el puente entre la absoluta perfec-

²³ Lo que Hegel reprocha a Spinoza es que el entendimiento sea tan sólo un modo, que ocupe el peldaño más bajo de la escala ontológica: el idealismo pretende que además sea sujeto, que en él se de un autoreconocimiento por parte del espíritu.

²⁴ «solo esto (los atributos) es lo verdadero en Spinoza» Hegel, G, W [1997, 286]

ción de la sustancia y la finitud de los modos. Según Deleuze “se da una univocidad del Ser (atributos), aunque lo que es (aquello que se reconoce en el Ser) no sea en absoluto igual (sustancia o modos)”²⁵. Esta idea de una categoría mediadora, intermedia, choca frontalmente con el análisis de Gueroult (“il n’y a pas de moyen terme concevable entre être en soi et être en un autre” [Gueroult, 1968, 57]) y con las palabras del propio Spinoza en el axioma 1 (“todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa”). Parece que además de la sustancia (o sustancia-atributo, si aceptamos la tesis de Gueroult) y de sus afecciones no puede haber ninguna categoría intermedia: la prueba incontrovertible de esta interpretación, y que desmiente a Deleuze, son las palabras de Spinoza en el corolario de la proposición 6. La traducción de Vidal Peña no resulta tan clara (“Pues nada hay en la naturaleza excepto las sustancias y sus afecciones”), pues ese “afecciones”, aunque correcto²⁶, no es lo suficientemente contundente. El texto latino, recogido por Gueroult [Ibidem], es mucho más explícito: “Praeter substantias et modos nil datur”; no existe nada además de la sustancia y los modos²⁷. Lejos de ser la categoría fundamental, la clave de bóveda de la ontología spinozista, el atributo se difumina aquí, probablemente contenido en la sustancia, y toda unificación se vuelve imposible.

Por otra parte, hay que destacar que la diferencia entre modos y atributos no corresponde con la distinción entre finito e infinito; los atributos son infinitos (en su género), pero los modos también pueden ser infinitos. Éstos últimos serían las “*proprietá strutturali degli attributi*” [Abbagnano, 1999, 297], y se dividen a su vez en inmediatos y mediatos²⁸. Mantener la diferencia ontológica entre atributos y modos no parece por lo tanto necesario para explicar el problema del tránsito de lo infinito a lo infinito, pues tiene lugar dentro de los modos. Si, como apunta Guzzo, el problema principal de la metafísica spinoziana consiste en explicar

come l’infinito si finitizzi”, la solución a la cuestión residirá en la relación de los modos finitos con la sustancia: “Poiché lo Spinoza non dubita delle cose finite, deve spiegarle: e spiegarle non può che riferendole a quella che per lui é la realtà unica, la sostanza infinita

[Guzzo, A., 1964, 130]

²⁵ Deleuze [2001, 107]; y añade «la inmanencia significa la univocidad de los atributos: los mismos atributos reconocen su pertenencia a la sustancia que componen (Nótese aquí que la univocidad de los atributos, al hablar de sustancia compuesta, presupone la teoría del Dios-construido que hemos rechazado en el apartado 3.) y a los modos que contienen». [2001, 67]

²⁶ Sin ir más lejos, cfr. la definición 5, donde se habla de «modo o afección».

²⁷ ¿Por qué traducir «modos» por «afecciones» en este caso? Quizás esta interpretación de Vidal Peña pretenda minimizar esta frase, que excluye a los atributos del panorama ontológico de la Ética. Cfr. también la proposición 4, que ya habíamos citado en el epígrafe 2 para negar la identificación modo-atributo.

²⁸ Para la denominación de cada modo mediato e inmediato de pensamiento y extensión, cfr. Pérez de Tudela, J. [2001, 222]

Así pues, parece que la distinción atributo-modo tampoco

es útil a fines explicativos, por lo menos en lo que respecta a la dicotomía finito-infinito.

