

BIBLIOGRAFÍA

GUEROULT, Martial: *Spinoza, I. Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, 621 págs.; II, *L'Ame, (Ethique II)*, ib., 1974, 670 págs.

Martial Gueroult es uno de los mejores especialistas de la filosofía moderna, como lo acreditan sus estudios, siempre concienzudos, sobre Leibniz, Malebranche, Descartes, Berkeley. La obra que hoy presentamos se sitúa en el marco de estos trabajos, cuyas alusiones proyectan sobre ella una luz irremplazable.

Como es sabido, el proyecto de Gueroult es redactar tres volúmenes sobre Spinoza. De momento han aparecido dos, separados por seis años de distancia. Aunque la publicación del primero suscitó numerosos comentarios en el extranjero, no halló resonancia alguna en España, excepto en el libro de Vidal I. Peña, del que se habla en este volumen. Nos referiremos, pues, a ambos.

I. DESCRIPCIÓN DE LA OBRA

Los dos volúmenes publicados comentan las dos primeras partes de la *Ética*. El tercero deberá abarcar las tres partes restantes. Ambos presentan una estructura similar. Comienzan analizando las definiciones y axiomas que encabezan las respectivas partes de la obra de Spinoza (I, 17-106; II, 20-36). Sigue a continuación un largo y minucioso comentario, proposición por proposición, del texto spinoziano (I, 107-412; II, 47-539), el cual corre paralelo con un estudio sistemático y estructural que sitúa cada proposición o grupo de proposiciones, cada escolio y corolario, cada idea o frase importante, en el contexto inmediato o en el conjunto de la *Ética*. (Las alusiones a otras obras de Spinoza ocupan un puesto secundario, dando la preferencia al *Tratado Breve* y a la *Reforma del entendimiento*, y olvidando casi por completo el *Tr. Teológico-Político*). Gueroult cierra cada uno de los volúmenes con una serie de apéndices, que abarcan 257 páginas (I, 413-586; II, 541-625), en los que aborda ciertos puntos difíciles del spinozismo (análisis textual, genético, histórico) o incluso, quizá, algún punto en el que no se había detenido el autor al redactar el comentario.

Así, pues, la obra de Gueroult se presenta como un comentario textual y literal («proposición por proposición») (I, 14), al mismo tiempo analítico, sistemático y genético, de la *Ética*. Si el lector tiene en cuenta que las 85 páginas del texto original en la edición de Van Vloten se traducen aquí en 1.200 páginas de letra apretada, comprenderá que el estudio de Gueroult es algo más que lo que suele llamarse una lectura o comentario.

En su forma externa, cada parte de la *Ética* es una cadena ininterrumpida de proposiciones. Pero es obvio que, bajo esa aparente homogeneidad, subyacen ciertas estructuras. Igual que hiciera Matheron para E. III, IV, V, Gueroult pone de relieve esa estructura o lógica interna, ordenando las proposiciones en torno a ciertos conceptos centrales. Según él, la primera parte de la *Ética* se estructura así: 1.º La esencia de Dios (prop. 1-15); 2.º El poder de Dios (prop. 16-29); 3.º Identidad de la esencia y del poder de Dios (prop. 30-6). *La esencia de Dios* se descubre genéticamente (I, 107-239): el concepto de substancia de un solo atributo (prop. 1-8) conduce a la substancia de infinitos atributos (prop. 9-10), de la cual se deduce la existencia de Dios (prop. 11) y se deriva, ulteriormente, su unidad, que Gueroult interpreta como «panenteísmo» (prop. 12-5). *El poder de Dios* (I, 243-349) se presenta, sucesivamente, como Naturaleza Naturante o causa absoluta y libre (prop. 16-20) y como efecto o Naturaleza Naturada (modos infinitos y finitos) (prop. 21-3, 24-9). Finalmente, la identidad de la esencia con el poder (I, 351-400) se hace posible (prop. 34-6) previa la refutación de un entendimiento creador (anterior a las cosas y paralelo a una voluntad dotada de libertad de indiferenciar) (prop. 30-3).

