

Juan Diego Moya Bedoya

Elucidaciones spinozianas acerca del conocimiento, los afectos y la libertad. I parte

Abstract: *This paper concerns Baruj de Spinoza's theory of affections (=ethics) and liberty. The present contribution remarks the constructive character of spinozistic ethics and some difficulties intrinsic to the dutch philosopher's metaphysical theory of liberty.*

Key Words: *Naturalism. Conatus. Affections. Determinism. Liberty.*

Resumen: *Contribución exegética acerca de la teoría spinoziana de los afectos (=ética) y la libertad (=eleuteriología), la cual remarca el carácter constructivo de la ética spinoziana y algunas dificultades inherentes a la correlativa teoría metafísica de la libertad.*

Palabras clave: *Naturalismo. Conato. Afectos. Determinismo. Libertad.*

*En memoria del Lic. Johnny Azofeifa Sánchez,
colega y entrañable amigo.*

*Philosophia nihil aliud est quam recta vivendi ratio,
vel honeste vivendi scientia, vel ars rectae vitae
agenda. Non errabimus si dixerimus philosophiam
esse legem bene honesteque vivendi, et qui dixerit
illam regulam vitae, suum illi nomen reddidit
(Lucius Annaeus Seneca, Fragmenta, xvii).*

1. Precisiones liminares

Principiemos nuestro texto con una definición estipulativa. 'Eleuteriología' denotará, en nuestra contribución escrita, la doctrina filosófica de la libertad.

Precisemos aclaratoriamente, a continuación, que la idea es aquel concepto que la mente forma, toda vez que ella consiste en una cosa pensante (cf. EOGD, ii, Df. iii). La idea consiste, antes que en un producto, en una acción autopositiva de la mente. La mente es, en relación con sus propias ideas, una *causa immanens* (*inblyvende oorzaak*), cuya acción causativa no recae sobre una realidad extrínseca (cf. *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstand*, i, ii, Diálogo i [*Opera*, volumen i, p. 30]). No es causa transeúnte alguna, como tampoco lo es el ente divino (en acuerdo con EOGD, i, xviii, y con *Korte Verhandeling*, i, iii [p. 35, líneas 19-21]). En orden a ejemplificar lo que deba entenderse por una causa inmanente, el autor apeló, precisamente, a la comparación con el intelecto, el cual se identifica no solamente con la potencia activa para la producción de constructos eidéticos, sino también con el conjunto de estos últimos:

By voorbeeld, het verstand, het welk oorzaak is van syn begrippen, en daarom word ook

het verstand van my (voor zoo veel, of in opzigt syne begrippen daar van afhangen) genoemt een *oorzaak*: En wederom, in opzigt het bestaat van syne begrippen een geheel: Alzoo ook God en is met syne uytwerkzelen of schepzelen geen ander, als een inblyvende oorzaak, en ook een geheel, in opzigt van de tweede aanmerkinge (*Korte Vernhandeling*, i, ii (*Zamenspreeking tusschen het Verstand, de Liefde, de Reede, en de Begeerlykheid*) [*Opera*, volumen I, p. 30, líneas 25-31]).¹

Realiter, la mente es tanto potencia cogitativa cuanto colección de existentes eidéticos o nocionales. Empero, entre las ideas y la mente media una distinción modal, a saber: una *distinctio realis minor*.²

Introduzcamos, ahora, la precisión conceptual de que la idea es, ante todo, la ideación (cf. la explicación de EOGD, ii, Df. iii):³

Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens forma, propterea quòd res est cogitans (EOGD, ii, Df. iii).

EXPLICATIO. Dico potiùs conceptum, quàm perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati. At conceptus actionem Mentis exprimere videtur.⁴

La ideación es una operación merced a la cual la mente se afirma a sí misma como existente y como agente. La medida de la realidad noética es la intensidad de la operación intelectual. La mente humana y el intelecto divino se univocan; no, claro está, en forma absoluta, toda vez que, de lo contrario, la parcialidad cognitiva de la mente humana sería ininteligible.

La mente es una colección de ideas, las cuales se relacionan entre sí. Semejante relación es o bien extrínseca, o bien intrínseca. La relación meramente extrínseca es la asociativa, como, *ex. g.*, la explorada en el escolio de la proposición vigésima novena de la segunda parte de la *Ethica*, en puntual conexión con el *ordo communis naturae*. Intrínseca es, en cambio, la deductiva. Tanto más férrea es la unidad noética cuanto más adecuados son, desde una perspectiva epistémica,

sus procesos inherentes y autoconstituyentes. En la medida en que una mente es adecuadamente esciente, es preponderantemente autopositiva y, por consiguiente, *causa immanens*.

La idea es, en sí misma, una proposición, a fuer de que involucra o bien una afirmación, o bien una negación (cf. EOGD, ii, xlix). Como no fuese éste el caso, la referencia (cf., *ex. g.*, las proposiciones trigésima segunda y cuadragésima tercera de *De Naturâ, & Origine Mentis*) a las ideas verdaderas y falsas sería íntegramente impertinente y, en última instancia, un ripio.

Un agente adecuadamente cognoscente es aquél que produce, por sí mismo, sus propios conocimientos, *i. e.*, sus propios procesos epistémicos. El efecto de la operación puede inteligirse exhaustivamente, en un agente adecuadamente esciente, a partir de la realidad de la propia mente. Semejante principio noético es, huelga advertirlo, un microteo, un trasunto de la deidad, el signo de cuya realidad es la actividad.

¿Qué es una idea adecuada? Adecuada es aquella idea que, considerada en sí misma, sin relación alguna con el objeto, ejemplifica las denominaciones intrínsecas todas propias de una idea verdadera (cf. EOGD, ii, Df. iv):

Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet (EOGD, ii, Df. iv).

La idea verdadera es aquélla que, ineluctablemente, correspóndese con su objeto (cf. EOGD, i, Axioma vi). La adecuación es, por su parte, la congruencia de la idea consigo misma. (5) Hemos de advertir que la correspondencia existente entre la idea y lo ideado (o *nominatum* por el término correlativo) es un concomitante de la adecuación intrínseca de la idea, la cual es, ante todo, adecuación intrínseca del proceso ideativo.

Las proposiciones que conocemos en la medida en que conocemos adecuadamente, son *a priori* y, por ende, necesariamente verdaderas. Muchas de ellas no participan del eje estructural de la analiticidad y la sinteticidad, toda vez que no se adecuan a la forma 'sujeto-predicado'.

2. Las leyes de la naturaleza

A continuación, aproximémonos escuetamente al enfoque spinoziano de la razón suficiente. Si no existe, en efecto, una causa ora intrínseca, ora extrínseca, por razón de la cual lo posible condicionado exista, es imposible que sea existencializado, es decir, que arribe a la existencia:

Nam per se manifestum est, id quod nullam causam, internam scilicet aut externam, habet ad existendum, impossibile esse, ut existat: atqui res in hac secundâ hypothesi ponitur tali, ut neque vi suae essentiae, quam per causam internam intelligo, neque decreti divini, unicae omnium rerum causae externae, existere possit: unde sequitur, res ut in secunda hypothesi à nobis statuuntur, impossibiles esse, ut existant (*Cogitata metaphysica*, i, iii [p. 241, líneas 1-8]).

La versión spinoziana del principio de razón suficiente, la cual es extremadamente fuerte, es la siguiente. Se enuncia en el marco de la segunda de las demostraciones en favor de la proposición undécima de la *De Deo*:

Cujuscunque rei assignari debet causa, seu ratio, tam cur existit, quàm cur non existit. Ex. gr. si triangulus existit, ratio, seu causa dari debet, cur existit; si autem non existit, ratio etiam, seu causa dari debet, quae impedit, quominus existat, sive quae ejus existentiam tollat (EOGD, i, xi, Demonstratio, *aliter* [p. 52, línea 31-p. 53, línea 2]).