LA DESAPARICIÓN DEL ATRIBUTO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA CAUSALIDAD

¿A qué se debe la pérdida de importancia del atributo dentro de la Ética? Una interpretación posible es la que descansa en la dicotomía causa-efecto: hasta ahora no hemos tratado este aspecto, pero no hay que olvidar la enorme importancia que le atribuye Spinoza, hasta el punto de empezar su obra con la definición de *causa sui*. La causalidad desempeña dentro del spinozismo un doble papel, ontológico y epistemológico, que se refleja respectivamente en los axiomas 3 (“de una determinada causa se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no se da una causa determinada, es imposible que el efecto se siga”) y 4 (“El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica”). Esta causalidad es sólo eficiente: Spinoza niega la explicación finalista de la realidad, lo que provocará el decidido rechazo de Leibniz²⁹ en su *Discurso de Metafísica*.

Todo ente necesita una causa eficiente: la sustancia es causa de sí misma, es decir, su razón de ser está contenida en su esencia; “es en sí”, como reza la definición 3. El modo corresponde a la “cosa creada”, la cosa existente, y “se da necesariamente alguna causa determinada de cada cosa existente” [Escolio 2 de la Proposición 8.]: la causa del modo está fuera de él, pues “es en otra cosa”, como señala la definición 5. Recogemos la sugerencia de Gueroult³⁰ de que las definiciones 3 y 5 pueden ser entendidas como “genéticas”, causales. La sustancia es por sí y el modo es por la sustancia; pero ¿y el atributo? En su definición no encontramos ningún elemento genético, sino tan sólo epistemológico; por lo tanto nos sentimos obligados a negar nuestro punto de partida, con el que empezábamos el epígrafe 2: la consideración de las naturalezas respectivamente formal y real de las definiciones de sustancia y atributo. Desde la perspectiva de la causalidad, que parece la fundamental en Spinoza, la sustancia y el modo estarían definidos genéticamente, en virtud de su grado de potencia, mientras que el atributo es doblemente esclavo (y no mediador) de la sustancia a la que se refiere y del modo sobre el que se funda, según lo dicho siguiendo

29 «Una explicación real de las cosas debe contar tanto con las leyes mecánicas cuanto con las «morales»; tanto con las causas eficientes cuanto con las finales» Pérez de Tudela, J. [2001, 252]

30 Gueroult [1968, 59]. Su interpretación se basa también en el *De intellectus emendatione*.

el análisis de Hegel.

La clave de bóveda del spinozismo y la razón del uso innovador que, como señalábamos al principio, hace de los tres conceptos de sustancia, atributo y modo, consiste en *la identificación de esencia y potencia*. La realidad no es otra cosa que una necesaria y constante causación por parte de una sustancia omnipotente, que en virtud de su perfección se expresa, se determina en una infinidad de afecciones. “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” [Proposición 18], y su Ser no sólo se muestra en su actividad sino que es su actividad. La sustancia causa de una manera no transitiva, es decir, no causa causas, sus efectos no tienen propiamente ninguna potencia; este hecho se refleja en que la imperfección de las cosas singulares se plasma en una total pasividad y determinación. Incluso el hombre, si quiere aumentar su dignidad ontológica, debe conocer y evitar las pasiones, hacerse activo en la medida de lo posible, potenciar su conocimiento del orden del cosmos mediante la intuición de la esencia de Dios. En esta obra de teatro sólo hay dos clases de protagonistas: un agente y muchos pacientes; el primero actúa, los demás padecen. Los atributos tienen una cabida difícil en este sistema dual: son la expresión de la perfección de la sustancia, los infinitos tentáculos mediante los que Dios causa el mundo; sin ser causa ni efecto, el atributo tiene que identificarse de alguna manera bien con un extremo o con otro del polarizado sistema spinozista. Se explican así las tentativas de los distintos comentaristas de reducirlo bien al modo, bien a la sustancia: nosotros nos quedamos con la interpretación de Gueroult de los atributos-sustancia, dentro de un cierto esquema dialéctico que intenta resolver las paradojas a las que lleva la tesis del Dios construido.