La segunda parte de la *Ética* no parece presentar, a los ojos de Gueroult, una estructura tan sencilla y armoniosa como la primera. Distingue en ella varios «momentos»: 1.º *La esencia del hombre* (II, 37-142): a partir de los atributos de Dios (prop. 1-2) y del paralelismo (prop. 4-8) se deduce la esencia del hombre como idea del cuerpo (prop. 9-13). 2.º El estudio de *la imaginación* (II, 143-323) abarca una investigación de su origen (prop. 13, esc.-23) y de su naturaleza (prop. 24-31), y se cierra con la distinción entre verdad y falsedad (prop. 32-6). 3.º *La razón* (II, 324-415) o segundo grado de conocimiento tiene como fundamento las nociones comunes (prop. 37-40), ofrece el criterio de la verdad y la falsedad (prop. 41-3) y constituye un conocimiento necesario y eterno (prop. 44). 4.º *La ciencia intuitiva* (II, 416-87) tiene como objeto y fundamento la idea de Dios (prop. 45-7) y constituye el modo de conocimiento que corresponde a la *Ética* de Spinoza.

Por el rigor del análisis y la amplitud de sus comentarios, por la proyección en el mundo moderno y por sus certeras alusiones a interpretaciones anteriores, la obra de Gueroult merece ya un puesto destacado en la historiografía spinoziana. Si el artículo del Diccionario de Bayle caracteriza una época de incompreensión y de olvido hacia la obra de Spinoza (167-1882: edición completa por Van Vloten), y el estudio de H. A. Wolfson cierra un período rico en estudios históricos (1934), el libro de Gueroult pudiera cerrar otra etapa en la que predomina el análisis crítico y textual de la obra de Spinoza, facilitado por la edición crítica de Gebhardt (1924) y por el *Lexikon Spinozianum* (1969).

II. ALGUNAS TESIS CAPITALES DE GUEROULT

No hay lectura impersonal ni punto de vista totalmente imparcial. Sería, pues, un gravísimo error pensar que, porque Gueroult sigue el orden de proposiciones de la *Ética*, como en una lectura reposada y sin prejuicios, no proyecta en ella ninguna de sus convicciones e inquietudes. No, el Spinoza de Gueroult no es el Spinoza en persona, ni su comentario es una obra puramente técnica. Es sencillamente obra de Gueroult. Si desde el primer momento nos inquieta, es porque el autor nos presenta de entrada sus intenciones, su forma de entender a Spinoza.

1. *Método y sistema*

«En el cielo de la filosofía, Spinoza no ha cesado de brillar con un resplandor singular», dice G. en las líneas iniciales, porque asocia «la sed de comprensión con el amor a la libertad», y porque en su obra «la razón promueve el saber absoluto... y la religión absoluta», sin oponerlos (I, 19). En efecto, mientras que en Descartes, Malebranche y Leibniz permanece siempre cierto misterio, «en Spinoza, por el contrario, nuestra inteligencia accede al saber absoluto, porque el entendimiento puro es, en cuanto a su naturaleza, el mismo en el hombre que en Dios» (I, 11). Frente a todas aquellas doctrinas y filosofías que ponen en el Infinito un fondo incomprensible y hallan en él su «*asylum ignorantiae*» (I, 13, 403, 407), Spinoza encuentra en Dios «el polo de la claridad: no hay ideas verdaderas más que en y por el infinito» (I, 404).

La razón última de esta tesis spinoziana es, al decir de G., que nuestro entendimiento es parte del divino y posee, por tanto, su misma naturaleza (I, 32-3; II, 118-29, 529-38). El entendimiento humano está, por naturaleza, en la verdad: «*verum seu intellectus*» (I, 198; II, 433). La verdad está acorde con su «*vis nativa*», es decir, que la idea verdadera es para él una idea *dada* (I, 29-30). Esa idea es la idea de substancia (I, 95). He ahí por qué dice G., la *Ética* comienza *ex abrupto*, sin justificación previa, con una serie de definiciones y axiomas, en cuya base está la idea de substancia: porque esas nociones son «*per se nota*» (I, 21-2).