Cuando un individuo no existe, la causa de que no exista confúndese, en última instancia, con la totalidad del universo, (6) esto es, con la *facies totius universi* (expresión empleada en la epístola lxiv [en la página 278 del volumen cuarto de las *Opera*]) bajo la especie de cualesquiera de los infinitos, en multitud, atributos del ente divino (cf. EOGD, i, Df. vi; EOGD, i, xi), el cual es la única substancia existente *in rerum natura* (cf. EOGD, i, xiv). Ciertamente, si el modo inexistente inscíbese en el ámbito de la *res cogitans*, la referida *facies* es la *facies totius universi sub specie cogitationis*. Debe haber commensurabilidad (en naturaleza esencial) entre los factores

o términos involucrados por un vínculo de esta especie (vínculo de inexistencia).

En el escenario de la naturaleza, el divino gobierno, o divina *directio*, se identifica con la universalísima e infrangible determinación causal de los estados de cosas, la cual no puede ser otra que la que es, como lo rememora la proposición trigésima tercera de *De Deo*. En la medida en que el curso eliciente de la naturaleza es consonante con la humana autopreservación, recibe la denominación de auxilio extrínseco de Dios. En la medida en que el agente humano halla, en sí, una multitud de recursos para la preservación de su propia existencia, denomina, a semejanza caudal, auxilio intrínseco de Dios:

Deinde quia rerum omnium naturalium potentia nihil est nisi ipsa Dei potentia, per quam solam omnia fiunt, & determinantur, hinc sequitur, quicquid homo, qui etiam pars est naturae, sibi in auxilium, ad suum esse conservandum parat, vel quicquid natura ipso nihil operante, ipsi offert, id omne sibi a sola divina potentia oblatum esse, vel quatenus per humanam naturam agit, vel per res extra humanam naturam. Quicquid itaque natura humana ex sola sua potentia praestare potest ad suum esse conservandum, id Dei auxilium internum, & quicquid praeterea ex potentia causarum externarum in ipsius utile cedit, id Dei auxilium externum merito vocare possumus. Atque ex his etiam facile colligitur, quid per Dei electionem sit intelligendum: nam cum nemo aliquid agat, nisi ex praedeterminato naturae ordine, hoc est, ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere, nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit. Denique per fortunam nihil aliud intelligo, quam Dei directionem, quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit (*Tractatus theologico-politicus*, iii [p. 46, líneas 6-24]).

El pecado mismo, concebido como transgresión de uno o múltiples decretos explícitos (voluntades explícitas de Dios), es teóricamente oximorónico, toda vez que implicaría la posibilidad de que el intelecto divino, el cual es realmente

idéntico a la divina voluntad, experimentase una falsación; es decir, la posibilidad de que una de sus verdades eternas pudiese ser transfigurada, como consecuencia del acto pecaminoso, en una proposición titular de falsedad:

[...] etiam omninò cum voluntatis Divinae naturâ pugnaret, quia enim illa ab ejus intellectu non discrepat, impossibile aequè est, aliquid fieri contra ejus Voluntatem, ac contra ejus Intellectum, hoc est, id, quod contra ejus Voluntatem fieret, talis deberet esse naturae, ut ejus etiam intellectui repugnaret, ut Quadratum Rotundum. Quandoquidem ergo voluntas, decretumve Adami, in se spectatum, nec malum, nec quoque propriè loquendo contra Dei Voluntatem erat; sequitur Deum ejus causam posse, immò, juxta eam rationem, quam animadvertis, debere esse; non verò quatenus malum erat: nam malum, quod in eo erat, non erat aliud, quàm privationis perfectioris status, quem propter illud opus Adamus amittere debebat, & certum est, Privationem non esse quid positivum, eamque respectu nostri, non verò Dei Intellectûs ità nominari (*Epistolae*, xix [pp. 90, línea 13-91, línea 8]).

Desde la perspectiva teológico-especulativa de Spinoza, los decretos divinos son proposiciones necesariamente verdaderas, esto es, cuya negación implica una *contradictio in adiecto*. Por otra parte, debe observarse que Spinoza no diferenció ambos términos según su *designatum* (o referendo, por usar de la nomenclatura de L. Susan Stebbing). Remarquemos que el intelecto y la voluntad de lo Divino no difieren sino en conformidad con una distinción de razón racionada (cf. *Tractatus theologico-politicus*, iv [pp. 62, línea 27-63, línea 12]).⁷

3. La ontología de lo mental

En conformidad con una cierta lectura de la ontología spinoziana de lo mental (=la noología spinoziana), la mente, la cual es una *corporis idea*, es la expresión intracogitativa de un modo cuya realidad es transatributiva (cf. las apreciaciones racionalmente reconstructivas de Jonathan

Bennett en su *Comentario de la ética de Spinoza*). Nosotros hemos asumido, en el primer capítulo de una obra por publicarse, (8) la tesis de la distinción real interatributiva, implicada por el escolio de la proposición décima de *De Deo*. (9) Hemos de reconocer, por consecuencia, que mente y cuerpo difieren *realiter*, y que participan de una unidad nómica raigal (tesis de M. Gueroult en su *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*. [París, 1968]), en el sentido de que responden, estructural y operativamente, a una misma complejión intrínseca:

Ordo & connexio idearum idem est, ac ordo & connexio rerum (cf. EOGD, ii, vii). (10)

La mente es una realidad. Por lo tanto, es un factor inalienable e ineluctablemente elicente. No existe realidad tan paupérrima que no produzca un efecto. Spinoza y Leibniz han convergido cabalmente en cuanto a la asunción de este ontologema.

La mente interactúa con los componentes de su entorno. Experimenta altibajos, en el sentido de que su potencia elicente, la cual es su ser mismo, medra y desmedra alternativamente. La mente, considerada bajo la especie de la onticidad psíquica, revélase ente variable y móvil. En su facticidad y determinación de carácter cronotópico y tópico, la mente adécuase al imperio del orden común de la naturaleza, referido en el escolio de EOGD, ii, xxix (pág. 114, línea 21). Su curso epistémico es frecuentemente inductivo y su adquisición de las nociones comunes depende, por su parte, de concursos afirmativos con realidades convergentes y homólogas.

La mente, en cuanto ente psíquico, entraña una cierta densidad entitativa. Participa del piélagos, absolutamente infinito, de los correlativos mentales de la totalidad, infinitamente infinita, de los modos extracogitativos, categoremáticamente infinitos dentro de cada uno de los dominios atributivos, los cuales son, a su vez, infinitos en multitud (cf. EOGD, i, Df. vi).

Asimismo, la mente puede abordarse teóricamente *sub quadam specie aeternitatis*. La mente es, desde este punto de mira, una verdad eterna, la cual es, en la realidad de las cosas, una colección de proposiciones eternamente verdaderas, *scil.*: el conocimiento transindividual, existente

en la *cogitatio*, que la naturaleza posee respecto del *obiectum mentis*, *h. e.*, un cuerpo humano en particular (cf. EOGD, ii, xiii, Corolario).

La epístola trigésima segunda suministra información invaluable para inteligir lo anteriormente estatuido:

Vides igitur, quâ ratione, & rationem, cur sentiam Corpus humanum partem esse Naturae: quòd autem ad Mentem humanam attinet, eam etiam partem Naturae esse censeo; nempe quia statuo, dari etiam in naturâ potentiam infinitam cogitandi, quae, quatenus infinita, in se continet totam Naturam objectivè, & cujus cogitationes procedunt eodem modo, ac Natura, ejus nimirum ideatum.

Deinde Mentem humanam hanc eandem potentiam statuo, non quatenus infinitam, & totam Naturam percipientem; sed finitam, nempe quatenus tantum humanum Corpus percipit, & hâc ratione Mentem humanam partem cujusdam infiniti intellectûs statuo (*Epistolae*, xxxii [p. 173, línea 15-p. 174, línea 6]).