Ha llegado el momento de volver a la metáfora del principio para ver si se ajusta a la interpretación a la que hemos llegado: ¿es posible seguir identificando la sustancia con un Océano infinito, formado por la extensión acuática de los atributos y que se materializa en las distintas olas, que representarían los modos finitos, agitadas por un movimiento incesante, los modos infinitos? Seguramente no, pues nos muestra un panorama ontológico estático, inmóvil, en el que el movimiento se debe únicamente a los modos infinitos, que parecen casi causa de los finitos. La sustancia-Dios sería casi un *flatus vocis*, pues no podemos distinguir *de facto* entre un océano y el agua

que lo constituye, mientras que los modos, vistos como olas, adquieren un insólito dinamismo que expresa mal la total pasividad que los constituye.

Pero esta imagen, llena de imperfecciones, tiene sin embargo una cualidad “tan difícil como rara”: recoge de manera apropiada una distinción spinoziana alrededor de la que hemos estado deambulando a lo largo de todo este artículo, la célebre distinción entre *Natura naturans* y *Natura naturata*. [Cfr. Escolio de la proposición 29]. Dado que todo es en Dios o, mejor dicho, es Dios, el primer término denomina a Dios como causa, mientras que el segundo expresa lo que, siendo en Dios, es efecto. Aquí teníamos, en la propia *Ética*, la conclusión a la que hemos llegado comparando las monografías: en la ontología de Spinoza, vista desde la perspectiva de las relaciones causales, la aparente tricotomía de las definiciones se vuelve una dicotomía: por un lado la *Natura naturans*, lo que Gueroult llamaba sustancia-atributo, y la *Natura naturata*, los modos infinitos y finitos, los efectos. Por volver a la metáfora, tenemos por un lado la eternidad y la potencia del Océano infinito, y por otra la contingencia, la provisionalidad de las olas, que poco o nada pueden hacer para evitar estrellarse contra las rocas, en un incesante fluir de vida, materia e ideas, causado sustentado por lo que permanece siempre: Dios.

¿LIBERTAD O NECESIDAD?

Pero si el sistema metafísico nos presenta un panorama marcado por la total necesidad de la existencia, por la pasividad de los cuerpos finitos, la filosofía moral de Spinoza nos invita a la acción, a que actualicemos ese *conatus*, que es nuestra esencia, en producciones, reformas, conocimientos cada vez más elevados. Donde no aparecía ni el más mínimo resquicio de libertad, cuando estaba claro que las olas no podían oponerse al movimiento incesante que las llevaba hacia la costa, Spinoza introduce una esperanza de comprender el mundo y actuar en él, elegir la virtud como “técnica razionale del ben vivere” [Abbagnano, 1999, 305], conservar el propio ser en base a la “esencia deseante, impulsiva, potente del hombre” [Pérez de Tudela, J., 2001, 232]. Para lo que la ontología designaba como un simple efecto finito, precedero, determinado,

se abre la perspectiva de la felicidad suprema, la libertad y la eternidad, por medio de un amor intelectual hacia Dios que brota inevitablemente del conocimiento intuitivo de Su esencia.

En las últimas seis proposiciones del libro cuarto se habla ininterrumpidamente del “hombre libre”, hay un contraste chocante entre esta parte de la *Ética* y el libro primero. Pero entonces cabe preguntarse: ¿hasta qué punto hay compatibilidad entre la metafísica de Spinoza y su teoría moral y política? Al leer la *Ética*, ¿nos encontramos ante una fría constatación de un determinismo ciego o ante un canto a la posibilidad de la acción y el conocimiento humano³¹? Aunque la respuesta a estas preguntas debería ser el tema de otra investigación, nos atrevemos a señalar que en la *Ética* podría existir el embrión de una distinción entre dos tipos de necesidades; por lo que respecta al alma humana, parece que la total determinación que rige en mundo material se “ablandaría”, que la dependencia ontológica de Dios en el caso de los espíritus *inclinaria sin necesitar* (pero aquí estamos usando una terminología leibniziana). Así se expresa Spinoza casi al final de la obra:

pues aunque en la Parte Primera he mostrado, en general, que todas las cosas (y consiguientemente el alma humana) dependen de Dios tocante a la esencia y la existencia, con todo, aunque aquella demostración sea legítima y esté al abrigo de toda duda, no afecta a nuestra alma del mismo modo que cuando concluimos eso mismo a partir de cualquier cosa singular, que decimos depende de Dios