La idea del método se adivina. Si la primera idea es la de substancia; si el entendimiento humano está en la verdad, de suerte que «es libre de inventar todas las definiciones que quiera» (I, 26), «sin tener que preocuparse jamás de lo que sucede fuera de él, en la Naturaleza» (I, 27), el mejor método será aquél que lo derive todo de la idea de substancia o de sus atributos. Es lo que hace la *Ética* de Spinoza, tal como la entiende G. A partir de la idea de substancia (de un solo atributo) construye a priori la idea de Dios como substancia de infinitos atributos, deriva de éstos la esencia del hombre como idea del cuerpo y explica, a partir de ella, los grados de conocimiento, los cuales nos vuelven a Dios. De esta forma, dice G., la *Ética* tal como está escrita, es obra de la intuición, ciencia intuitiva: parte de Dios y vuelve a Dios (II, 453-9).

En la base del método está la verdad o idea verdadera dada. Según G., idea verdadera (conveniencia con el objeto) e idea adecuada (evidencia interna) son dos aspectos de una misma realidad. Pero la segunda (*veritas in essendo*) es el criterio y fundamento de la primera (*veritas in repraesentando*) (II, 529). En efecto, «la verdad consiste, según G., en la visión de la génesis interna de la idea». Y como esta génesis tiene su origen en el Pensamiento divino, «la idea sólo es verdaderamente adecuada, cuando ..., por una deducción genética a partir de la esencia eterna e infinita de Dios, percibe en su interior al atributo infinito que es su causa» (II, 530, 119-21). Una vez alejada la sombra de inmanentismo e idealismo que proyectan estos textos (II, 41, 59-62, 141, 535), G. hará hincapié en que el realismo de Spinoza da a su geometrismo un significado metafísico, afincándolo en la substancia (I, 28-31). La «inversión de los métodos» (analítico en Descartes, sintético en Spinoza) se debe a que el primero arranca de la duda y el segundo de la verdad (I, 32-5; II, 517). «Así se cierra el círculo que va de la verdad a Dios y de Dios a la verdad» (I, 83, 31).

Método y metafísica coinciden en Spinoza, porque coincide la estructura del método con la del pensamiento. Por consiguiente, concluye G., «está claro que la única vía legítima para entrar en la doctrina es asociarse al proceso demostrativo, puesto que, según ésta, es el único que puede producir la verdad» (I, 14). La lectura de G., «proposición por proposición», responde, pues, a una convicción profunda, a una idea directriz, aunque no necesariamente a un prejuicio.

2. La metafísica

a) *Dios*. La metafísica de Spinoza plantea un doble problema: cómo se demuestra la existencia de Dios y cómo se derivan de ella los modos. En cuanto a lo primero, G. advierte atinadamente que la idea de Dios es compleja y que debe ser construida a priori para que alcance la categoría de un «per se notum» (I, 38-9). Esa construcción se afecta, según él, a partir de la idea de substancia de un solo atributo (I, 55, 124-5, 169, 181, 402, 489). Como éste se identifica con aquella, e. d., con su esencia, la substancia spinoziana no es algo oculto (I, 44-51). La dificultad reside en pasar de la substancia de un solo atributo a la substancia de infinitos atributos (I, 525). Pero G. no parece encontrar en ello ningún misterio o «quizás» (I, 146). Un texto del *Tr. Breve* le permite afirmar que nuestro entendimiento tiene en sí la idea de la substancia constituida de una infinidad de atributos, aunque sólo pueda conocer dos» (I, 53). Mejor dicho, que ignoramos muchos atributos, pero que «esta ignorancia es una verdad de razón demostrada a priori», puesto que a priori sabemos que no podemos conocerlos (I, 11; II, 45-6).

En realidad, las cosas no parecen quedar tan claras, ya que G. no logra decirnos nunca cuál es ese atributo de la substancia» de un solo atributo», sino que se contenta con afirmar que es de «cierta naturaleza» o cosas similares (I, 89, 109, 125-6, 138). Por otra parte, más que señalar los infinitos atributos de Dios (como habría que hacer, dado que son heterogéneos) (I, 169), se resigna

con admitir que todo este razonamiento presupone el infinito. ¿No se reducirá así la infinitud de Dios a la infinitud o indeterminación de la substancia? La respuesta de G. a esta dificultad definitiva es que la argumentación de Spinoza «es válida para toda substancia (de uno o varios atributos) y, por tanto, para Dios» (I, 186). Al fin, la auténtica prueba de la existencia de Dios («demostración ... específica») no es la que se apoya en la substancialidad («propiedad común»), «sino en la propiedad característica de su naturaleza, a saber, la infinitud infinita de su realidad» (I, 199). Y ello es posible, una vez más, porque «nuestro entendimiento, idéntico al entendimiento infinito, está totalmente lleno por la realidad total de Dios» (I, 198). De esta forma, la prueba a posteriori (e incluso la a priori) es sólo aparente y «termina por donde parecía que debía haber comenzado» (I, 203).