El Sefardí fue suficientemente preciso y elocuente: no existe distinción real mayor entre la infinita potencia cogitativa que cumple a la naturaleza en cuanto tal, y la *potentia humanum corporem cogitandi*, la cual se realiza concretamente a propósito del *humanum corpus*, es decir, respecto de una cosa singular (como atendamos al séptimo axioma de EOGD, ii). La referida potencia no difiere sino racionalmente (=en acuerdo con una distinción de razón racionada) de la mente humana, el objeto de la cual es el cuerpo humano. La mente humana se halla, por razones constitutivas, referida al cuerpo humano (cf. la epístola lxiv [p. 277, línea 10 p. 278, línea 5]), aquel objeto que ella primeramente siente.

La mente humana es la potencia cogitativa natural en cuanto réplica del cuerpo humano, *scil.*: en la medida en que es intelectivamente referente a éste último. Ella es realmente idéntica al intelecto infinito, el cual es la realidad modal en la cual se concreta, bajo la especie del pensamiento, la infinita *potentia agendi* divina. Así como no existe distinción real entre el intelecto

humano y la *potentia humanum corporem cogitandi*, no existe distinción real mediante entre el intelecto infinito y la *potentia naturam naturatam cogitandi*. La identidad subyacente bajo los modos psíquicos es real substancial, en absoluto accidental. Bajo cada una de las totalidades en las cuales los modos se invisceran, totalidades existentes en cada uno de los atributos y concretamente ejemplificativas de la *facies totius universi*, la cual es omnipresente (en el sentido de que existe en los atributos todos), subyace una identidad substancial entre los modos, la diferenciación y diversificación de los cuales es real menor.

* * *

El intelecto divino es absolutamente infinito. Expresa la concatenación de los modos, según la especificidad de la cual se reviste en cada uno de los atributos. En acuerdo con lo anterior, la extensión lógica de la clase de todos los *modi cogitandi* equivale a (=es equipolente de) la extensión lógica de la clase omniamplectante de los modos extracogitativos. El pensamiento es un atributo infinitamente infinito, por razón de lo cual sus modos no guardan una correspondencia biunívoca con los modos de los atributos extracogitativos, en la medida en que estos atributos se consideran distributivamente. Como Sir Frederick Pollock lo hizo observar en su canónico estudio de 1880 (cf. Pollock, 1899 [segunda edición]; especialmente, pp. 175-179), el spinozismo es idealista en la medida en que el pensamiento involucra dimensiones carentes de correspondencia con las de los otros *genera realitatis*. Desde el punto de mira del sistema spinoziano de creencias, el cual es, por añadidura, una metafísica constructiva (un esquema conceptual cuya función es la generación de enunciados con sentido informativo o epistémico *proprio sensu*), la *cogitatio* ostenta una inobjetable preeminencia. En esta medida, es idealista.

Si la realidad de la esencia, o sea, de lo expresado por una definición, y la multitud de sus propiedades son bicondicionantes, según el sentido propio de la implicación material, el atributo

del pensamiento es más ente que cualquiera de los atributos no noéticos.

La objetividad o *reflectancia* (referida por Ignacio Falgueras Salinas en *La res cogitans en Espinosa*) no se explica por la *cogitatio* misma. Como se objetare que el pensamiento es inherentemente (=quiditativamente) reflexivo, tanto de lo extrínseco (paralelismo extracogitativo) cuanto de sí (paralelismo intracogitativo), habrá de redargüirse que la especularidad del pensamiento no es *per se nota*. Desde nuestro punto de vista, el artificio objetivo de las ideas (rasgo atípico de un atributo en particular) es un estado de cosas inexplicado por la *Ethica*.

Dios sabe que posee ideas. Asimismo, conoce adecuadamente las causas eficientes y las concatenaciones causales subyacentes bajo la realidad formal de cada una de sus ideas. Este saber es tal según un sentido robusto. Implica conciencia de la posesión de ideas; conocimiento de la entidad actual de cada una de las ideas; etc.

El saber supone la entidad objetiva de la idea. El saber que se sabe implica, como condición necesaria, la inmanencia, en la mente, de un concepto adecuado: ora el de una propiedad común, ora el de un atributo de lo divino (en acuerdo con las precisiones gnoseológicas de EOGD, ii, xI, Sch. ii).

La consideración atenta del intelecto divino permite modelar el modo de la conexión existente entre la substancia divina y las cosas singulares (cf. la epístola de Spinoza a Jacob Ostens [*Epistolae*, xliii]), en el mismo sentido en que el intelecto funge como un modelo de la causa inmanente (cf. KV, i, ii, Diálogo i, xii). Para saber que el intelecto es un modo del pensar (caracterización definicional inadecuada, puesto que el *definiens* no es coextensivo con el *definiendum*), debe saberse que el pensar es un atributo de la substancia única. Para saber esto, es necesario saber cuáles son las condiciones de elegibilidad ontológica de un atributo. Empero, semejantes condiciones de elegibilidad no se entienden al margen de la definición de atributo. De manera que, en última instancia, la definición o, por mejor decir, el *definiens* de 'atributo', involucra la referencia a un elemento, *scil.*: el intelecto, cuya noción supone la de atributo. Henos, desdichadamente, ante un círculo vicioso. (11)

* * *

Íntimo es el nexo intermodal. La naturaleza es, en la realidad de las cosas, una ingente conglomeración de enlaces cognaticios. Los existentes modales todos gozan de un raigal parentesco. Solamente una inspección ontológica –y, por consecuencia, radical– del ser de los entes faculta para el desvelamiento de esta verdad, la cual es majestuosa.

Hagamos ahora la siguiente precisión: toda vez que los modos no difieren sino modalmente de la substancia única (premisa menor); por cuanto si A y B, objetos discernibles, no difieren realmente, es imperioso que se identifiquen *realiter* (premisa mayor), infiérese que las modificaciones de la substancia única se identifican con ésta, es decir, con Dios (el cual es, en conformidad con el teomonismo del Sefardí, la única substancia). Los modos somáticos participan de la unidad substancial bajo la especie de la amplitud. Su unidad es real, y modal su diversidad. Ésta última es real, mas real menor, a fuer de que la *distinctio modalis* es una *distinctio realis minor*. Los modos participan de una totalidad sistemática, *scil.*: el universo corpóreo. Semejante totalidad es una pluralidad integrada y articulada, provista de fábrica. Ésta última es la trama de la realidad. La correlación intermodal es invariante en medio de la sempiterna transformación de sus partes (=una estructura).

En tanto que los modos somáticos participan de vínculos característicos de movimiento y de reposo; en la medida en que su comportamiento se halla íntegro y exhaustivamente determinado por los principios nómicos universalmente ejemplificados por la *res extensa*, aquellos establecen vínculos compositivos, por razón de lo cual puede aseverarse que son coherentes. En cuanto son instancias ejemplificativas de nexos coherenciales, deben caracterizarse como partes o integrantes de una totalidad, la cual posee peculiaridades características, *scil.*: omniamplectancia, autocontenimiento, carencia de exterioridad, no posesión de relaciones débiles, autonomía, autorregulatividad, autorreferencialidad, etc. Funcionalmente inteligida, la totalidad es inmanente a cada uno de los modos somáticos. Henos en presencia del

momento de la inmanencia operacional de la totalidad en la parte. La totalidad es, funcionalmente inteligida, una condición necesaria de la efectiva operatividad de la parte.

La parte es, materialmente considerada, una condición necesaria de la entidad de la totalidad, la cual es necesariamente condicionante de la generación de la parte, *scil.: condicio sine qua non* en punto al *feri*. No es una condición suficiente en cuanto a la generación de la parte, en la medida en que la generación puntual requiere, imperiosamente, el concurso de condiciones factuales antecedentes, las cuales determinan la eficacia del principio o los principios nómicos rectores de la producción de las realidades modales.