[Escolio de la proposición 36 de la parte V]

¿De qué manera especial dependen los hombres de Dios? ¿Acaso en el Océano infinito de la necesidad, del fluir incesante de olas percederas, hay una isla donde reinan la libertad, la eternidad, y, sobre todo, la felicidad? ¿Por qué un Dios-*causa*, al que no se le puede rezar, como decía Unamuno, habría hecho una excepción, un milagro, al crear otro orden y otra necesidad para el Reino de los espíritus?

Todas estas preguntas y muchas más quedan abiertas para las críticas de los contemporáneos de Spinoza, para las reelaboraciones de muchos filósofos posteriores y para el análisis de los especialistas. Es indiscutible que la grandeza, el interés de la *Ética* reside también en su dificultad, en su incoherencia inter-

³¹ Entre las interpretaciones que se decantan por una preponderancia del elemento ético sobre el metafísico destaca, además de la de Atilano Domínguez, la de Flórez Miguel, en Domínguez, A., (comp.), [1990, 125] «La filosofía de Spinoza es una filosofía del ser concreto articulado en torno a la idea de conatus o potencia de obrar, que es la que nos permite comprender adecuadamente todo el sistema en su conjunto y el modo como dentro de él encaja el proyecto ético de Spinoza, que es el objetivo fundamental de este estudio. La *Ética* de Spinoza es una ética de la vida, de la acción».

También Romerales, E. [1997, 87] insiste en que en la *Ética* la gnoseología y la metafísica están subordinadas a la filosofía práctica: «Porque si ya en algunos racionalistas, como Spinoza, está muy claro que su preocupación fundamental es ético-religiosa, en el caso de los filósofos británicos las cuestiones prácticas son casi siempre aquello por mor de lo cual interesan las cuestiones epistemológicas y metafísicas».

na, en la mezcla de concepciones, estilos, teorías, que encontramos en sus páginas. Si la talla de un filósofo tuviera que juzgarse por la dimensión del debate que crea a su alrededor y por el interés que sigue despertando en nuestros días, Spinoza tendría que colocarse entre los pilares del pensamiento universal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Abbagnano-Fornero, (1999), *Protagonisti e testi della filosofia*, Paravia, Torino.
- Deleuze, G., (2001), *Spinoza: racionalidad práctica*, Tusquets, Barcelona.
- Domínguez, A., (comp.), (1990), *La Ética de Spinoza, fundamentos y significado*, Universidad de Castilla-La Mancha, Almagro.
- Domínguez, A., (1994), *Reflexiones en torno al método de Spinoza (Resumen)*, UCM, Madrid.
- Gueroult, M., *Spinoza*, (1968), Dieu, Aubier-Montaigne, París.
- Guzzo, A., (1964), *Il pensiero di Spinoza*, Edizioni di Filosofia, Torino.
- Hegel, G. W. F., (1997), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, México.
- Macherey, P., (1979), *Hegel ou Spinoza*, Maspero, Paris.
- Negri, A., (1981), *L'anomalia selvaggia*, Feltrinelli, Milano.
- Pérez de Tudela, J., (2001), *Historia de la filosofía moderna de Cusa a Rousseau*, Akal, Madrid.
- Romerales, E., (1997), *Del empirismo soberano al parlamento de las ideas*, Akal, Madrid.
- Russel, B. (2003), *Storia della filosofia contemporanea*, TEA, Milano.
- Spinoza, B., (2001), *Ética*, Alianza Editorial, Madrid.
- Woolhouse, R. S., (1993), *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of substance in seventeenth-century metaphysics*, Routledge, London.