b) *Modos*. Una vez conocida la esencia de Dios (E, I, 1-15), Spinoza investiga su poder, es decir, el modo cómo se derivan de ella las demás cosas (E, I, 16-29). El comentario de G. es fiel a su idea central de la deducción genética. La *Ética*, dice, deduce de Dios (de sus atributos) los modos infinitos inmediatos y de éstos los mediatos, para derivar, finalmente, y por el mismo proceso a priori, los modos finitos o cosas singulares.

Veamos cómo procede. La idea spinoziana de substancia, dice muy bien G., elimina a *radice* el concepto clásico de creación: la substancia es única y excluye toda relación transcendente a otra substancia (I, 122). Pero esta substancia no es inerte sino *actuosa*, es *causa sui* y *causa rerum*, es potencia y produce por lo mismo infinitas cosas en infinidad de modos. Como en Spinoza, al contrario que en Descartes, el *ordo cognoscendi* coincide con el *ordo essendi* (I, 36; II, 64-92, 517), el proceso por el que el entendimiento deduce las propiedades de la substancia es el mismo por el que Dios produce las cosas (I, 259-60, 409-11). Así interpreta G. el célebre texto de E. I, 16: «ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis... sequi debent». *Infinita* se refiere a las cosas o causas «singulares». *Infinitis modis* alude a la serie infinita de modos infinitos (I, 258, 261).

Prescindiendo de que sea éste el sentido del texto, la dificultad es obvia. ¿Cómo se pasa de Dios a las cosas, si éstas son inconmensurables con él, si entre lo finito y lo infinito existe una distancia infinita, una «relación igual a cero»? (I, 265-6, 292; II, 104-5). Esta dificultad, característica de la filosofía de Spinoza (por suprimir la libertad de elección en Dios o, como prefiere G., el «entendimiento creador») (I, 353-74), cree superarla su comentarista diciendo que la diferencia entre Dios y las cosas no es la que existe entre lo finito y lo infinito, sino entre la causa y su efecto (I, 267). Los modos infinitos, que constituyen la Naturaleza naturada, dice G., se siguen «en bloque» de Dios y son, respecto a éste, como el reverso y el anverso de una medalla (I, 267). Aunque de «segunda zona», su infinitud es verdadera, como la de los atributos (I, 309). No obstante, G. reconoce que es muy difícil hallar un estatuto exacto a los modos infinitos frente a los atributos y distinguir los inmediatos de los mediatos (I, 313-24, 342). Después de todos sus análisis y distinguos, sugiere una solución; los modos inmediatos son la esencia de los mediatos, y éstos son la exis-

tencia de aquellos (I, 319, 325). Personalmente, nos atrevemos a sospechar que esta distinción no hace más que diferir el problema, lejos de darle solución, y que quizá ella disimule una distinción más profunda: la dualidad y circularidad entre el método a priori, que deduce «esencias», y el a posteriori, que las considera como «existentes» (cfr. E. I, 16 y II, 8 en relación a E. I, 28 y II, 9-13).