Condición suficiente, en cambio, del *esse partis*, no en cuanto parte sino en cuanto ente real, es la divina potencia (cf. *Tractatus politicus*, ii, ii): (12)

Ut ergo earum existendi principium ex earum essentiâ sequi nequit, sic nec earum in existendo perseverantia: sed eâdem potentiâ, quâ indigent, ut existere incipiant, indigent, ut existere pergant. Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, quâ existunt, & consequenter quâ operantur, nullam aliam esse posse, quàm ipsam Dei aeternam potentiam (*Tractatus politicus*, ii, ii).

Lo Divino, sede de una potencia infinita y, por ende, titular de infinitud hipercategoremática, es la *causa fiendi* de cada uno de los existentes modales. Asimismo, es la causa inmanente de las cosas todas (cf. EOGD, i, xviii).

Si bien es cierto que la materia del ente modal no reconoce a la totalidad como condición suficiente, el hecho de que la totalidad sea necesariamente condicionante de la realidad operativa del modo singular, y de que existan nexos íntimos entre entidad y acción, es indicio de que las relaciones existentes entre los modos son íntimas.

Bajo la especie de la *cogitatio*, el modo es una realidad dinámica, como lo es dentro del dominio de la *extensio*. Toda vez que el modo psíquico es dinámico, produce múltiples efectos, algunos de los cuales son inteligibles por conducto de su causa efectuyente. Los modos

cogitativos son ideas-fuerzas, cuya vinculación es frecuentemente tensional. El universo es, bajo la especie cogitativa, una ingente mente y un pié-lago, absolutamente infinito, de entidad noética. Henos en presencia del pampsiquismo spinoziano, emblemáticamente enunciado en el escolio de EOGD, ii, xiii:

Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt (EOGD, ii, xiii, Sch. [pág. 96, línea 28]).

En semejante pié-lago, las realidades modales anímicas son necesariamente condicionadas por la totalidad, condición necesaria de la producción de efectos, *scil.:* del hecho de que cada individuo mental realice su dimensión eliciente. (13) Bajo la onticidad de cada uno de los entes anímicos, subyace la divina potencia, la cual se plasma como *potentia cogitandi* en la medida en que el atributo de la *cogitatio* le confiere soporte. Los atributos son condiciones de agilidad de la divina potencia (como lo ha advertido Gilles Deleuze en su *Spinoza et le problème de l'expression* [Les Éditions de Minuit, París, 1968]). El atributo de la *cogitatio* es condición suficiente de que la divina *potentia agendi*, la cual se concreta bajo cada uno de los infinitos atributos, adquiera realidad *sub specie cogitationis*. Bajo la especie del pensamiento substancial, la *potentia agendi* se especifica como *potentia cogitandi*.

La potencia divina de pensar (*potentia Dei cogitandi*) es uno de los aspectos de la potencia divina de actuar (*potentia Dei agendi*) (cf. Gueroult, 1974: p. 39). No es sino la potencia de actuar bajo la especie del pensamiento (*sub cogitationis specie*).

La potestad difiere de la potencia en la medida en que su actualización no es necesaria. En cambio, la potencia consiste en necesariamente realizar cuanto radica en la capacidad de actuar. De la divina omnipotencia derivase, indefectiblemente, la divina omnificencia. El tránsito desde la potestad hasta la esencia atributiva (en EOGD, ii, i, Sch.) patentiza el curso analítico de la deducción. En cambio, el tránsito desde la esencia hasta la potencia manifiesta el curso sintético de la deducción (cf. EOGD, i, xvi, y EOGD, ii, iii; M. Gueroult, 1974: p. 44). La demostración a

posteriori, por cierto, es un medio subalterno de despertar la espontaneidad de un intelecto enervado (cf. Gueroult, 1974: p. 45).

La quinta proposición de la parte segunda de la *Ethica*, cimienta la absoluta independencia del pensamiento en el respecto de la producción de los modos. Excluye raigalmente, por ende, la concepción realista de la causación de las ideas, enarbolada por la teoría causal de la percepción y, en general, el realismo representacionista. En cambio, la sexta proposición restaura el equilibrio, toda vez que establece la espontaneidad elicente de cada uno de los atributos (cf. Gueroult, 1974: pp. 60, 61). La autonomía de los atributos se basa sobre su irreductible distinción real, la cual no empece a que constituyan un único ente (cf. Gueroult, 1974: p. 63; Robert Misrahi, 1975).

La distinción interatributiva, la cual es real (cf. EOGD, i, x, Sch. [p. 52, líneas 2-3]), no funda, empero, distinción numérica alguna:

Ex his apparet, quòd, quamvis duo attributa realiter distincta concipiuntur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de naturâ substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsâ semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unumquodque realitatem, sive esse substantiae exprimit. Longè ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere [...] (EOGD, i, x, Sch. [p. 52, líneas 2-10]).

Semejante posición guarda similitud con la de Johannes Duns Scotus (1266-1308), filósofo y teólogo escolástico escocés de los siglos XIII y XIV, quien introdujo, (14) en su universo discursivo de índole ontológica, el concepto de la *distinctio formalis a parte rei*. Semejante *distinctio*, *distinctio est quidditativa* (cf. F. Copleston, 1985, ii: p. 508). Duns Scotus la adoptó para discernir, de una manera propia y adecuada, la distinción mediante entre el ente y sus atributos, la substancia y sus atributos, los cuales no difieren numéricamente y sí se distinguen, empero, en forma no exclusivamente intencional. Hemos

de reconocer, por consecuencia, el ser propio de una distinción de especie formal y quidditativa, realmente cimentada. Por ello mismo, el *Doctor Subtilis* rehusó denominarla *distinctio rationis cum fundamento in re*, a fuer de que la distinción es exigida imperiosamente por las naturalezas del conocimiento y del objeto de conocimiento (cf. F. Copleston, 1985, ii: p. 509).

La concatenación eidética es plenamente inteligible al margen de la de los *ideata* (cf. Gueroult, 1974: p. 67). La primera parte del escolio de EOGD, ii, vii, contiene la contraparte de EOGD, ii, vi, proposición alusiva a la raigal independencia de la potencia causativa de los atributos (cf. Gueroult, 1974: p. 88).

Los modos participan de identidad causal (cf. Gueroult, 1974: p. 89; Gueroult, 1968: pp. 237 y ss.). La pluralidad modal, por su parte, no obedece a refracción alguna, toda vez, que de lo contrario, la interpretación subjetivista de los atributos sería certera (cf. Gueroult, 1974: p. 90). Las ideas de las esencias modales, las cuales son verdades eternas, son también verdades eternas. En cambio, las ideas correlativas de las existencias de los entes modales no son verdades eternas (cf. M. Gueroult, 1975: p. 93), a fuer de que las susodichas existencias no implican necesidad onto-lógica.

La mente es, por añadidura, una realidad modal judicativa (=proposicional). La mente humana, la cual es un ente singular (cf. EOGD, ii, Definición vii), es una colección de proposiciones intrínsecamente vinculadas ora por nexos inferenciales deductivos (*stricto sensu* cogitativo-epistémicos), ora asociativos. Cuanto mayor es el conjunto de los vínculos ilativos de especie deductiva, tanto más íntegra y, por consecuencia, más individual es la mente, cuyo principio de individuación inherente es la necesidad misma de las relaciones interproposicionales; es decir, la necesidad del seguimiento ilativo de unas ciertas proposiciones a partir de secuencias de proposiciones antecedentes. Aquella mente en la cual prepondera la asociación, modo extrínseco de maridaje, carece de integración robusta y es, por consiguiente, en menor grado individual. Por 'individualidad' debemos entender, en este puntual contexto, la índole de lo no diviso.

Si por singularidad entendemos aquello que revela la definición séptima de *De Naturâ, & Origine Mentis*, habremos de aseverar que la *mens prout veritas aeterna*, sobre la cual escribió el Sefardí en la segunda parte de *De Potentiâ Intellectûs, seu de Libertate humanâ*, escolio de la proposición xl, no es *res singularis* alguna, toda vez que la cosa singular es lo existente modal finito y dotado de una existencia determinada en el respecto de su duración o continuidad (cf. EOGD, ii, Df. vii). La mente es, empero, individual, tanto como lo es el universo físico (cf. EOGD, ii, Lema vii, Sch. [p. 102, líneas 10-13]), el cual es un individuo de infinita complejidad cuyos componentes, todos los cuerpos producidos por Dios *sub extensionis specie*, modificanse en infinidad de maneras sin que semejante mutación implique la menor alteración de la fábrica de la totalidad.

Ahora bien, el axioma quinto de *De Naturâ, & Origine Mentis* advierte que los entes humanos no sentimos ni percibimos otras cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar. A fuer de que la mente es un *modus cogitandi*, ha de cualificarse como *res singularis*. Empero, semejante cualificación suscita una aporía: por una parte, afirmase que la mente es una verdad eterna, cuya existencia no admite determinación delimitante, en consideración de que la eternidad y una *existentia determinata* son inconmensurables. Empero, si la mente es una cosa singular, su existencia entraña determinación (por EOGD, ii, Df. vii). Existe, aquí, una tensión irresuelta.

En cuanto verdad eterna y, por consecuencia, *stricto sensu* individual, la mente no es un ente singular, toda vez que equivale a la *potentia naturam naturatam cogitandi*, en cuanto lambanológicamente referida al cuerpo humano. Aquélla no es *res singularis* alguna, puesto que la cosa singular es, necesariamente, finita, aunque sea extremadamente compleja; a fuer de la concurrencia, en ella, de múltiples integrantes también complejos, concordantes en un respecto operativo y eliciente *ad extrinsecum* (cf. la precisión que contiene, en su segunda parte, la definición séptima de EOGD, ii).

La mente, inteligida como una verdad eterna, es una concreción inmediata del atributo de la

cogitatio y, por consecuencia, un integrante necesariamente perteneciente al modo infinito, eterno e inmediato de lo Divino *sub cogitationis specie*, objeto de mención en *Epistolae*, lxiv (p. 278). La *mens prout aeterna veritas*, la cual se identifica realmente con la *potentia naturam naturatam cogitandi*, o sea, con el *intellectus infinitus* (con el *intellectus absolute infinitus* referido en *Epistolae*, lxiv [p. 278]), se distingue de la *mens quatenus res singularis*, la existencia de la cual es determinada; toda vez que su duración, continuación indefinida del existir (cf. EOGD, ii, Df. v), entraña un límite, esto es, un acabamiento impuesto *ab extrinseco*. La mente, en tanto que es una realidad singular, es una colección más o menos integrada de modos cogitativos, como lo son, por ejemplo, los afectos todos en su dimensión psíquica (cf. EOGD, ii, Axioma iii). La existencia intrapsíquica de estos últimos supone, de manera necesaria, la existencia de una idea (cf. EOGD, ii, Axioma iii).

Como atendamos, a la definición tercera de la segunda parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*, advertiremos que el Amstelodamense implícitamente discernió al momento psíquico modal del potencial eliciente, el cual es idéntico, *realiter*, al *intellectus infinitus*.

* * *

La mente es una realidad modal inmersa en el infrangible determinismo, inconcuso y universal, de la naturaleza existencializada (*natura naturata*). Las proposiciones paradigmáticamente deterministas de la *Ethica* deben ser concretadas bajo la especie de la *cogitatio*, es decir, en relación con la mentalidad. La mentalidad es una propiedad contextual, la cual solamente puede ser referida, con justificación epistémica, en la medida en que la realidad guarda relación con la *cogitatio*, la cual es una de las maneras de ser, una de las modalidades entitativas de la naturaleza, totalidad omniamplectante y exhaustivamente gubernativa (por conducto de los principios nómicos susceptibles de universal y ubicua observancia) de las realidades finitas y duraderas. En conformidad con la proposición vigésima sexta de la primera parte de la *Ethica*,

Res, quae ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessario sic fuit determinata; &

contra, quae à Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare (EOGD, i, xxvi).

En esta medida, cabe especificar lo genérica y abstractamente estatuido con inmediata antelación. Toda mente que ha sido determinada a realizar algún efecto, el cual no puede no existir *sub cogitationis specie*, lo ha sido por Dios. El hecho de que haya sido determinada es condición suficiente de que la razón (o condición) suficiente y necesaria de su determinación sea Dios, el cual es, aquí, invocado *sub cogitationis specie* (como se atiende a la proposición quinta de la segunda parte de la *Ethica*). Si, en cambio, no ha sido determinada por Dios (condición suficiente y necesaria de la determinación de la mente a ejecutar algún efecto cogitativo), imposible es el hecho de que ella misma se autodetermine a producir semejante efecto cogitativo.

En acuerdo con la proposición vigésima séptima de la parte primera de la *Ethica*,

Res, quae à Deo ad aliquid operandum determinata est, se ipsam indeterminatam reddere non potest (EOGD, i, xxvii).

Especifiquemos lo anteriormente proferido. Ninguna mente que haya sido determinada (suficiente y necesariamente condicionada) por Dios para la producción de un cierto efecto (dado bajo la especie de la realidad noética), puede indeterminarse a sí misma. Lo anterior equivale a lo siguiente: imposible es que, satisfecha la totalidad de las condiciones necesarias fundantes y, en esta medida, antecedentes, de un cierto estado noético consecuente de cosas, éste último no adquiera actualidad entitativa.

Con arreglo a la proposición vigésima octava de la primera parte de la *Ethica ordine geometrico demonstrata*,

Quodcumque singulare, sive quaevis res, quae finita est, & determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, & operandum determinetur ab aliâ causâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam: & rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum deter-

minari, nisi ab aliâ, quae etiam finita est, & determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, & operandum, & sic in infinitum (EOGD, i, xxviii).

En conformidad con nuestra especificación, cualquier mente finita, en posesión de una existencia determinada (a saber: no indefinida en punto a duración), no puede existir ni actuar (a saber: pensar) a menos que sea determinada, a existir y a pensar, por otra realidad noética (o sea, una mente), provista de existencia idénticamente determinada. Ésta, por su parte, no puede existir ni pensar a menos que sea determinada, a existir y a pensar, por otra realidad noética de carácter finito y limitadamente duradero. & *sic in infinitum*.

Consecuencia parcial de lo previamente establecido es la siguiente: no existe realidad alguna, *sub cogitationis specie*, la cual no goce de determinación (esto es, de condicionamiento suficiente y necesario) para la existencia y la operación (cf. EOGD, i, xxix). Toda realidad cogitativa se halla determinada a existir y a actuar en forma cierta (=precisa e infalible). Nada existe, dentro del ámbito del pensamiento substancial, o sea, del atributo noético, que satisfaga (semánticamente) la modalidad alébrica de contingencia. La contingencia es una denominación puramente extrínseca, cuyo conocimiento no contribuye, en absoluto, a la cognición adecuada de los *entia naturalia*.

Idénticamente, debemos reconocer que el *ens divinum*, el cual es indiscernible de la *causa prima*, es una causa próxima relativamente a la totalidad de los entes modales (categoremáticamente infinitos) existentes bajo la especie del pensamiento substancial. Solo impropiamente cabe adjudicar, al ente divino, el estatuto propio de una causa latebrosa de las mentes, las cuales son las cosas singulares existentes *sub cogitationis specie* (cf. EOGD, i, xxviii, Sch. [p. 70, líneas 5-12]).