3. *La antropología*

a) *Atributos de Dios*. En líneas generales, la segunda parte de la *Ética* es una antropología. Su trayectoria, según G., es la siguiente. Previa la demostración de los atributos de Dios (Pensamiento y Extensión), se deduce de ellos la esencia del hombre como idea del cuerpo y se explican, a partir de ésta, los modos de conocimiento (II, 12-3, 37, 143, 324, 416). Sin duda alguna, la idea central, en el comentario de G., son los atributos de Dios. Su identidad con la substancia explicaba, en la primera parte, que ésta es un concepto claro y que su unidad coexistía con la pluralidad de atributos (I, 224-36). La heterogeneidad de atributos da cuenta, en la segunda parte, del realismo del conocimiento y del paralelismo antropológico, es decir, que justifica a priori la esencia del hombre como idea del cuerpo. La dificultad, para nosotros, está en cómo se coordinan esas dos partes. En el fondo, está la idea del método: ¿se define a Dios a imagen del hombre o al hombre a imagen de Dios? G. parece titubear. Por un lado, afirma que E. II toma como único punto de partida el «dato empírico» (II, 436) y sirve de hilo conductor a ciertos temas de E. I (I, 237), por ser su *ratio cognoscendi* (II, 517). Mientras que E. I es «un esqueleto sin carne», «una axiomática vacía», E. II trata de un ser de «carne y hueso», «concreto e intuitivo» (II, 458, 516). Por otro lado, G. no oculta su convicción más profunda. «El conocimiento del atributo Pensamiento es... sin duda el principio fundamental de toda la deducción» de E. II (II, 518), «cuyo objeto es deducir la naturaleza del alma humana, definida como idea de un cuerpo» (II, 516). Lo mismo Dios que el cuerpo (objeto del alma) son algo secundario y «subalterno» (II, 518-9). Aunque aparentemente la prueba del atributo Pensamiento (y de la Extensión) se funda en unos axiomas de experiencia, que recogen verdades de hecho (II, 34-6), en realidad, dice G., se trata de una deducción a priori. «Es a priori como el entendimiento identifica los pensamientos singulares, empíricamente dados, como modos de un atributo divino, ya que los criterios del modo, el atributo ... le vienen precisamente de las ideas a él inmanentes desde toda la eternidad» (II, 44; I, 402). En otros términos, el hecho del axioma es a posteriori, pero su necesidad es a priori (II, 34).

Del atributo se deduce fácilmente el entendimiento infinito. En efecto, el atributo es poder actual («potentia», no simple «potestas», dice G.) (I, 387-8; II, 43, 49). Produce, pues, necesariamente el entendimiento infinito como modo inmediato, el cual incluye en sí las ideas de todas las cosas (II, 47-54). La verdad de esas ideas justifica, finalmente, el paralelismo entre el ser y el cono-

cer, entre el objeto y la idea (y al revés), es decir, lo que G. llama las «replificaciones» (II, 14-7, 64-6, 520). Este paralelismo, observa certeramente G., es el que justifica la unidad en la diferencia, la cual permite a la filosofía spinoziana mantener su dinamismo interno, su «posibilidad de (la) salvación» (I, 237-8; II, 89-90).

b) *El hombre*. Con el hombre entra en juego un modo finito. Para justificarlo, dice G., no basta acudir al atributo, sino que se debe invocar «la cadena infinita de las cosas finitas» (II, 103). Es la experiencia la que nos dice en qué consiste el hombre. «La causa primera infinita pasa a segundo plano» (II, 104). En efecto, una idea básica de E. II es que el hombre es un ser contingente (II, 117). De ella se deduce que el alma es una parte del entendimiento divino, piedra angular, según G., de la epistemología spinoziana (II, 118, 124). La otra idea clave de E. II es que el objeto del alma es un cuerpo concreto y existente, fundamento de la imaginación (tema central de E. II, como la eternidad del alma, como idea de la *esencia* del cuerpo, será el objeto de E. V) (II, 435-45).

¿Significa esto una ruptura del método geométrico por la introducción de axiomas empíricos? Aunque así parece dejarlo entender en repetidas ocasiones, refiriéndose sobre todo a la experiencia del cuerpo (II, 156, 170, 245-7, 436), en realidad G. se esfuerza por atenuar lo a posteriori en favor de lo a priori, lo gnoseológico en favor de lo ontológico. Sirva de ejemplo su comentario a E. II, 13 y esc., donde Spinoza funda la existencia del cuerpo y su unión con el alma en el sentimiento que de él tenemos. «El sentimiento no es... lo que funda la prueba de la existencia del cuerpo, puesto que la existencia del objeto de la idea constitutiva del alma se demuestra *a priori*, mientras que el sentimiento tan sólo sirve para *identificar* ese objeto con el cuerpo» (II, 137, 110).