No obstante, tampoco cabe plantear, en conexión con Dios, el hecho de que sea una causa primera inmediatamente eliciente de la totalidad de los modos noéticos finitos y duraderos. Dios es la causa inmediata de los entes modales noéticos siempre y cuando estos últimos sean titulares de infinitud y de eternidad. En la medida en

que un modo noético reconoce a Dios por causa inmediata, semejante modo ha de ser vehículo de infinitud y eternidad; objeto propio de las proposiciones xxi-xxiii. Advirtamos lo enunciado por la proposición vigésima tercera, epítome de las dos proposiciones inmediatamente precedentes:

Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit (EOGD, i, xxiii).

Todo modo existente en forma necesaria e infinita, ha debido derivarse ontológicamente o bien de la naturaleza absoluta (infinita *suo genere*) de alguno de los infinitos (en multitud) atributos del ente divino, ente absolutamente infinito (cf. EOGD, i, Df. vi, y EOGD, i, xi), o bien de alguno de los susodichos atributos, en tanto que es modificado por una modificación (=un modo) ejemplificativa de la necesidad y la infinitud (=la eternidad en el respecto de la persistencia entitativa).

Por cuanto el hombre es una realidad modal, es imposible que toda afección del cuerpo humano sea inteligible por virtud del inmanente dinamismo eliciente de éste. Imposible es, asimismo, el hecho de que toda afección psíquica sea inteligible por conducto del correspondiente dinamismo noético.

Si bien es cierto que la mente puede conocer adecuadamente, sus afectos perniciosos no pueden ser contraestimulados, atemperados ni arrumbados más que por causa de afectos contrapuestos de mayor intensidad o fortaleza (cf. EOGD, iv, vii). El afecto, en la medida en que se relaciona con lo noético, no puede ser refrenado más que por la idea, la cual es siempre una idea-fuerza, de la afección corpórea opugnante con él (cf. EOGD, iv, vii, Corolario). La supresión de los afectos perjudiciales implica, necesariamente, contraponer a estos un afecto antitético de fortaleza mayor.

El conocimiento en cuanto tal del bien y del mal, consistente en los afectos mismos de la alegría y la tristeza en la medida en que se es consciente de estos (cf. EOGD, iv, viii), no

es condición suficiente, en cuanto conocimiento verdadero del bien y el mal, de la supresión de los afectos. Es condición suficiente del refrenamiento o la represión eficaces de aquellos afectos, en la medida en que él mismo es un afecto, *scil.*: en tanto que posee un invisceramiento afectivo. Así, pues, el conocimiento verdadero del bien y del mal es condición suficiente del contraestímulo de afectos psíquicamente perniciosos, si y solamente si aquél es una idea-fuerza, la intensidad de la cual faculta a la mente para sobreponerse a las intrusiones disociantes, lacerantes y desgarradoras de estímulos extrínsecos (cf. EOGD, iv, xiv).

Causa tanto más adecuada es la mente, cuanto más amplectante es su cognición de lo Divino y del universo. Si hubiese una mente humana que, por hipótesis, alcanzase una amplectancia y complejidad indiscernibles de la *facies totius universi sub cogitationis specie*, aquélla sería, en forma indefectible, una causa adecuada. Entonces, la inadecuación eliciente, esto es, la parcialidad en cuanto a la producción de efectos, sería para ella ininteligible, tal y como lo es para Dios. La aproximación a semejante *terminus ad quem*, el cual es *quoad nos* un genuino ideal, es asintótica.

Cuanto más prolijo y penetrante es el conocimiento humano verdadero de los cuerpos no humanos; cuanto más vasta es la retícula representacional doxástica, de índole teológico-especulativa y cosmológica, que la mente cognoscente articula, tanto mayor es el esclarecimiento epistémico de la mente en relación con su *ideatum* inmediato, es decir, respecto de su *primum cognitum*, el cual no es otro que el cuerpo humano. El *primum cognitum* no se conoce en forma adecuada en la medida en que se asume abstractamente. Todo lo contrario, a fuer de que el conocimiento adecuado del cuerpo humano implica necesariamente la cognición del universo. En realidad, no cabe un adecuado conocimiento de la materia del cuerpo humano en su totalidad, a fuer de que semejante intelección implicaría la del universo en su omniamplectante infinitud.

Sin embargo, la mente humana puede conocer una multitud, por principio sincategoremáticamente infinita, de propiedades comunmente ejemplificables y ejemplificadas, las cuales son los objetos de las nociones comunes. Las nociones

comunes son proposiciones necesariamente verdaderas acerca de propiedades satisfechas por multitudes de entes somáticos. Lo mismo cabe declarar en conexión con las propiedades comunes de la *cogitatio*.

Las propiedades comunes son, necesariamente, conocidas en forma adecuada, a fuer de que son omnipresentes (cf. EOGD, ii, xxxviii). Así, pues, se conocen con completez por Dios, aun cuando éste se conceptúe como constituyente de la esencia formal de toda mente (en conformidad con las directivas de la noología pergeñada en EOGD, ii, xi, Corolario):

Id, quod omnibus commune (de his vide suprâ Lemma 2.), quodque aequè in parte, ac in toto est, nullius rei singularis essentiam constituit (EOGD, ii, xxxvii).

Ocioso es advertir que la propiedad común no constituye, en absoluto, la esencia de realidad singular alguna.

Adecuada es también, necesariamente, la cognición de toda propiedad común que, aun cuando no sea omnipresente en la *res extensa*, es sin embargo ejemplificada por el cuerpo humano y la pluralidad de los cuerpos que interactúan con éste último (cf. EOGD, ii, xxxix).

El adecuado conocimiento del cuerpo o, por mejor decir, de algunos de sus *propria*, implica la atenta extraversión de la mente, la cual debe reparar cognoscitivamente en aquello que, si bien es cierto que es ejemplificado por el *corpus humanum*, no constituye su esencia. El adecuado conocimiento del cuerpo importa, inexorablemente, el de naturalezas distintas de la de éste. A esta extraversión epistémica cabe denominarla ‘ineludible extrañamiento cognoscitivo de la mente humana’. La libertad humana, identificable con la potencia del intelecto humano, ha de transitar a través del conocimiento científico de la naturaleza somática o extensión substancial, la cual es el atributo de la extensión, uno de los infinitos atributos de *Deus seu Natura*. Tanto más libre es el agente humano cuanto más apropiado es su conocimiento cosmológico y fisiológico –siempre y cuando, por supuesto, semejante conocimiento, en cuanto proceso, posea una instauración o invisceramiento afectivos (cf. EOGD, iv, xiv).

Hemos enunciado, pues, una condición necesaria de la *humana libertas*, a fuer de que el conocimiento verdadero del bien y el mal es emancipatorio si y solamente si se inviscera conativamente; esto es, adquiere la onticidad propia del afecto. Mas ciertamente, como no fuere satisfecha semejante condición necesaria, la humana manumisión será quimérica. La ética del spinozismo en cuanto filosofía de la libertad (= eleuteriología), vertebrada, como Stuart Newton Hampshire lo ha subrayado, en torno del eje libertad-servidumbre, no es consistente en absoluto con enfoques anepistémicos de especie acosmista o quietista, propicios a la disolución aniquilante de la mente en el seno de un *shabbat* de los espíritus, trasunto quietista del budista nirvana.

El determinismo noológico, sobre el cual se cimienta la eleuteriología toda, ha debido fundarse sobre el determinismo universal, basado sobre las proposiciones vigésima sexta, vigésima séptima, vigésima octava y vigésima novena de *De Deo*. En ausencia de la tesis determinista, a la cual el necesitarismo complementa y otorga una fortaleza diamantina (cf. EOGD, i, xxxiii), sería ocioso consagrarse a las pesquisas éticas, puntualmente referentes a la dinámica elicente de los afectos.

El conocimiento teológico-racional y el cosmológico no son prescindibles preámbulos, a cual más ocioso y agobiante, del cinturón firme del sistema spinoziano de pensamiento, genuina intelección del mundo. Revístense de un papel preponderante, homologable con el de los cimientos de una edificación de concreto armado. Suprímense estos y la edificación se desplomará. En un contexto epistolar, el Sefardí supo subrayar la antelación lógica y epistémica de la metafísica relativamente a la teoría de los afectos (cf. *Epistolarae*, xxvii [pp. 160, línea 12-161, línea 1]). El justificacionismo deductivista del Amstelodamense no le permitió argumentar diversamente.

El artículo continuará.

Notas

1. Ésta es la traducción del texto neerlandés: Por ejemplo, el intelecto, el cual es la causa de sus conceptos. Por ello lo denomino causa, en la

medida en que sus conceptos dependen de él. Por otra parte, es un todo en el sentido de que está compuesto por sus conceptos. Asimismo, Dios es, en relación con sus efectos o criaturas, una causa inmanente, y es también un todo en el segundo respecto.

2. Esta distinción fue abordada ejemplarmente por René Descartes en el sexagésimo primer artículo de la primera parte de sus celeberrimos *Principia Philosophiae*:

Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum propriè dictum, & substantiam cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiae. Prior ex eo cognoscitur, quòd possimus quidem substantiam clarè percipere absque modo quem ab illà differre dicimus, sed non possimus, viceversâ, modum illum intelligere sine ipsâ. [...] Posterior verò cognoscitur ex eo, quòd unum quidem modum absque alio possimus agnoscere, ac viceversa; sed neutrum tamen sine eâdem substantiâ cui insunt (Principia Philosophiae, i, lxi [Edición de Charles Adam y Paul Tannery, viii, p. 29, líneas 16-27]).

3. Henry Barker ha hecho advertir que el polisémico vocablo 'idea' significa

- (a) la mente;
- (b) la expresión de un objeto (=hecho que supone la relación cognoscitiva con un objeto);
- (c) la expresión de un estado corpóreo, hecho que supone una relación de correspondencia existencial entre un estado mental y un correlativo fisiológico (cf. Barker, 1974: p. 155).

Las ideas de las afecciones sostienen multivarias relaciones con distintos ideados (cf. Barker, 1974: p. 155), *scil.*:

- (a) ora representan objetos exteriores o el propio cuerpo del cognoscente;
- (b) ora corresponden a imágenes del cuerpo del cognoscente, concretamente localizadas en el cerebro, a las cuales expresan;
- (c) ora son aparentemente determinadas por las *imagines*.

Con arreglo a Spinoza, contrariamente a Descartes, nada obscuro, *quoad se*, existe en la naturaleza (cf. Gueroult, 1974: p. 280).

La idea es la efectiva percepción de una cosa real. En Dios, la idea en cuanto tal es la cognición misma. En el ente humano, la idea solamente lo es en tanto en cuanto es adecuada (cf. Gueroult, 1974: p. 270). La adecuación y la inadecuación atañen al respecto entitativo de lo eidético (cf. Gueroult, 1974: p. 279). La verdad y la falsedad, en cambio, remiten a su dimensión gnoseológica.

Ambos aspectos presiden la dimensión psíquica de la idea (*Loc. cit.*).

Martial Gueroult ha discernido las ideas que constituyen el contenido objetivo de la mente, ideas de las partes del cuerpo, de las ideas que constituyen su ser formal, ideas de las afecciones corpóreas (cf. Gueroult, 1974: p. 190). El ser total de la mente consta de una entidad formal, y de todas aquellas ideas que componen su contenido objetivo (cf. Gueroult, 1974: p. 192).

La concepción spinoziana de la mente, la cual es jerárquica, es un antecedente de la hipótesis de Pierre Janet, de que la conciencia y la mente son conjuntos jerárquicos de conciencias segundas, hegemonizadas por una instancia superior (cf. Gueroult, 1974: p. 193). Desde un estricto punto de vista psicológico, la percepción y la alucinación no difieren sino extrínsecamente (cf. Gueroult, 1974: p. 210), como Hyppolite Taine lo reconoció. Toda idea, en acuerdo con Taine, propende a devenir alucinatoria (cf. Gueroult, 1974: p. 201).

4. Con Léon Brunschvicg (en "De la vraie et de la fausse conversion. II" [*Revue de Métaphysique et de Morale*, xxxviii, 1931, pp. 187-235]), introducíamos puntualmente la advertencia hermenéutica de que el concepto puro del intelecto (en acuerdo con su sentido spinoziano) es sólo nominalmente coincidente con el '*conceptus*' propio de la lógica tradicional. El 'concepto' spinoziano no es un componente atómico de la proposición o el juicio, es decir, no es un acto noético de simple aprehensión. No es, asimismo, una parte de la estructura judicativa, susceptible de ser definida con independencia del todo. Antes bien, el concepto es la *ratio essendi*, la unidad intrínseca de la relación fundante del juicio *quatenus* totalidad, *inquantum* acto esencial inherente al espíritu autopositivo y autoconstituyente (cf. L. Brunschvicg, 1931: p. 204).

5. La idea adecuada es total desde tres puntos de vista:

- (a) Abraza la infinitud;
- (b) Comprende universalmente;
- (c) Es cabalmente conforme con lo ideado.

La idea de un objeto (I_o) es adecuada en el sujeto cognoscente finito (S_f) en la medida en que I_o es total tanto en el intelecto divino cuanto en la mente de S_f (cf. M. Gueroult, 1974: p. 303). La adecuación existe en la medida en que la mente abraza íntegramente la razón del objeto ideado (cf. M. Gueroult, 1974: p. 302). El intelecto finito, en cuanto factor adecuadamente cognoscente,

conoce no sólo lo mismo que el infinito, sino también de una misma manera (cf. M. de Souza Chaui, 1999: p. 65). Idéntica tesis fue asumida por Galileo Galilei en su *Dialogo sui massimi sistemi* (1632), Jornada i.

En relación con el intelecto humano, el físico pisano estatuyó, en la primera de las jornadas del *Dialogo sui massimi sistemi*, las advertencias epistemológicas y noológicas por transcribir:

[...] e per rispondere all'obbiezione, convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive*, o vero *extensive*: e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perchè mille rispetto all'infinità è come un zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto total termine importa *intensive*, cioè perfectamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfectamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmética, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perchè le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto humano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiectiva, poichè arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicureza maggiore (*Dialogo sui massimi Sistemi* [Galilei, 1957: pp. 461, 462]).

Como se repare en el discernimiento de la intelección *intensive* (intensivamente) y *extensive* (extensivamente), se advertirá que en tanto que es extensivamente considerado, el intelecto humano no guarda vínculo alguno de conmensuración con el arquetípico intelecto divino. Empero, como el término se inteliga intensivamente, deberá admitirse la dignidad del intelecto humano, el cual puede conocer, con fundamento sobre inquebrantables razones apodícticas, un apreciable conjunto de estados de cosas. En la medida en que conoce, el intelecto humano aprehende la verdad con la misma certidumbre objetiva con la cual lo hace el *intellectus archetypus*. En tanto que el intelecto humano descubre la necesidad fundante de la proposición verdadera, conoce con inconcusa certidumbre y participa, cuando menos de una manera transitoria, de la esplendencia intelectual de la *causa prima entium*.

6. Con arreglo a Gilles Deleuze, en "Le Spinoza de M. Gueroult" (*Revue Philosophique de la*

France et de l'Étranger, Numéro 3, Juillet-septembre 1977), la naturaleza equivale al conjunto omniamplectante de los entes regidos por principios nómicos, la necesidad de los cuales expresa, directa e inmediatamente, la necesidad concomitante con la eterna esencia divina (G. Deleuze, *Op. cit.*, pp. 291, 292).