Evidentemente, esa primacía de lo ontológico no deja de implicar ciertas incongruencias. El Pensamiento divino, aunque piensa (II, 49), y aunque su omnisciencia se identifica con el poder (y con la esencia) divinos (II, 54), no conoce (I, 279, 360-1). Dios conoce por su entendimiento; y como éste es un modo, es posterior y exterior a Dios («cet entendement tombant *hors* de Dieu (*hors* de la Nature Naturante)») (II, 56; I, 365). Si el entendimiento divino fuera atributo y el nuestro fuera un simple modo, arguye G., serían inconmensurables. El entendimiento humano no conocería, o sus ideas serían «falsas» (I, 273, 285, 405). Para evitar tal hiatus entre el entendimiento humano y el divino, G. se esfuerza en señalar que el humano no es efecto sino parte del divino (I, 280, 284, 290). Con todo esto llega a hacernos sospechar que Spinoza separa más al entendimiento divino de Dios que al humano del divino (I, 285, 266-7). De forma similar, G. procura distinguir la idea que el alma *es* de la idea que el alma *tiene* (del cuerpo). La primera es «conciencia pura, indeterminada, vacía, que no conoce nada positivamente» (II, 522). La segunda es «un conocimiento fenomenal que deja al alma totalmente ignorante» (II, 524). ¿No es un tanto extraño que Dios se conozca por algo exterior a él, y que, si el alma humana es parte del entendimiento infinito, y si ésta es la piedra angular de la gnoseología spinoziana, definida como racionalismo absoluto, queden en ella tantas sombras?

c) *Géneros de conocimiento*. Imposible resumir en unas líneas las cuatrocientas páginas que el autor consagra al tema. Señalaremos, pues, tan sólo algunas ideas que nos parecen particularmente interesantes. La naturaleza de la imaginación se funda en la estructura del cuerpo humano (II, 190-2). Por otra parte, tiende espontáneamente a la afirmación del cuerpo externo, por lo cual su tendencia realista se traduce con frecuencia en una auténtica alucinación (II, 200-7). Por lo que toca a la razón, G. distingue bien dos tipos de nociones comunes (universales y propias) (II, 327-35), descubriendo así la ambigüedad de la afección corporal y justificando con ello el parentesco profundo entre la imaginación o ideas inadecuadas y la razón o ideas adecuadas (II, 334-5, 386-8). Sospechamos, sin embargo, que G. no tuvo en cuenta esta idea tan rica y cierta a la hora de interpretar ciertos textos del *Intellectus Emendatione* relativos al conocimiento racional, por lo cual atribuye un progreso a la *Ética* que quizá no le corresponda en este punto (II, 593-608). Finalmente, el fundamento de la intuición no es la propiedad común, como lo era para la razón, sino los atributos de Dios (II, 416), es decir, no es el efecto sino la causa (II, 424-9). La idea de Dios es intuitiva y la más clara de todas (II, 432). Pero como no es exhaustiva, la ciencia intuitiva es un progreso (II, 447-9). La *Ética* de Spinoza describe este progreso de la intuición (II, 453-9), y traza, como en Hegel, un círculo que sale de Dios y vuelve a Dios (I, 31 y nota 45).

CONCLUSIÓN

Cuando esté terminada, la obra de Gueroult no sólo será el comentario más amplio y riguroso de la *Ética*, sino que deberá ser catalogada entre los tres o cuatro libros mejores sobre la filosofía de Spinoza. Nuestra divergencia de opinión sobre ciertos puntos no disminuye en nada su alta categoría.

ATILANO DOMÍNGUEZ.

DELEUZE, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*. (París, ed. de Minit, 1968, 332 págs.). *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, 1975, 348 págs.

La fuerza de una filosofía se mide por los conceptos que crea o renueva. El libro de Deleuze —primitivamente escrito como «Tesis complementaria»— estudia el concepto de «expresión» en Spinoza, concepto re-descubierto por Leibniz y el mismo Spinoza (quien, por otra parte, nunca lo definió) y que tiene una historia «un tanto oculta y no poco maldita», siempre acusado de «panteísmo» y siempre como oculto en las grandes tradiciones teológicas del emanatismo y del creacionismo.

Deleuze se escandaliza de que no haya merecido mayor atención por parte de los comentaristas, salvo excepciones como Kaufmann, Darbon y Lasbax. Escándalo, sin duda, justificado: el estudio de Deleuze demuestra hasta qué