7. Richard Mason ha citado a Edwin Curley (*A Spinoza Reader*. Princeton, 1992, p. xxv), con arreglo al cual Dios se identifica con los más genéricos principios del orden, descriptos por las leyes fundamentales de la naturaleza. En este respecto, Dios no se escinde de la naturaleza, mas de cierto difiere de la totalidad de los entes finitos (cf. Mason, 1996 [artículo publicado por *Studia Leibnitiana*, xxviii, pp. 1-23]). Mason, por cierto, se ha referido esclarecedoramente al minimismo conceptual spinoziano, y puesto de manifiesto que las leyes no son hecho nomológicos sino, antes bien, la potencia natural (cf. Mason, 1996: p. 30). No obstante, contra el exégeta inglés cabe argüir que las leyes de la naturaleza son verdades eternas, y que las verdades eternas poseen un carácter indubitavelmente proposicional.
8. El texto se intitula *Ordo et connexio. Estudios acerca de la ontología, noética y filosofía práctica de Baruj de Spinoza* (Antanacsis Editores, S. A., San José, Costa Rica).
9. Albert Rivaud expresó lo anterior de la siguiente manera, coincidente con la de Lewis Robinson y Martial Gueroult (en su *Spinoza. I. Dieu (Éthique, I)*. Aubier-Montaigne, Paris, 1968): En Dieu, il y a une infinité d'attributs réellement distincts et infinis également distincts et unis (Rivaud, 1931: p. 302).
10. Contrariamente a lo que cabe precisar desde el punto interaccionista de mira, la esencia de los existentes, conjunto de condiciones necesarias del conocimiento adecuado, exige que el *ordo rationum* presida el desarrollo teórico de especie filosófica. Cf. M. Gueroult, 1974: p. 301. Martial Gueroult se ha referido documentadamente a la obra de Christiaan Huygens respecto de la dinámica de los sólidos (cf. obra de S. Gagnebin, quien atrajo la atención de M. Gueroult hacia el nexu Huygens-Spinoza [Gueroult, 1974: p. 172]). Respecto de lo anterior, no se ha de desatender la crítica blandida por Alan Gabbey en *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge University Press, 1996). Gueroult ha traído a colación el péndulo compuesto y la transmisión de movimientos o velocidades entre los componentes, en acuerdo con una

cierta y determinada relación (cf. Gueroult, 1974: p. 173). El universo se asimila a un giganteo péndulo compuesto, del cual el ritmo eterno es absolutamente invariante (cf. Gueroult, 1974: p. 175). La invariancia obedece a la ausencia de acciones perturbadoras procedentes *ab extrinseco*. En el mismo sentido en que cada péndulo simple posee una isocronía propia, cada cuerpo simple cuenta con un modo peculiar de vibración. La naturaleza es, en acuerdo con el correspondiente modelo horodístico, un organismo cuyo ritmo biológico es unitario (cf. Gueroult, 1974: p. 176). La física spinoziana ostenta una cierta dosis de aristotelismo, mas plenamente desteleologizado por obra del mecanicismo (cf. Gueroult, 1974: p. 177). En acuerdo con aquélla, el movimiento absoluto es imposible (cf. Gueroult, 1974: p. 180). El egregio comentador francés ha interpretado eficazmente los contenidos de los cuatro últimos lemas de la parte segunda de la EOGD:

- (a) Lema iv: Abordaje de la succión (la intususcepción de los peripatéticos) y la eliminación.
- (b) Lema v: Abordaje del crecimiento y la degeneración.
- (c) Lema vi: Referencia al movimiento de los miembros del cuerpo orgánico (cf. Gueroult, 1974: p. 184).
- (d) Lema vii: Referencia al movimiento local (cf. A. Matheron, 1988: p. 44).

11. Si el método axiomático se hubiese utilizado rectamente y reprodujese el auténtico *ordo existendi*, la definición de ‘atributo’ no involucraría la invocación de un término cuyo ideado es posterior, según la naturaleza, al nominado del término definiendo. En conexión con la ausencia de una rigurosa aplicación del auténtico método geométrico, Francis Kaplan, emulando a Leibniz, ha objetado que la autosuficiencia lambanológica de la substancia habría debido demostrarse a partir de su inseidad. En conformidad con el recto método geométrico, la segunda determinación formal abstracta habría debido derivarse de la primera.

Así, también, la definición de ‘atributo’ importa una referencia a un momento posterior, en esencia, al atributo: el intelecto, el cual es un *modus cogitandi*. En esta medida, el *ordo cognoscendi* no es una réplica del *ordo essendi*.

12. El texto del *Tractatus politicus*, ii, ii-iv (pp. 276 y 277 del volumen iii de las *Opera* de Spinoza), es el por transcribir. Repárese en que estamos en presencia de desarrollos plenamente compatibles con la versión spinoziana del argumento

cosmológico en favor de la existencia de una realidad divina (cf. *Tractatus politicus*, ii, ii-iv [pp. 276 y 277]). En conformidad cabal con el concepto de la divina potencia, la cual sustenta a los existentes finitos en su entidad y en su persistencia entitativa, procedió el Sefardí a definir ‘derecho de naturaleza’ (*ius naturae*), el cual se determina por la potencia del agente.

II. Res quaecumque naturalis potest adaequatè concipi, sive existat, sive non existat; ut igitur rerum naturalium existendi principium, sic earum in existendo perseverantia ex earum definitione non potest concludi. Nam earum essentia idealis eadem est, postquam existere inceperunt, quàm antequam existerent. Ut ergo earum existendi principium ex earum essentiâ sequi nequit, sic nec earum in existendo perseverantia; sed eâdem potentiâ, quâ indigent, ut existere incipiant, indigent, ut existere pergant. Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, quâ existunt, & consequenter quâ operantur, nullam aliam esse posse, quàm ipsam Dei aeternam potentiam. Nam si quae alia creata esset, non potest seipsam, & consequenter neque res naturales conservare; sed ipsa etiam eâdem potentiâ, quâ indigeret, ut crearetur, indigeret, ut in existendo perseveraret.

13. La *facies totius universi*, ejemplificación de la *natura naturata*, consiste en un único individuo, en cuya constitución entran, escalonadamente y en conformidad con reglas de interacción, infinitos individuos provistos de grados crecientes de complejidad. Cf. el escolio del lema vii de EOGD, ii. Semejante individuo no puede experimentar metamorfosis. Su invariabilidad es, antes bien, una adecuada expresión de la inmutabilidad del ente divino (cf. EOGD, i, xx, Cor. ii). La *facies* es un sistema omniabarcante, determinista e infinitamente complejo, carente de interacciones (nómicamente predeterminadas) con otros sistemas. Huelga advertir que el cosmos no posee exterior alguno.

El individuo infinitamente complejo fue concebido desde una perspectiva sintética. Desde el punto consecuencial de mira adoptada por el Sefardí en relación con los modos infinitos y eternos, el universo físico adquiere el estatuto de un modo infinito, eterno y mediato de la *res extensa*. La existencia de los componentes del individuo infinitamente complejo se adecua a principios rectores de orden nómico, los cuales son condiciones (necesarias) formales de la realidad de aquellos. Las leyes rectoras de la totalidad

son las leyes universales de la naturaleza, a las cuales se subordina toda *res singularis*.

14. Si bien es cierto que no fue descubierta por Escoto, sino por Petrus Johannes Olivi (1248-1298), espiritual franciscano. Así, también, ha sido adscripta a Giovanni Fidanza, es decir, san Bonaventura da Bagnorea (1221-1274), teólogo también franciscano:

In any case it became a common doctrine among the Franciscan thinkers, and what Scotus did was to take over the doctrine from his predecessors and make extensive use of it. In brief, the doctrine is that there is a distinction which is less than the real distinction and more objective than a virtual distinction (F. Copleston, 1985, ii: p. 508).